VIII

RECTA RATIO VIVENDI : SUR UNE DÉFINITION SÉNÉQUIENNE DE LA PHILOSOPHIE, RAPPORTÉE ET CRITIQUÉE PAR LACTANCE

par Sophie Van der Meeren
Chargée de recherche en détachement au CNRS

Sommaire. — *Cet article porte sur la reprise par Lactance, au livre III (chap. 15) des* Institutions Divines, *de définitions sénéquiennes de la philosophie, très vraisemblablement issues du protreptique de Sénèque : les* Exhortationes. *La première partie de l'article représente l'analyse lexicale et sémantique précise des formules attribuées à Sénèque, et fournit des arguments en faveur de l'attribution au protreptique de Sénèque. La deuxième partie consiste en un examen approfondi de la stratégie argumentative de Lactance, dans l'idée que celui-ci utilise sciemment la tradition du protreptique philosophique à laquelle il emprunte la citation. À travers la formule de Sénèque, c'est la visée pratique, mais aussi l'orientation téléologique de la philosophie qui sont ici visées. La citation, puis la critique des formules sénéquiennes permettent ainsi à l'apologiste tout à la fois de démanteler le système des valeurs philosophiques (Sénèque n'étant ici que le point d'appui d'une polémique philosophique beaucoup plus vaste) et de poser les bases de l'éloge du christianisme.*

Epitome. — *Questo articolo prende in considerazione un passo di Seneca citato da Lattanzio nel libro III (cap. 15) delle* Istituzioni Divine. *In questo passo Seneca presenta diverse definizioni di filosofia, molto probabilmente estratte dal suo protrettico, le* Exhortationes. *La prima parte dell'articolo considera le formule, attribuite da Lattanzio a Seneca, da un punto di vista lessicale et semantico, e fornisce degli argomenti a favore dell'attribuzione di tali definizioni al protrettico di Seneca. La seconda parte dell'articolo analizza la strategia argomentativa di Lattanzio, il quale ha certamente utilizzato la tradizione del protrettico filosofico da cui riprende il passo citato. Attraverso le definizioni di Seneca, sono da Lattanzio presi di mira l'aspetto pratico e la teologia filosofica. La citazione e la critica delle formule di Seneca permetteranno all'apologeta di smantellare il sistema dei valori filosofici (qui Seneca, infatti, non è che il punto di partenza di una polemica filosofica molto più vasta), e allo stesso tempo di porre le basi per l'elogio del cristianesimo.*

Pour étayer sa critique de la « fausse sagesse » des philosophes païens, Lactance, au milieu du livre III des *Institutions Divines*, rapporte et critique amplement un ensemble de définitions de la philosophie. Ce faisceau de formules portant sur la nature et la valeur de la philosophie est

attribué par l'apologiste chrétien à Sénèque, et considéré ordinairement par les éditeurs comme un fragment des *Exhortationes* de cet auteur [1].

Si Lactance ne mentionne pas dans ce passage précisément les *Exhortationes*, toutefois, dans les *Institutions Divines*, il cite à six reprises un ouvrage de Sénèque portant ce titre, qu'il semble très bien connaître, et dans son entier. Cet ouvrage intitulé *Exhortationes* est malheureusement perdu et seul Lactance nous en a conservé des fragments. Les *Exhortationes* représentaient le protreptique à la philosophie de Sénèque : on sait que le protreptique était un genre de discours ou d'ouvrage très en vigueur dans l'Antiquité, pratiqué par tous les courants philosophiques, au moyen duquel on exhortait généralement des jeunes gens à s'adonner à la philosophie présentée sous une forme attractive, comme étant de la plus grande utilité et la source du souverain bien [2].

Le texte attribué à Sénèque et classé comme fragment 17 représente les toutes premières lignes du livre III, chap. 15, des *Institutions divines* (p. 220, l. 7-15 dans l'édition du *CSEL* [3]) :

> Eodem ductus errore Seneca (quis enim ueram uiam teneret errante Cicerone ?) 'Philosophia - inquit - nihil aliud est quam **recta ratio uiuendi uel honeste uiuendi scientia uel ars rectae uitae agendae**. Non errabimus si dixerimus philosophiam esse **legem bene honesteque uiuendi**, et qui dixerit illam **regulam uitae**, suum illi reddidit.' [4]

Ce réseau de définitions sénéquiennes de la philosophie présente deux intérêts, auxquels correspondront dans cet article deux parties distinctes.

Le premier intérêt est d'ordre philologique : il concerne l'attribution aux *Exhortationes* de ce passage qui ne figure que chez Lactance. S'il est vrai que celui-ci ne dit pas explicitement emprunter la citation aux *Exhortationes*, l'attribution repose toutefois sur de solides raisons, avancées par les éditeurs : la première est que Lactance cite explicitement dans d'autres passages du livre III et d'autres livres des *Institutions Divines*, l'ouvrage perdu de Sénèque ; la seconde est la présence, dans notre passage, de définitions de la philosophie, ce qui est attendu dans un ouvrage d'intro-

1. Ce texte est généralement classé comme frg. 17. Les fragments des *Exhortationes* ont été recueillis par F. Haase, dans *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, Bd. III, Leipzig, 1853, p. 418-445, et *De amissis L. Annaei Senecae libris testimonia ueterum et fragmenta ex iis seruata* (= Supplementum, Leipzig, 1902, p. 16-43), ainsi que par M. Lausberg, dans *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970, qui reprend la même numérotation des fragments. D'autre part, pour tout ce qui concerne les *Exhortationes* en général (date, contenu, sujet), nous renvoyons aux analyses de cette dernière édition (M. Lausberg), p. 53-152. Dans la récente édition commentée de D. Vottero, *Seneca, I frammenti*, Bologna, 1998, le texte figure comme fragment F 82.

2. Sur le genre du protreptique à la philosophie, nous nous permettons de renvoyer à notre article : *Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre*, dans *Revue des Études Grecques*, 115, Juillet-Décembre 2002, p. 591-621.

3. Toutes nos références renvoient à *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia*, édition S. Brandt, *CSEL*, vol. XIX, Vienne, 1890. Dans ce volume, le livre III occupe les p. 177-273. Par ailleurs, toutes les traductions des passages du livre III sont les nôtres.

4. « Quant à Sénèque, il a été victime de la même erreur que Cicéron — qui en effet pourrait suivre le bon chemin, si Cicéron lui aussi s'est égaré ? —'la philosophie', dit-il, 'n'est rien d'autre que la méthode droite pour vivre, ou bien la science de vivre honnêtement, ou encore l'art de mener une vie droite. Nous ne nous tromperons pas en affirmant que la philosophie est la loi pour vivre avec droiture et honnêteté, et qui l'a appelée règle de vie lui a donné le nom qui lui convenait.' »

duction et d'exhortation à la philosophie. Mais nous avancerons un argument supplémentaire reposant sur une analyse sémantique rigoureuse de la phrase, pour faire apparaître en quoi les formules sénéquiennes sont cohérentes avec la tradition littéraire et philosophique de l'exhortation [5].

Le second intérêt est d'ordre argumentatif : le livre III est en effet un livre de polémique contre la philosophie païenne. Or Lactance est généralement bienveillant à l'égard de Sénèque, comme la plupart des autres auteurs chrétiens d'ailleurs [6] ; s'il cite les *Exhortationes* dans les *Institutions Divines*, c'est parce que, comme l'ont bien fait remarquer des spécialistes de Sénèque comme J.-M. André ou G. Mazzoli [7], les *Exhortationes* fondent vraisemblablement l'éthique sur une théologie. L'utilisation par Lactance d'un texte de Sénèque à des fins polémiques est donc tout à fait inaccoutumée, et nous allons voir que Lactance s'en sert avec une certaine habileté pour construire très précisément une polémique anti-philosophique ciblée et, à l'opposé, pour poser ici, dès le livre III, les bases de l'éloge de la religion chrétienne. Notre hypothèse est ainsi que la critique de cet ensemble de définitions par l'apologiste chrétien tire sa pertinence et son efficacité du fait même qu'il s'attaque à une définition provenant d'un protreptique, sur fond d'une tradition littéraire et philosophique bien présente à l'esprit du lecteur.

Rappelons brièvement le projet et l'argumentation d'ensemble des *Institutions Divines*. Les *Institutions Divines* représentent une défense et illustration de la *sapientia* divine : certes, l'homme est en quête de sagesse et de vérité (témoins les philosophes), mais il a cherché cette sagesse là où il ne fallait pas. La vérité est la vérité divine, que l'homme ne peut saisir par les sens et l'intelligence : pour le secourir, Dieu a eu recours à l'Incarnation du Christ, qui « (montre) aux hommes que la sagesse humaine n'a aucune valeur », et leur indique le chemin « qui conduit à la vérité et l'immortalité » [8]. Dès lors, l'argumentation principale de Lactance va consister à montrer que seul le christianisme réunit en lui les notions de religion et de sagesse (*sapientia*), auxquelles ont aspiré les païens. On constate ainsi que la bipartition religion/sagesse structure l'ensemble des *Institutions*. Les trois premiers livres des *Institutions Divines*, qui représentent la partie critique de l'œuvre, démontrent que les païens n'ont eu accès ni à la vraie *religion*, ni à la vraie *sagesse* ; à l'intérieur de cet ensemble, les deux premiers livres regardent la *religion* (i.e. *le paganisme*), le livre III la *sagesse* des païens (i.e. *la philosophie*). Les quatre derniers livres — la partie constructive de l'ouvrage — exposent comment s'accomplit dans le christianisme *l'union de la sagesse et de la religion*.

5. Au-delà de l'argument un peu facile qui consiste à remarquer la présence de définitions de la philosophie dans le passage.

6. Sur ce point, on consultera par ex. l'article de J.-C. Fredouille, *Seneca saepe noster*, dans *Présence de Sénèque*, ouvrage édité par R. Chevallier et R. Poignault, Paris, 1991, p. 127-142.

7. Notamment : J.-M. André, *Le Sénèque perdu et les polémiques de l'apologétique chrétienne*, dans *Seneca e i Cristiani*, a cura di Antonio P. Martina, Vita e Pensiero, Milano 2001 ; ou G. Mazzoli, *Sul protrettico perduto di Seneca : le 'Exhortationes'*, dans *Memorie Ist. Lombardo, classe di lettere, scienze morali e storiche*, 36, 1, 1977, p. 7-47.

8. *Institutions Divines*, I, 1, 6.

Au livre III précisément, Lactance attaque la philosophie païenne en expliquant qu'elle n'est pas la vraie *sapientia*. Pour le démontrer, il distingue à nouveau une dualité d'aspect, cette fois-ci à l'intérieur de la notion de *sapientia* païenne elle-même : la *sapientia* ou philosophie païenne se prétend à la fois science et vertu, double aspect dont la réfutation va occuper tout le livre III [9].

I. DISCUSSION DE L'ATTRIBUTION DU FRAGMENT 17 AUX *EXHORTATIONES* DE SÉNÈQUE

A. *Le contexte de cette définition complexe de la philosophie au livre III des* Institutions divines

Le livre III des *Institutions divines* se laisse aisément diviser en quatre parties :

— Un « prologue », constitué des deux premiers chapitres, et qui annonce le but de tout le livre III : montrer que les philosophes se sont trompés dans la recherche du vrai, ce qui est clairement exprimé dans une phrase programmatique du chap. 2 : *huius libri munus est philosophiam quoque ostendere quam* inanis *et* falsa *sit* [10]

— **Un premier grand ensemble de chapitres (chap. 3-16) qui représente la critique théorique des fondements génériques et des parties de la philosophie**

— Un second grand ensemble (chap. 17-24), qui porte **sur les enseignements** des écoles philosophiques particulières

— Un « épilogue » constitué des chapitres 25 à 30 ; cet épilogue revient sur la philosophie « en général » telle qu'elle avait été traitée dans les chap. 1 à 16, et son caractère conclusif est exprimé explicitement dans la première phrase du chap. 25 : *Nunc pauca nobis de philosophia in commune dicenda sunt, ut confirmata peroremus* [11].

Si l'on prend le premier grand ensemble, portant sur les parties de la philosophie (chap. 3-16), on peut schématiser le cours de l'argumentation comme suit :

9. L'importance de cette ligne argumentative, qui distingue, à l'intérieur de la *sapientia*, un côté science, et un côté vertu (donc un côté théorique et un côté pratique), apparaîtra au fur et à mesure de notre analyse.

10. Chap. 2, p. 179, l. 23-24. Le *quoque* de la phrase se réfère au propos des deux premiers livres, dans lesquels Lactance a exposé, en une démonstration serrée et polémique, la fausseté de la religion païenne. Nous considérons d'autre part cette phrase du début du livre II comme « programmatique », car elle annonce tout le livre III, qui est construit autour du thème de la recherche de la sagesse, et de son impossible découverte par les philosophes. Au livre III, cette thématique est amorcée dès le chap. 2 par l'analyse de l'étymologie du nom philo-sophie ; enfin, les deux adjectifs *inanis* et *falsa* recouvrent les deux axes de la critique de Lactance contre la philosophie, qui est à la fois « fausse » d'un point de vue théorique, et « vaine » dans sa pratique.

11. Chap. 25, p. 257, l. 3-4. Cet épilogue condense les principaux griefs développés précédemment par Lactance, et rappelle notamment celui qui structure tout le livre : que les philosophes ont cherché la vérité là où il ne le fallait pas, et de la manière qu'il ne fallait pas.

Critique des parties de la philosophie (chap. 3-16) :
— chap. 3, 4-6, 20 : critique de la physique (la philosophie est une *falsa scientia* : *aspect théorique*)
— chap. 7, 1-13, 3 : critique de l'éthique à travers un aspect fondamental : les philosophes se sont trompés sur le souverain bien
— chap. 13, 4-5 : très brève critique de la logique [12]
— **chap. 13, 6-16, 12 : conclusion d'ensemble tirée de l'examen des trois parties de la philosophie : « toute la philosophie est fausse et inutile », et de toute évidence elle n'est pas un guide et un *art* de la vie : elle n'est donc pas la *sapientia*** (mise en échec sous son *aspect pratique*)

Ainsi, les trois chapitres **13, 6-16, 12** récapitulent et concluent la première grande partie du livre III, avant la revue des philosophies particulières ; la conclusion est résumée dans une phrase du chap. 13 (p. 213, l. 11), qui fait écho au début programmatique du chap. 2 cité plus haut, par l'emploi des mêmes adjectifs pour décrire la philosophie : *apparet falsam et inanem esse philosophiam*. Dans ces trois chapitres (13-16), Lactance développe l'idée que la philosophie mise à l'épreuve de l'existence dans sa réalité et sa dureté ne saurait jouer en rien le rôle d'un guide de vie ; mais sa tactique est quelque peu différence de celle qu'il a adoptée jusqu'alors : il s'appuie en effet sur certains propos des philosophes eux-mêmes (Cicéron et Sénèque) décrivant leur pratique philosophique, pour montrer qu'ils sont contradictoires d'un côté avec d'autres déclarations de ces mêmes philosophes, de l'autre avec leur comportement, celui de Cicéron en particulier. Lactance vise en premier celui-ci et montre qu'il a eu tort de dire que la philosophie était d'utilité pratique (chap. 13, p . 213, l. 10 — chap. 14, p. 220, l. 8 [13]) ; puis la même critique est adressée à Sénèque (chap. 15, p. 220, l. 9 — 224, l. 15), avant un développement conclusif plus général sur la médiocrité de la philosophie comme « art de vie » (chap. 16, p. 224, l. 16 — p. 226, l. 12 [14]). Il est important de comprendre qu'il s'agit en fait d'une réfutation *unitaire* : Lactance (ce qui apparaît dès le début de notre passage par l'expression *eodem ductus errore*) veut faire apparaître que Cicéron et Sénèque ont fait une erreur *similaire* ; en quelque sorte, que les Académiciens et les Stoïciens se sont trompés de la même manière, comme le montre le choix des citations cicéroniennes qui étayent l'argumentation du chapitre 13 et font penser, pour la terminologie, au fragment sénéquien qui suivra ; Lactance commence ainsi par une longue citation du *De offi-*

12. L'argumentation de cet ensemble de chapitres est assez complexe : une première ligne argumentative consiste à réfuter les trois parties de la philosophie envisagées successivement ; vient s'ajouter une deuxième, qui montre que la philosophie n'est ni une science ni un apprentissage de vertu (ce sont les deux prétentions que l'auteur distingue, comme nous l'avons dit, dans la philosophie païenne). Derrière cet apparent désordre, un lien étroit unit les deux procédés argumentatifs entremêlés par Lactance : il ramène en effet la bipartition posée à l'intérieur de la *sapientia* (un côté science, un côté vertu) à la tripartition de la philosophie, de sorte que la partie physique de la philosophie représenterait le côté science et l'éthique le côté vertu — la logique ayant été très rapidement éliminée.

13. S'il évoque Lucrèce au chap. 14, c'est en fait pour attaquer indirectement Cicéron et revenir à lui.

14. On trouve, de façon significative, au début du chap. 16, p. 224, l. 19-23, une troisième occurrence de la « phrase programmatique » du chap. 2, sous cette forme : *Sapientia enim nisi in aliquo actu fuerit quo uim suam exerceat*, ***inanis*** et ***falsa*** est. La récurrence de cette phrase au chap. 2, puis au chap. 13, qui ouvre la section consacrée à la démonstration de l'inutilité pratique de la philosophique, et enfin au chap. 16, qui clôt la démonstration, manifeste la forte unité et la construction rigoureuse de tout cet ensemble.

ciis, dont la première partie illustre l'identification de la philosophie à la *scientia* ou le rapport entre philosophie et *scientia* :

> *Philosophiam nihil aliud dixisset (i.e. Cicéron) quam* studium sapientiae, *ipsam autem sapientiam* rerum diuinarum esse scientiam. [15]

Dans la deuxième partie de la citation, la philosophie est désignée comme *ratio* et *ars* :

> *Siue* ratio constantiae uirtutisque *ducitur, aut haec est* ars *aut nulla omnino, per quam eas adsequamur.* [16]

À la fin du chapitre 13, Lactance en vient à citer à nouveau Cicéron, lequel désigne la philosophie comme *guide de vie et de vertu* :

> O (uitae) philosophia dux, *inquit, o* uirtutis indagatrix expultrixque uitiorum, *quid non modo nos, sed omnino uita hominum sine te esse potuisset ? - tu* inuentrix legum, *tu* magistra morum et disciplinae *fuisti.* [17]

La même conception de la philosophie se retrouve un peu plus loin, au chapitre 14, dans des formules cicéroniennes voisines :

> *Quisnam, inquit, uituperare* uitae parentem *et hoc parricidio se inquinare audet et tam inpie ingratus esse ?* [18]

Après avoir critiqué ces déclarations de Cicéron, Lactance passe, au chapitre 15 — c'est notre texte, classé comme frg. 17 des *Exhortationes* — à Sénèque, qui se trompe lui aussi dans son éloge de la philosophie sur le plan pratique [19].

B. *Etude sémantique :* ratio, *entre système méthodique et téléologie*

Aux arguments couramment avancés en faveur de l'attribution du passage au protreptique de Sénèque [20], M. Lausberg ajoute une raison supplé-

15. Chap. 13, p. 214, l. 1-3 : « (Alors qu') il avait dit que la philosophie n'est rien d'autre que l'aspiration à la sagesse, et que la sagesse elle-même est la science des choses divines. »

16. *Ibid.*, l. 9-10 : « (...) Ou bien si l'on mène l'apprentissage méthodique de la constance et de la vertu, c'est cette technique, ou il n'en est absolument aucune, par laquelle nous pouvons les atteindre ». Ces deux premières citations, assumées par Cicéron lui-même, sont extraites du *De off.* II, 2, 5-6.

17. *Ibid.*, p. 215, l. 14-18 : « Ô guide de l'existence, philosophie, qui recherches la vérité et extermines le vice ! Que serions-nous devenus, sans toi, et non pas seulement nous-mêmes, mais toute l'existence humaine ? - c'est toi qui as inventé les lois, qui es la maîtresse de la morale et de l'éducation ». La citation est extraite de *Tusc.*, V, 2, 5 (le locuteur est Cicéron).

18. *Ibid.*, p. 217, l. 8-10 : « Quelqu'un, dit-il, ose blâmer la mère de la vie et se souiller d'un tel matricide et être ingrat de façon aussi impie ? ». La phrase est extraite de *Tusc.*, V, 2, 6 ; plus loin, Lactance attribue encore à Cicéron une définition de la philosophie du même style : *Magistram tu uirtutis aut parentem uitae uocas ?*

19. *Eodem ductus errore Seneca (quis enim ueram uiam teneret errante Cicerone ?) 'Philosophia - inquit - nihil aliud est quam* ***recta ratio uiuendi uel honeste uiuendi scientia uel ars rectae uitae agendae****. Non errabimus si dixerimus philosophiam esse* ***legem bene honesteque uiuendi****, et qui dixerit illam* ***regulam uitae****, suum illi reddidit.'*

20. Il s'agit, rappelons-le, du rapprochement de cette citation avec d'autres citations, cette fois explicites, des *Exhortationes* faites par Lactance au livre III, et de la cohérence de ce passage avec un écrit protreptique dans la mesure où il exprime une définition élogieuse de la philosophie. L'éloge de la philosophie était en effet un *topos* du protreptique.

mentaire ; selon elle, le sens de la formule reflèterait l'aspect essentiel de la philosophie de Sénèque : une philosophie pratique, toute orientée vers l'éthique. Dans cette perspective, le rôle du protreptique qui appelle à un véritable engagement de vie est primordial [21]. Bien que notre analyse repose, comme celle de M. Lausberg, sur l'analyse du réseau sémantique *ratio*, *scientia*, *ars*, *lex*, etc., ce sont des aspects différents de la formule — toujours en regard du genre du protreptique — que nous allons mettre en valeur.

1. *La philosophie comme système méthodique*

L'utilisation de ces formules par Sénèque appelle plusieurs remarques.

D'après la syntaxe du passage rapporté par Lactance, Sénèque semble regrouper les définitions de la philosophie sous son aspect pratique en deux séries :

— *recta ratio uiuendi*
— *honeste uiuendi scientia*
— *ars rectae uitae agendae*

Cette première série est suivie immédiatement d'une deuxième :

— *lex bene honesteque uiuendi*
— *regula uitae*

Bien que l'on puisse distinguer deux séries, cependant, ces différentes expressions fonctionnent ensemble, en réseau sémantique et définissent par synergie la philosophie comme « système méthodique » [22] ; si nous avons privilégié la première formule *recta ratio uiuendi* dans le cadre de cet article, c'est simplement parce que celle-ci est elle-même composée de trois éléments particulièrement représentatifs pour notre propos : *ratio* (que nous avons traduit par méthode), *recta* (qui évoque l'idée de critère), et l'existence (*uiuendi*) comme champ de cette *ratio*. L'assemblage de cinq expressions dans notre texte reflète une habitude chère à Sénèque de proposer plusieurs formulations lorsqu'il donne une définition, mais c'est aussi un moyen de traduction en latin de termes grecs abstraits, en l'occurrence *τέχνη* [23] : le texte offrirait un exemple typique d'accumulation de

21. Voir les analyses de P. Hadot (notamment dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995), qui a mis l'accent sur l'aspect pratique et vécu de la philosophie ancienne (cette perspective étroitement pratique des *Exhortationes* a toutefois été remise en cause au profit de l'importance de la théologie qui s'exprimerait dans cet ouvrage).

22. J.-M. André, dans *Le Sénèque perdu et les polémiques de l'apologétique chrétienne*, art. cit., p., 143, n. 90, voit un système d'opposition entre la *sapientia* ou l'*ars uitae* d'un côté, et la *scientia* — la « connaissance » — et la *ratio* de l'autre ; il rappelle que *la ratio* est identifiée à l'*honestum* dans la lettre 76, 11, et désignée comme faculté d'origine divine dans la lettre 92, 27. Selon lui, *scientia* et *ratio* seraient plus proches de la *sophia* (théorique) grecque : notre analyse montre plutôt que l'ambivalence entre théorie et pratique est présente dans l'ensemble des formules, sans que chacun des deux aspects soit assumé par l'une des expressions en particulier.

23. Sur ce point nous renvoyons aux analyses de R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon, L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, 1957, p. 196-205.

termes latins abstraits au singulier, tautologiques, pour traduire un seul concept grec (intraduisible comme tel en latin). Le même phénomène d'accumulation s'observerait, dans ce passage, également au niveau des adverbes *bene honesteque*, combinaison dont on peut supposer qu'elle traduit *εὖ* en grec. D'autre part, comme l'a fait remarquer R. Poncelet à propos de Cicéron [24], l'accumulation de termes abstraits latins au singulier sert aussi à « faire passer » en latin l'emploi inaccoutumé, au singulier, de chacun de ces termes.

L'accumulation des substantifs figurant dans le passage cité des *Institutions divines* est elle-même facilitée par un usage fréquent dans la langue latine, auquel se conforme ici Sénèque, et qui met en relation étroite *ratio* avec *ars* en premier lieu, mais aussi avec *scientia*, *lex*, *regula* : sur les associations de ces termes, nous renvoyons à l'ouvrage d'E. Gavoille : *Ars, étude sémantique de Plaute à Cicéron*, Bibliothèque d'études classiques, Peeters, 2000, et à un moindre titre à celui de C. Nicolas : *Utraque lingua, Le calque sémantique : domaine gréco-latin*, Bibliothèque d'études classiques, 1996 [25]. On trouve avant Cicéron *ratio* comme synonyme d'*ars* dans le domaine de l'action (au pluriel au sens de règles de vie), mais c'est avec Cicéron que *ratio* et *ars* prennent le sens de « théorie », « système d'un art », et peuvent fonctionner en couple. Comme dans la formule de Sénèque, Cicéron associe fréquemment plusieurs termes pour forger une définition ; il se pourrait alors qu'en disant que Sénèque s'exprime dans la lignée de Cicéron (*eodem ductus errore*), dont il vient de rapporter les propos aux chapitres 13 et 14, Lactance fasse — pour une part — allusion à une identité au niveau des tournures d'expression. Nous donnerons quelques exemples de cette pratique cicéronienne consistant à combiner différents termes de façon plus ou moins synonymique, dans des formules concernant précisément la philosophie :

De Fin., I, 12, 42 : le locuteur est Torquatus qui, se faisant l'avocat des Epicuriens, définit la philosophie au moyen d'un parallèle entre l'art du pilote et celui de la sagesse :

> *Gubernatoris ars, quia* bene nauigandi rationem *habet, utilitate, non arte laudatur, sic sapientia, quae* ars uiuendi putanda *est, non expeteretur, si nihil efficeret.* [26]

On pense aussi au passage du préambule du deuxième livre du *De Off.*, II, 2, 6, dont certains termes ont été cités par Lactance, on l'a vu plus haut, au chapitre 13 [27] :

> *Siue* ratio *constantiae uirtutisque ducitur, aut haec* ars *est aut nulla omnino, per quam eas adsequamur. Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate*

24. *Ibid.*

25. Les analyses sur *ratio* se trouvent p. 139-153 de cet ouvrage.

26. « Dans l'art du pilote, ce qui donne du prix à la possession d'une méthode pour bien naviguer, c'est son utilité et non pas l'art lui-même. Il en est de même pour la sagesse, laquelle doit être considérée comme l'art de la vie : on ne la rechercherait pas, si elle ne produisait pas de résultats. »

27. *Op. cit.*, III, 13, 11, p. 214.

loquentium atque in maximis rebus errantium. Si autem est aliqua disciplina uirtutis, ubi ea quaeretur, cum ab isto discendi genere discesseris ? [28]

Cette dernière définition, la plus complète et la plus pertinente, illustre conjointement l'idée de *ratio* et celle d'*ars*, et elle est d'autant plus importante qu'elle exprime le jugement de Cicéron sur la philosophie le plus largement commenté — et contredit — au livre III par Lactance, qui semble lui accorder une signification majeure [29].

Le passage attribué à Sénèque doit d'autre part être analysé à la lumière de l'analogie entre la philosophie et une méthode ou une technique. Pour que la philosophie soit méthode, la présence d'un critère qui dirige cette méthode est en effet nécessaire : le substantif *regula*, et aussi l'adjectif *recta* qui accompagne *ratio*, attestent ici un tel critère. Par ailleurs, comme l'ont montré les analyses très complètes de M. Isnardi Parente sur la notion de *τέχνη* dans l'Antiquité [30], les concepts d'*ars* ou de *ratio* ne supposent pas de séparation entre un aspect théorique, et un aspect pratique (l'aspect de l'activité) mais les deux sont associés, autour de l'idée de critère notamment, qui permet l'adéquation d'une pratique à la théorie.

Enfin, à l'intérieur de l'identification — courante dans l'Antiquité — de la philosophie avec un art ou une méthode, l'analogie se resserre ici clairement sur une méthode ou un art spécifiques : la philosophie comme art ou méthode de vie (*ratio* ***uiuendi***). On trouve souvent chez Sénèque — qui par là est dans la ligne de pensée de la plupart des Stoïciens [31] — des références à la philosophie comme art de vie [32]. Ce n'est pas ici le lieu de développer la question de l'identification de la philosophie à une technique, ou art de vie ; il serait simplificateur et erroné, en effet, de parler de conception unifiée de la philosophie comme art de vie, car cette image présente des variations importantes, ne serait-ce qu'entre Cicéron et Sénèque, à propos de l'objet de la philosophie. Mais le point commun fondamental, qui arrête notre attention, est la conformité, dans une telle conception, de la conduite avec des règles fixées, comme on le voit dans le fragment *SVF* III, 214 (= *Anecdota Graeca* Paris. ed. Cramer Vol. I p. 171) : « La vertu en effet est un art (τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή) et tout art est un système de principes théoriques consolidés par l'exercice (σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων) [33] ».

28. « (...) Ou bien si l'on mène l'apprentissage méthodique de la constance et de la vertu, c'est cette technique, ou il n'en est absolument aucune, par laquelle nous pouvons les atteindre. Dire qu'il n'est aucune technique des plus grands problèmes, alors qu'il n'est aucun des plus petits sans sa technique, c'est le fait d'hommes qui parlent avec trop peu de réflexion et qui s'égarent sur les plus grands problèmes. Or, s'il est quelque école de vertu, où la cherchera-t-on quand on se sera éloigné de ce genre d'enseignement ? »

29. Nous y reviendrons dans la seconde partie de l'article.

30. *Techne : Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, 1966.

31. Les textes stoïciens canoniques figurent dans les *SVF*, notamment en III, 516 (= Sextus, *Adu. math.* XI 200) : « le sage possède l'art de vivre (*τέχνην περὶ τὸν βίον*) ».

32. *Epist.*, 90, 27 ; 95, 7-8 ; 117, 12.

33. La citation complète développe très précisément les fondements de l'analogie entre la philosophie et un art, ou encore la vertu et un art : « Aristote croit que les hommes le deviennent (*i. e.* bons ou méchants) par nature, par l'habitude ou grâce à la raison. Les Stoïciens ont la même opinion. La vertu en effet est un art (*τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή*) *et* tout art est un système de principes théoriques consolidés par l'exercice (*σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων*). La raison est cohérente avec les principes

Chez Sénèque, la *Lettre* 95 est très importante, qui indique clairement que la philosophie comme art de vie ne doit pas se contenter de *praecepta*, mais se guider aussi sur des *decreta* universels, *scita*, *placita*, etc., en somme des principes quasi scientifiques, comme il est souligné au § 10 : « La philosophie est à la fois spéculative et active : elle contemple et agit tout ensemble ». Les formules sénéquiennes citées par Lactance se font donc l'écho de la particularité de la philosophie ancienne, qui est de ne pas dissocier d'un côté le discours philosophique professé, de l'autre la conduite de vie individuelle, mais de concevoir le discours philosophique comme ce qui nourrit un mode de vie, un engagement de toute la personne. L'adéquation de la pratique avec la règle devrait donc être inhérente, par définition, à la *recta ratio uiuendi* : pour réfuter l'idée que la philosophie soit guide de l'existence, le recours au modèle technique, qui requiert et sous-entend cette adéquation, apparaît donc bien commode pour Lactance. La formule sénéquienne dans sa sémantique même et les échos qu'elle suscite dans l'esprit du lecteur sera donc un outil argumentatif et démonstratif efficace pour stigmatiser en particulier l'incohérence entre les *uerba* et les *facta* des philosophes.

2. *L'orientation téléologique de la formule : rapprochement de* ratio *et de* uia

Nous suggérons enfin que derrière *recta ratio*, il ne faut pas seulement entendre la philosophie comme « système méthodique », mais aussi le *parcours*, la représentation formelle de la philosophie construite autour de l'idée d'un objet à atteindre — en l'occurrence le bien suprême, le bonheur, ou encore la vérité si l'on se place dans une perspective gnoséologique. Pour cela, nous faisons intervenir ici un deuxième réseau sémantique, autour des termes *uia* et *iter*, avec lequel fonctionne la série des formules sénéquiennes du livre III [34].

Le rapprochement sémantique que nous opérons entre *ratio/ars* et le champ lexical de *uia* est légitimé par toute une série d'expressions qui associent *ratio* et *uia* en binôme, et qui traduisent là aussi souvent, en combinaison, le terme grec *τέχνη* [35]. Dans ces « binômes », chacun des éléments apporte une idée ou une image ; mais le sens, au départ, est dévolu au groupe. Ainsi, on peut traduire le couple *ratio ac uia* par « méthode » (mentale) qui permet de réaliser un but ; dans ce binôme, *ratio* indique que cette route est route « de l'esprit », *uia* l'idée de moyen, de chemin [36]. Parmi les très nombreux exemples de telles combinaisons dans

théoriques, tandis que l'habitude se consolide avec l'exercice. En outre, par nature, nous sommes tous nés pour la vertu, et pour la même raison nous éprouvons des répulsions (...). » Rappelons que, pour les Stoïciens, la vertu est ce à quoi conduit la philosophie comme méthode, ou bien la pratique même de la philosophie.

34. L'analyse de ce deuxième aspect représente donc un complément par rapport à la perspective de M. Lausberg.

35. Pour établir les liens entre les deux termes, nous nous sommes servie, là encore, de l'ouvrage d'E. Gavoille, (surtout le chap. IX), qui intègre *uia* dans le même réseau sémantique qu'*ars* et *ratio*, avec toutefois quelques nuances que nous reproduisons.

36. Dans ce binôme, *ratio* introduit l'idée de rationalité, comme lorsqu'elle est couplée avec *ars*.

la langue latine, nous avons choisi les suivants, qui se trouvent tous chez Cicéron :

— *ratio* et *uia* couplés : *in omnibus quae* ratione *docentur et* uia [37]
— *ars* et *uia* en combinaison avec un sens tout à fait équivalent : *si* uia *ulla nisi ab hac* arte *traditur aut argumentorum aut sententiarum aut denique discriptionis atque ordinis, fateamur aut hoc (...)* [38]
— le rapprochement le plus pertinent entre *uia* et *ratio* figure au début des *Tusculanes*, passage essentiel puisque c'est un *proemium*, et que Cicéron y donne une définition de la philosophie : *Cum omnium artium, quae* ad rectam uiuendi uiam *pertinerent*, ratio et disciplina studio sapientiae, *quae philosophia dicitur, contineretur.* [39]

C. Nicolas, pour sa part, fait remarquer à très juste titre que le couple *ratio/uia* pourrait être une traduction de la *μέθοδος* grecque, où *uia* croiserait *ὁδός* [40]. Dans l'expression latine, qui s'emploie communément au sens de « procédé », « méthode », résonnerait peut-être encore, comme dans *μέθ-οδος*, le sens propre ou l'étymologie : le chemin parcouru et vécu vers le but suprême. Nous voyons donc apparaître trois combinaisons de couples (le premier, *ars et ratio*, a été examiné plus haut), dans lesquels *ars* ajoute, à partir de Cicéron, l'idée de scientificité, de discipline (nous serions donc sur le versant objectif de la notion). Le substantif *uia* ferait intervenir un versant plus subjectif, l'idée de conduite de vie orientée vers un terme, voire la perfection de soi.

Le rapprochement dans la pratique même de la langue de *ratio/ars* avec *uia* est un argument — d'ordre linguistique — pour justifier l'ouverture de *ratio* au champ sémantique du parcours. Mais notre justification fondamentale réside dans le texte même des *Institutions*, où Lactance emploie le terme *uia* à des moments-clefs, pour attaquer les fondements de la philosophie païenne, au même titre qu'il utilise les formules sénéquiennes comme des arguments-pivots, sous prétexte qu'elles concentrent en elles toutes les erreurs des philosophes.

L'image de la *uia*, associée au champ lexical de la rectitude, est ainsi présente, sous la formulation *iter*, juste après dans le texte de Lactance, au moment même où il commence à critiquer Sénèque :

> *Quid potest esse tam falsum quam* ***regulam uitae*** *philosophiam nominari, in qua diuersitas praeceptorum* ***rectum iter*** *impediat et turbet.* [41]

Ce passage est essentiel car il représente la première attaque précise de Lactance contre les formules de Sénèque qu'il vient de citer. Il déclare ainsi

37. *Or.* 116 : « Dans toutes les questions qui s'enseignent rationnellement et méthodiquement (...) »
38. *De orat.*, II, 9, 36 : « S'il est, en dehors de l'art oratoire, une méthode pour trouver les idées et les arguments, bref, pour tout disposer et ordonner dans le discours, avouons alors (...) »
39. *Tusc.*, I, 1, 1 : « Comme la théorie et l'enseignement de toutes les sciences qui ont pour objet la droite conduite de la vie reposent sur l'étude de la sagesse qui est appelée philosophie (...) »
40. *Op. cit.*, p. 146-147.
41. *ID* III,15, p. 220 (*CSEL*), l. 10 sqq. : « Que pourrait-il y avoir d'aussi faux qu'appeler la philosophie règle de vie, si la diversité de ses principes rend impraticable et obscur *le droit chemin*. »

que la *ratio* ou la *regula* philosophique mises en avant par le philosophe stoïcien n'est en rien un *rectum iter*. Et la façon dont il s'exprime laisse penser qu'il établit une *équivalence sémantique* entre le terme *regula* et celui d'*iter*. Simplement, l'image du chemin insiste sans doute plus que les autres sur la nature foncièrement téléologique de la philosophie, parcours rationnel entièrement tendu vers la fin suprême de l'homme.

Un autre passage du livre III est très important pour fixer la problématique de la *uia* chez Lactance et son utilisation stratégique dans la critique de la philosophie païenne ; il s'agit du début du chapitre 2, qui, avec le premier chapitre, introduit à la polémique et fixe les termes du débat [42] :

> *Philosophia est, ut nomen indicat ipsique definiunt,* ***studium sapientiae****. Unde igitur probem philosophiam non esse sapientiam quam ex ipsius nominis significatione ? Qui enim sapientiae studet, utique nondum sapit, sed ut sapere possit studet. (...) Si ergo philosophia sapientiam quaerit,* ***nec ipsa sapientia est****, quia necesse est aliut esse quod quaerit, aliut quod quaeritur,* ***nec quaesitio ipsa recta est****, quia* ***nihil potest inuenire****. Ego uero ne studiosos quidem sapientiae philosophos esse concesserim, quia illo studio ad sapientiam* ***non peruenitur****. Nam si facultas inueniendae ueritatis huic studio subiaceret,* ***si esset id studium tamquam iter ad sapientiam****, aliquando esset inuenta. (...) Non ergo sapientiae student qui philosophantur, sed ipsi studere se putant, quia illut quod quaerunt ubi aut quale sit nesciunt. Siue igitur sapientiae student siue non student, sapientes non sunt, quia numquam reperiri potest quod aut non recte quaeritur aut omnino non quaeritur. (Videamus tamen id ipsum, possitne hoc studio reperiri aliquid an nihil.)* [43]

Lactance commence par recourir à l'argument étymologique souvent employé contre la philosophie, qui consiste à dire que si la philosophie est désir de sagesse — *studium sapientiae* —, elle n'est pas encore, donc pas du tout la sagesse — *nec ipsa sapientia est* —, et qu'elle n'est pas non plus une recherche juste — *nec quaesitio ipsa recta est* —. Dans ce texte, il met très clairement en relation l'image de la philosophie comme tension, *studium*, ou encore *quaesitio*, avec l'idée du cheminement, *iter*, qui apparaît ici comme un cheminement sans terme.

Le rapprochement du chap. 15 avec ce passage du chap. 2 est primordial pour notre propos, et nous y reviendrons dans la seconde partie de l'article. Il permet en effet de comprendre que les réseaux sémantiques *ratio*, *scien-*

42. III, 2, p. 180, l. 7 — p. 181, l. 11.

43. « La philosophie, selon la signification du nom et la définition des philosophes eux-mêmes, est aspiration à la sagesse. Comment pourrais-je donc démontrer que la philosophie n'est pas la sagesse plus facilement qu'en considérant le sens du nom lui-même ? Qui en effet aspire à la sagesse n'est encore en aucun cas un sage, mais aspire à le devenir (...). Si la philosophie recherche la sagesse, alors elle n'est pas elle-même la sagesse, car une chose est ce qui recherche, une autre est ce qui est recherché ; elle n'est pas non plus une recherche correcte, parce qu'elle ne peut rien trouver. Assurément, je ne concéderais pas non plus que les philosophes sont amants de la sagesse, parce qu'un tel amour ne permet pas de parvenir à la sagesse. En effet, si la possibilité de découvrir la vérité était en relation avec cet amour, si cet amour **était comme un chemin qui conduit à la sagesse**, une bonne fois pour toutes, celle-ci aurait été découverte. (...) Donc ceux qui philosophent n'aspirent pas à la sagesse, mais croient y aspirer, parce qu'ils ignorent où est, ou en quoi consiste ce qu'ils cherchent. Voyons pourtant si une telle entreprise permet ou non de parvenir à quelque résultat. »

tia, *ars* d'une part et *iter* et *uia* de l'autre, que Lactance associe, comme on l'a vu, dans sa réfutation de Sénèque [44], fonctionnent ensemble pour exprimer en même temps les idées de système et de parcours.

Au terme de l'analyse sémantique menée en ces pages, apparaissent trois aspects de la formule qui argumentent en faveur de son attribution aux *Exhortationes*.

Le premier regarde le caractère enseignable de la philosophie : en définissant celle-ci comme *ratio* et comme *ars* dans son protreptique, Sénèque rendrait d'emblée légitimes l'écriture et l'usage mêmes de ce protreptique. On sait en effet que, pour certains Stoïciens, c'est la conception de la philosophie et de la vertu (qui est l'exercice de la philosophie) comme un art, donc comme quelque chose qui s'enseigne, qui rend possible et utile l'usage du protreptique à la philosophie [45], alors que dans la philosophie socratique — preuve en est l'*Euthydème* de Platon — la possibilité même que la philosophie puisse s'enseigner, et que le protreptique débouche donc sur une suite doctrinale, est constamment l'objet d'un questionnement paradoxal.

Le deuxième élément qui rend la définition de Sénèque particulièrement opératoire dans un protreptique est inclus dans la définition de la philosophie comme un art : derrière cette assimilation de la philosophie à un art en général, il faut lire en effet l'analogie plus spécifique, fréquente dans le stoïcisme et dans toute la philosophie hellénistique, entre la philosophie et la *médecine*. Si la philosophie est thérapie (de l'âme), c'est parce que sa finalité qui, formellement, est de rendre l'homme heureux, s'accomplit selon la nature. Pour les Stoïciens, *la perfection est la vertu*, qui consiste à conformer sa propre nature, raisonnable, avec la nature du Tout (idée foncièrement téléologique) [46]. Dans cette conception, la philosophie comme *ratio uitae* ou *ars uitae* est envisagée non du côté du philosophe de profession, comme un *cursus professionnel*, mais dans la relation que le philosophe entretient avec celui auquel il s'adresse (on pensera au destinataire de Sénèque, Lucilius). Comme le « patient » de la médecine, l'élève doit être « préparé » par l'exhortation précisément à recevoir la « cure » philosophique.

Enfin, dans les expressions utilisées par Sénèque, nous avons également montré la présence du parcours de vie guidé par la philosophie, et de la tension vers le bien suprême, deux images justifiant elles aussi l'usage

44. *ID* III, 15, p. 220, l. 10-11 : cf. plus haut dans cet article.

45. Cf. DL VII 91 : « Qu'elle puisse s'enseigner — je parle de la vertu —, Chrysippe l'affirme également, ainsi que Cléanthe, Posidonius dans ses *Protreptiques*, et Hécaton. Il est d'autre part évident qu'elle s'enseigne du fait que de mauvais, l'on devient bon. »

46. Cela peut s'exprimer encore en termes de « santé » : ainsi la maladie de l'individu est-elle considérée comme partie intégrante de la santé du « Tout » qui la dépasse ; elle est utile au Tout, cf. par ex. Sénèque, *Epist*. 74, 20 : « Cela même qui paraît nous nuire tend à la conservation du Tout et compte parmi les événements qui assurent la marche du monde et l'accomplissement de son office ». Dans le cadre de la pratique médicale, le discours protreptique professé par le médecin était d'importance primordiale, car il devait convaincre le patient à se soumettre à des soins généralement douloureux. Sur ce point, nous renvoyons à l'analogie du médecin et du philosophe que l'on trouve chez Stobée, *Anthologie*, II, chap. VII, p. 39-41, et à notre commentaire *ad loc.* dans l'art. cit. de la *RÉG*, p. 598 sqq. ; cf. aussi, pour le contexte proprement stoïcien, A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf, Fribourg, 1993, p. 91-106 : « Santé de l'âme et santé de l'individu : Marc-Aurèle, V, 8 »

d'un protreptique. La plupart des protreptiques — et les discours socratiques de l'*Euthydème* en premier — commençaient par ce qui est devenu un lieu commun, « tous les hommes veulent être heureux », suivie d'une déduction : cela n'est possible qu'en philosophant. Ici prend tout son sens la célèbre définition nominale de la philosophie comme *studium sapientiae*, rapportée par Lactance [47]. Cette définition qui décompose le terme philo-sophie en ses deux éléments est en effet très souvent utilisée par les philosophes auteurs d'exhortation, comme un stimulant initial, propre à attirer le public à une pratique présentée *littéralement* comme un moyen terme ou une tension vers un objet qui la dépasse (la *sophia*). Cet objet demande de lui-même, par une sorte d'évidence interne et suprêmement impérative, qu'on se mette sur la voie de la philosophie [48]. Comme nous allons le voir, Lactance réutilisera cette définition pour montrer au contraire que la philosophie des païens n'est qu'une aspiration vaine.

C. Les arguments de l'intertextualité

À ces arguments « internes » en faveur de l'attribution, l'on peut ajouter un argument « externe » qui s'appuie sur l'intertextualité : nous nous contenterons ici simplement d'esquisser quelques rapprochements avec l'*Hortensius* — le protreptique cicéronien aujourd'hui perdu, dont Lactance, entre autres auteurs, nous a aussi conservé des fragments [49] — à travers, notamment, les échos transmis par le *Contra Academicos* de saint Augustin. Nous pensons tout d'abord au fragment 64 de l'*Hortensius* dans l'édition d'A. Grilli :

> *Habet enim ipsa* (c'est-à-dire la nature) *certam et definitam uiam, et ex ea multis uitiis et* ***erroribus deprauata deducitur***. [50]

Et au texte du *De officiis*, II, 2, 6 déjà évoqué et traduit plus haut dans cet article :

> *Siue ratio constantiae uirtutisque ducitur, aut haec ars est aut nulla omnino, per quam eas adsequamur. Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate*

47. La tradition littéraire rapporte cette étymologie à Pythagore, qui serait le premier à s'être défini « philosophe ».

48. Toute la démonstration protreptique — ou, plus exactement, la tentative de démonstration — de Socrate, dans l'*Euthydème*, repose sur le postulat initial « nous voulons tous être heureux (278e) » ; Socrate en déduit la nécessité de la philo-sophie, entendue elle-même comme poursuite d'une science ou d'une sagesse. Dans ce dialogue, le jeu étymologique « philo-sophie », traduit en latin par *studium sapientiae*, structure donc l'ensemble des discours socratiques et légitime le recours même au protreptique comme discours de commencement, de tension, vers un objectif ultérieurement réalisable (c'est-à-dire la sagesse).

49. Les frg 52, 54 et 55 Grilli de l'*Hortensius* correspondent en effet respectivement à *ID* III, 16, 12, III,16, 9 et III, 16, 5 ; en dehors du livre III, on trouve aussi les frg. 47 et 21, qui correspondent à *ID* I, 7, 4 et VI, 2, 15.

50. « Elle possède en effet un chemin sûr et tout tracé ; mais des vices et des erreurs en grand nombre l'en écartent après l'avoir corrompue. » Dans ce fragment, cité par le grammairien Nonius, se retrouve l'image de la *uia*, de la philosophie comme parcours. Dans la phrase, nous interprétons *ipsa* comme se référant à la nature : si on lit la phrase ainsi, alors la vie de l'homme apparaît comme un chemin qui, dans l'idéal, suivrait la nature, mais qui, dans les faits, doit être guidé par la philosophie.

loquentium atque in maximis rebus errantium. Si autem est aliqua disciplina uirtutis, ubi ea quaeretur, cum ab isto discendi genere discesseris ? [51]

L'extrait du *De officiis* n'a pas été intégré par tous les éditeurs parmi les fragments de l'*Hortensius* : il figure toutefois explicitement dans l'édition d'A. Grilli, qui le classe comme fragment 94 [52]. Ces deux passages cicéroniens sont très proches de définitions de la sagesse que l'on rencontre dans le *Contra Academicos* : dans ce dialogue, l'une des premières œuvres de saint Augustin, les interlocuteurs évaluent la philosophie académicienne essentiellement réduite à un scepticisme, et discutent de la question de savoir si l'on peut accepter et vivre une philosophie qui n'atteint jamais la vérité. À la fin du premier livre du *Contra Academicos* apparaissent trois définitions successives de la sagesse. La première est donnée par Trygetius :

Hic Trygetius : Dasne, inquit, sapientiam rectam uiam esse uitae *?* [53]

La deuxième est une rectification de la première :

Sapientia est uia recta, quae ad ueritatem ducat [54].

Enfin, Augustin vole au secours de ses amis et propose une troisième et dernière définition :

Sapientiam esse rerum humanarum diuinarumque scientiam [55].

La première définition du *Contra Academicos* (la deuxième en étant une variante) rappelle le fragment 64 de l'*Hortensius*, quant à la troisième, elle est tout à fait semblable à celle qui figure chez Cicéron dans le texte du *De officiis* (II, 2, 5), intégrée par certains éditeurs aux fragments du protreptique cicéronien [56] ; or les dialogues de Cassiciacum, écrits à une époque où Augustin est encore tout imprégné de philosophie, notamment cicéronienne, abondent en références à l'*Hortensius* : nous pouvons alors

51. Ce passage est précédé, dans l'ouvrage de Cicéron, de deux autres définitions très importantes, dont la première, qui est la définition reposant sur l'étymologie, est également citée par Lactance au début du chap. 2 du livre III, dans le passage que nous avons analysé plus haut et qui fixe les termes de la polémique anti-philosophique : *Nec quidquam aliud est φιλοσοφία, si interpretari uelis, praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est,* ***rerum diuinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia***.

52. *M. Tulli Ciceronis Hortensius, edidit commentario instruxit Albertus Grilli*, Cisalpino, Varese-Milano, 1962, p. 46 : A. Grilli fait un parallèle avec le texte du *Contra Academicos* que nous allons examiner juste après. M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Les Belles Lettres, Paris, 1958, se contente de faire allusion à ce texte dans son commentaire, p. 132 et 161. L. Straume-Zimmermann, *Ciceros Hortensius*, Herbert Lang, Bernn Peter Lang, Frankfurt/M, 1976, édite comme fragment 6 tout le texte de Cic. *De off.*, II, 1-8, sans préciser ce qui pouvait figurer effectivement et littéralement dans l'*Hortensius*. Des preuves très convaincantes pour l'attribution de la formule du *De off.* (et aussi de la définition, similaire, du *Contra Academicos*) ont été apportées par G. Madec (*L'*Hortensius *de Cicéron dans les livres XIII-XIV du* De Trinitate, *Revue des Études Augustiniennes*, 15, 1969, 167-173). A.-R. Dyck, *A Commentary on Cicero*, De officiis, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, s'est en revanche élevé contre cette attribution à l'*Hortensius* qu'il trouve injustifiée (p. 366-67).

53. *Contra Academicos*, I, 5, 13 : « Alors Trygetius demanda : 'Admets-tu que la sagesse soit le droit chemin de la vie ?' »

54. *Ibid.*, I, 5, 14 : « La sagesse est le droit chemin qui mène à la vérité »

55. *Ibid.*, I, 6, 16 : « la sagesse est la science des choses divines et humaines. »

56. C'est le frg. 94 Grilli.

supposer que saint Augustin, lorsqu'il s'essaie dans ce dialogue à définir la sagesse, a fait une fois de plus un emprunt au protreptique cicéronien, comme il le fait ailleurs au cours du dialogue.

Ces rapprochements nous amènent à trois remarques :

— Les deux citations de l'*Hortensius*, et surtout la deuxième, rappellent de près celle de Sénèque chez Lactance : en plus des définitions essentielles de la philosophie, parmi lesquelles celle de *studium sapientiae* [57], nous rencontrons les concepts d'*ars*, *ratio*, *disciplina* mis en jeu par le philosophe stoïcien. La présence de la deuxième citation cicéronienne au chapitre 13 du livre III des *Institutions* [58], et surtout sa réfutation, comme avant-goût des définitions de Sénèque, nous semblent alors être la marque d'une cohérence chez Lactance dans l'utilisation de ses sources, et un indice qu'il citerait successivement deux protreptiques latins (d'abord l'*Hortensius* aux chap. 13 et 14 du livre III, puis les *Exhortationes* au chap. 15).
— On pourrait aller plus loin en suggérant que la phrase introductive du chapitre 15, *eodem ductus errore Seneca*, ferait allusion à une utilisation par Sénèque du protreptique de Cicéron précisément dans les *Exhortationes*, une influence cicéronienne qui viendrait s'adjoindre aux accents proprement stoïciens que nous avons relevés plus haut [59]. Ce qui conforterait notre hypothèse selon laquelle Sénèque, en forgeant sa propre définition de la philosophie, avait à l'esprit l'*Hortensius*.
— L'intérêt de ces rapprochements dépasse toutefois les questions de reconstruction des textes : au-delà des échos de mots, c'est l'utilisation parallèle de *topoi* protreptiques apparentés par Augustin et Lactance qui a guidé notre analyse. Ces deux auteurs utilisent, dans leurs œuvres respectives, le même type de représentation de la philosophie pour mettre en avant des reproches similaires, notamment contre l'aspect *aporétique* et *inconclusif* de la philosophie païenne. Or il n'est pas insignifiant que l'un comme l'autre parlent de la philosophie païenne en réutilisant des formules provenant sans doute de protreptiques latins à la philosophie. C'est cet aspect de la critique de Lactance, sa stratégie, que nous allons à présent éclairer [60].

57. Elle n'est pas évoquée comme telle dans le passage attribué par Lactance à Sénèque, mais réutilisée par Lactance, on l'a vu, en ouverture du chapitre 2.

58. *Op. cit.*, III, 13, 10-12, p. 214.

59. Au-delà du cadre très restreint de cette étude, se posent bien évidemment deux plus vastes questions : le rapport entre l'*Hortensius* et les *Exhortations* dans l'utilisation primordiale qu'en fait Lactance dans les *ID* d'une part, l'influence de l'*Hortensius* sur Sénèque de l'autre.

60. Nous sommes convaincue de l'intérêt qu'il y a à rapprocher les formules du *Contra Academicos* du fragment de Sénèque, ce qui, du reste, a déjà été fait par D. Ohlmann dans la dissertation qu'il a consacrée aux dialogues de Cassiciacum (*De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, Diss. Strassburg, 1897, p. 49.) et par K. Schlapbach, dans son édition récente du Livre I du *Contra Academicos (Augustin Contra Academicos, Buch 1, Einleitung und Kommentar*, Berlin-New York, 2003). K. Schlapbach insiste elle aussi sur l'identification, évidente dans le contexte augustinien, de la *sapientia* comme *recta uia*, avec l'idée de méthode (*ars* et *ratio*) ; elle rappelle l'origine stoïcienne de ces concepts, et cite à ce propos notre texte de Lactance (p. 132-133, « 1, 13-1, 15 : Weisheit als Weg »). Le rapprochement des deux auteurs se justifie parce que leurs stratégies apologétiques - et protreptiques - respectives reposent sur un rapport étroit avec la philosophie païenne ; c'est ce qu'a bien analysé I. Bochet dans *Non aliam esse philosophiam (…)*, dans *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, *op. cit.*, p. 333-353. Dans cet article, I. Bochet envisage surtout le *De uera religione* d'Augustin, et retient de cet ouvrage une image qui nous intéresse particulièrement : l'image de la *uia* vers le bonheur, à laquelle les deux apologistes prétendent donner accès, grâce à la sagesse *chrétienne* (art.cit., p. 337-340).

II. LA STRATÉGIE CRITIQUE DE LACTANCE

L'emploi massif de citations des *Exhortationes* de Sénèque dans le livre III, qui porte sur la *falsa sapientia*, n'est pas fortuit, et s'il est dû peut-être en partie à une commodité — les protreptiques étant des « mines » de définitions et d'éloges de la philosophie auxquels Lactance pouvait aisément emprunter —, l'explication n'est pas suffisante : derrière la réutilisation, il faut déceler plutôt une stratégie argumentative dont nous allons expliciter les différents aspects.

A. *Reconstruction schématique de la réfutation*

Avant d'aborder (aux chap. 17-24) la réfutation des systèmes philosophiques et de leurs représentants, Lactance consacre la fin de la première grande partie du livre III (chap. 13, 6-17), nous l'avons dit, à des accusations assez générales contre la philosophie : il conteste l'utilité pratique de celle-ci et sa prétendue ancienneté [61], et au chapitre 15 il s'emploie essentiellement à réfuter les expressions de Sénèque que nous avons analysées ; mais ce qui est remarquable, c'est que ce chapitre 15 comporte *en même temps* les accusations sans doute les plus fondamentales de Lactance contre les philosophes païens, dont nous essaierons de voir le lien avec celles, plus spécifiques, contre Sénèque. C'est donc essentiellement ce chapitre (chap. 15) du livre III des *Institutions* que nous allons prendre en considération, pour sa critique spécifique contre Sénèque, et sa critique générale contre toute la philosophie. Il se présente comme suit :

— 15, p. 220, l. 1-7 : citation des définitions de la philosophie par Sénèque (**fragment 17** des *Exhortationes*)

La citation elle-même est immédiatement suivie d'une critique scandée en différents moments :

— 15, p. 220, l. 7-15 : objection contre la prétention de la philosophie à s'appeler *scientia* et *regula* : la diversité des courants philosophiques est preuve de ses contradictions internes

— 15, p. 220, l. 15 — p. 221, l. 2 : l'Académie comme exemple des errances philosophiques ; phrase récapitulative qui détruit terme à terme les définitions de Sénèque

— 15, p. 221, l. 2-10 : aux faussetés des philosophes, il faut opposer la seule vérité chrétienne

— 15, p. 221, l. 11 — p. 224, l. 15 (fin du chap. 15) : le mode de vie des philosophes eux-mêmes montre qu'ils ne sont pas des maîtres de vertu.

61. L'ancienneté de la philosophie est elle aussi un lieu commun des protreptiques, ce qui tendrait à prouver que Lactance puise bien à ce type d'ouvrage tout au long du livre III.

B. *Premières attaques de Lactance : contre la prétention épistémologique de la philosophie en général*

Chap. 15, p. 220, l. 7-15 :

> *Quae (= philosophia) cum sit in plures sectas disciplinasque diffusa nihilque habeat certi, nihil denique de quo uniuersi una mente ac uoce consentiant, quid potest esse tam falsum quam* ***regulam uitae*** *philosophiam nominari, in qua diuersitas praeceptorum* ***rectum iter*** *impediat et turbet aut* ***legem bene uiuendi****, cuius capita longe dissonant, aut* ***scientiam uitae agendae****, in qua nihil aliut efficitur contraria saepe dicendo ut nemo quicquam sciat ?* [62]

Les premières objections immédiates de Lactance contre Sénèque sont d'ordre surtout épistémologique. Il reprend toutes les expressions sénéquiennes : la philosophie n'est pas *scientia*, ni *regula uitae*, car elle ne respecte ni règles ni critères et qu'elle ne s'oriente pas sur un principe unique. D'autre part, Sénèque, dès ce premier passage, est mis en position de représentant de la philosophie en général ; l'argument pour réfuter Sénèque, et, à travers lui, toute la philosophie, est celui de l'éparpillement des écoles, qui discrédite celles-ci [63]. Puis, juste après, Lactance approfondit sa critique.

C. *L'association inattendue de Sénèque et de l'Académie*

Chap. 15, p. 220, l. 15 - p. 221, l. 2 :

> *Quaero enim utrumne Academiam philosophiam putet esse an non. Negaturum non arbitror. Quod si est, nihil ergo illorum cadit in philosophiam, quae ut omnia reddat incerta, legem abrogat, artem nullam putat, rationem subuertit, regulam deprauat, scientiam funditus tollit.* [64]

1. *L'ambiguïté du texte*

Dans les deux premières phrases, qui vont de *quaero* à *non arbitror*, en mettant Sénèque en position de juge de l'Académie, Lactance opère un glissement très intéressant de la philosophie en général à une école particulière. S'il est vrai que Lactance rapporte assez fréquemment des idées de l'Académie ou de Cicéron à Sénèque, il y a toutefois, juste après dans notre

62. « Puisqu'elle (= la philosophie) est dispersée en de nombreuses écoles et systèmes, qu'elle ne présente rien de certain, rien enfin que tous admettent d'un commun accord, que peut-il y avoir d'aussi faux qu'appeler la philosophie règle de vie, si la diversité de ses principes rend impraticable et obscur *le droit chemin*, ou loi pour vivre honnêtement, si ses principes sont profondément contradictoires, ou science de mener sa vie, si cette science, avec ses affirmations souvent incohérentes, n'arrive à rien faire d'autre qu'à réduire tout le monde à l'état d'ignorance ? » Nous avons évoqué le début de ce texte plus haut, parce qu'il met les expressions sénéquiennes immédiatement en relation avec la métaphore de l'*iter*.

63. C'est un *topos* très employé dans les polémiques contre la philosophie ou entre écoles philosophiques.

64. « Je voudrais savoir si Sénèque pense que l'Académie est une philosophie ou non ; je ne crois pas qu'il répondra par la négative. Et si c'est le cas, aucune de ces définitions (c'est ainsi que nous comprenons *nihil illorum*) ne convient à la philosophie, laquelle, pour rendre toutes choses incertaines, abroge la loi, soutient qu'il n'existe aucun art, corrompt la règle et détruit complètement la science. »

texte, une ambiguïté fort intéressante, qui concerne le membre de phrase : *cadit in philosophiam, quae*. En effet, que désigne maintenant l'expression *in philosophiam, quae* ? S'agit-il de l'Académie en particulier ou à nouveau de la philosophie en général ? S'il s'agit de l'Académie en particulier, alors celle-ci est rendue coupable de ne pouvoir assurer à la philosophie un statut épistémologique revendiqué dans le contexte lactancien par le philosophe stoïcien. Mais il faut peut-être voir en réalité un nouveau glissement, cette fois-ci du particulier au général. En ce cas *in philosophiam, quae* signifierait non pas « **cette** philosophie qui » (c'est-à-dire l'Académie en particulier), mais « **la** philosophie en général qui... » — et c'est d'ailleurs ainsi que nous avons traduit la phrase.

Le texte est donc ambigu, et intéressant pour cette raison même. Il nous semble toutefois que la frontière entre l'interprétation par la « philosophie en général » et celle par « l'Académie » est très ténue car, comme nous allons le montrer, l'Académie représente pour Lactance une sorte de condensé de toutes les erreurs de la philosophie païenne. Notre thèse principale, dans l'interprétation du chap. 15 du livre III, est donc que les reproches de Lactance contre les définitions sénéquiennes ne visent pas précisément Sénèque, et ne visent pas non plus, comme on a pu le dire, la conception de la philosophie comme un art de vivre en ce qu'elle aurait d'un peu empirique, appauvri ou affaibli, mais bien plutôt des représentations fortes que la philosophie se donne d'elle-même dans les protreptiques. Sur ce recours à l'Académie, nous ferons deux remarques importantes : Lactance n'est pas le seul auteur chrétien à utiliser l'Académie comme cible privilégiée : nous voyons Augustin, dans le *Contra Academicos*, mettre en œuvre la même tactique ; d'autre part, lorsque Lactance parle dans les *Institutions Divines* des « Académiciens », il propose en fait une reconstruction plus ou moins artificielle [65].

2. *Lactance et l'Académie*

On trouve, de fait, des précisions sur ce que Lactance entend par « Académiciens » essentiellement aux chap. 3-6 du livre III, dans lesquels il élabore une histoire de la philosophie. On retiendra plusieurs points : il fait dépendre ce qu'il appelle les « Académiciens » de Socrate, un Socrate qui nie la possibilité de la science des phénomènes physiques [66] (c'est un *topos* de l'apologétique chrétienne, cf. Minucius Felix et Arnobe) ; mais l'on voit clairement par la suite Lactance glisser à plusieurs reprises de la thèse de l'impossibilité de la connaissance de la nature, qui était le fait de Socrate, à l'impossibilité de la connaissance tout court : il met donc l'accent sur le scepticisme total de ce qu'il appelle les « Académiciens », et qu'il regroupe, Moyenne et Nouvelle Académies confondues, derrière Arcésilas. Ce dernier, qu'il appelle « fondateur de l'Académie », aurait donné naissance à un

65. Nous n'entrons pas ici dans l'évaluation précise de la critique des Académiciens par Lactance : sur ce point, voir l'étude assez détaillée de B. Faes de Mottoni, *Lattanzio e gli Accademici*, dans *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1983, p. 335-377, et en particulier p. 351-352.

66. Sur ce point, cf. *Mémorables* de Xénophon ; Cicéron : *Lucullus*, etc.

nouveau courant qui, devant les discordes des différentes écoles de philosophie, aurait d'une part combattu celles-ci par la dialectique, et d'autre part fait profession d'ignorance [67].

Pourquoi cette intervention ici de l'Académie ?

— Lactance met en avant ici comme ailleurs (par ex. au chap. 14) le scepticisme propre à cette école, décrite comme le point d'aboutissement de toute la philosophie païenne, qui finit par se ruiner elle-même.
— D'autre part, il fait jouer les philosophies les unes contre les autres. L'association, dans la critique, de Sénèque le stoïcien et de l'Académie, si elle peut sembler étrange (car Sénèque se fait rarement le défenseur de l'Académie, qu'il critique par exemple clairement dans la *Lettre* 88, 42), résulte de fait de toute une ligne argumentative adoptée dès le début du livre III. En ouverture du chap. 3 (livre III), il a distingué en effet deux modes de philosopher : la science et l'opinion. Or il a démontré que Socrate et l'Académie ont nié toute possibilité de science, et que les Stoïciens, de leur côté, ont rejeté l'opinion : chacun de ces courants a donc sapé, d'une manière différente, les bases de la philosophie. En les mêlant maintenant dans l'argumentation, il fait apparaître la philosophie comme une sorte d'objet unique, mais par là même empêtré dans ses contradictions, monstrueux et non-viable : comme il l'a fait pour « l'Académie » dont il parle sans discrimination aucune, Lactance reconstruit ici aussi, mais plus largement, et toujours pour les besoins de sa polémique, un objet qui serait « la philosophie comme un tout ».
— Il se peut également que cette agglomération légèrement disparate et artificielle des chefs d'accusation provienne de la place récapitulative du chapitre 15 : l'argument de ce passage permet en effet d'unir Cicéron et Sénèque dont Lactance a traité d'abord séparément [68].

D. *Démolition de la prétention éthique*

Avant d'en venir au passage où Lactance conclut sa réfutation de la citation sénéquienne et exprime, par contraste, sa propre définition de la vraie sagesse, il convient de dire deux mots sur les dernières pages du chap. 15 (p. 221, l. 11 - p. 224, l. 15), dont le ton se retrouve encore au début du chap. 16 : ces pages tirent argument du mode de vie des philosophes eux-mêmes, pour montrer que ceux-ci ne sont en rien des maîtres de vertu. Ce nouvel argument anti-philosophique repose cette fois-ci sur l'évidence des faits, et précisément sur la distorsion entre les *uerba* et les *facta* des philosophes ; c'est un argument extrêmement rebattu, que ce soit dans la bouche des Chrétiens contre les philosophes, ou dans celle de telle école philosophique contre une autre, concurrente. Ce développement — trop long pour être cité — permet à Lactance d'attaquer les philosophes non

67. Lactance peut s'inspirer ici de *De or.*, III, 67 et de *Varro* 45. L'apologiste est profondément opposé à cette négation totale de la possibilité de la connaissance car elle est embarrassante au moins sur le plan pratique ; mais il valorise par moments cette thèse, lorsqu'il fait remarquer que la connaissance humaine est fort limitée et requiert nécessairement la révélation du Christ.

68. Aux chap. 13 et 14 pour Cicéron, et au début du chap. 15 pour Sénèque.

plus sur le plan épistémologique, mais sur le plan éthique, tout en opérant un glissement semblable à celui que l'on a observé plus haut : comme au début du chapitre, la formule de Sénèque ne constitue en effet que l'amorce d'une critique contre tous les philosophes, dans leur ensemble. Mais le reproche peut porter d'autant plus, ici, que les exemples de philosophes dévoyés sont empruntés aux textes mêmes de Cicéron et de Sénèque, qui tous deux prétendent faire de la philosophie une méthode de vie [69]. Pour résumer l'argument : comment pourrait-on prétendre que la philosophie est *ratio uitae*, si les philosophes montrent eux-mêmes un comportement déplorable et contredisent la théorie par leur pratique ? On peut encore développer le raisonnement : si les philosophes se comportent mal, c'est que l'on ne peut enseigner la vertu, si l'on ne peut enseigner la vertu, c'est par définition qu'elle n'est pas une science. Cette ultime conséquence est très importante, car elle touche à l'usage même du protreptique à la philosophie : en contestant que la philosophie soit un art, et, de plus, qu'elle puisse s'enseigner, Lactance ruine en fait en ses fondements le protreptique de Sénèque [70] — c'est là que réside la force de sa stratégie, comme nous allons le mettre en évidence. Les prétentions de la philosophie sont donc niées du début à la fin : depuis ses principes (inexistants et contradictoires) jusqu'à ses effets (impossibilité de guider notre vie, et écueil final de l'ignorance). Il faudrait lire en parallèle à ce texte le chapitre 23 du livre IV (livre qui entame la partie constructive des *Institutions Divines*), qui est un exact contrepoint de cette fin du chap. 15, et qui jette sur celui-ci un éclairage très important. Lactance y développe en effet l'idée qu'un maître met en pratique son enseignement : dans cette perspective, le Christ apparaît comme le seul vrai maître, car il a été le seul à mettre en pratique ses recommandations (notamment en revêtant la condition humaine dans toute son humilité), il a vécu comme il enseignait à vivre. La stratégie de Lactance repose, on le voit, sur des symétries et des inversions, tout comme la structure des *Institutions Divines* dans leur ensemble.

Ce renversement des codes va apparaître de façon encore plus manifeste à l'analyse du dernier moment de la critique lactancienne.

E. *Retour sur l'orientation téléologique de la philosophie : la question de la vérité*

1. *L'argument téléologique*

Chap. 15, p. 221, l. 2-10 :

> ***Nulla itaque ratio*** *uel* ***scientia*** *uel* ***lex bene uiuendi*** *nisi in hac unica et uera et caelesti sapientia constituta est, quae philosophis fuerat*

69. Les textes dont s'inspire principalement Lactance à ce propos sont Cic., *Tusc.*, II, 4, 11-12, qui évoque les philosophes incapables de se conformer à leurs maximes, et des extraits de Sénèque, que l'on attribue aussi aux *Exhortationes*, frg. 18 et 19 Haase ; dans le frg. 18, Sénèque compare la plus grande partie des philosophes aux boîtes de « médicaments », ornées d'étiquettes (= le côté théorique) vantant l'efficacité des remèdes, mais qui ne contiennent en fait rien d'autre que des poisons (= le côté pratique de la philosophie).

70. Nous avons vu en effet plus haut que la conception de la philosophie comme un art justifie, chez les Stoïciens, l'usage du protreptique.

ignota. Nam ***illa terrena*** *quoniam* ***falsa*** *est,* ***uaria et multiplex sibique tota contraria est.*** *Et sicut unus est huius mundi constitutor et rector deus, una ueritas,* ***ita unam esse ac simplicem sapientiam necesse est****, quia quidquid est uerum ac bonum, id* ***perfectum*** *esse non potest, nisi fuerit* ***singulare****.* [71]

Dans cette dernière attaque du chap. 15 portée contre Sénèque, et, à travers, lui, contre toute la philosophie, ce qui frappe est la reprise des termes mêmes que Lactance avait placés, au tout début du chapitre, dans la bouche du philosophe stoïcien : *ratio*, *scientia*, *lex bene uiuendi*. En citant Sénèque mot pour mot, Lactance entend ici manifestement répondre définitivement aux formules philosophiques. Cependant, l'attaque ne concerne plus l'aspect méthodique et éthique de la philosophie païenne et la rationalité interne du système, mais ce qui fait aussi l'essence de la philosophie : l'aspiration vers un terme qu'elle se donne, son orientation téléologique. Si l'on suit de près le vocabulaire, on voit que Lactance reprend d'abord, dans le passage, des chefs d'accusation déjà abordés au cours du livre III et en particulier plus haut dans le chapitre 15, avec l'évocation de l'Académie notamment : la philosophie est *multiplex* et *contraria*. Mais maintenant, ces accusations sont rapportées à un critère du vrai transcendant : la *vraie* sagesse. À la sagesse des philosophes, Lactance, conformément à l'usage de l'antithèse qui structure l'ensemble des *Institutions divines*, oppose radicalement la sagesse divine, *una ac simplex* par essence [72]. Apparaît ainsi par contraste la nullité de la philosophie païenne, tendue vers un terme qui n'est pas le bon.

À l'analyse des chapitres 13 à 16 du livre III, nous pouvons voir qu'en réalité Lactance distingue, avec une grande subtilité, mais aussi une grande efficacité, deux aspects dans la conception téléologique de la philosophie, dont chacun fait l'objet d'une critique propre.

D'une part, la philosophie est fausse parce qu'elle s'est trompée d'objet final : l'objet de toutes nos aspirations ne se trouve pas au moyen d'une science humaine, mais est la vérité *révélée*. Il faut se rappeler l'insistance de l'apologiste, dans sa stratégie argumentative, sur la définition nominative de la philosophie comme amour, recherche de sagesse (*studium sapientiae*), dont la critique occupe de façon très significative, comme nous l'avons vu plus haut, tout le chapitre 2, et qui ouvre véritablement le livre III des *Institutions* [73]. Or ce n'est qu'au chapitre 15, avec la phrase

71. « C'est pourquoi il n'y a aucune méthode ou science ou loi pour vivre honnêtement si ce n'est dans cette sagesse unique, vraie et céleste, qui est demeurée ignorée aux philosophes. Car leur sagesse terrestre, étant fausse, variée et multiforme, est en totale contradiction avec elle-même. Et comme il n'existe qu'un seul dieu créateur et seigneur de ce monde, une seule vérité, de la même manière la sagesse doit être une seule et unique, puisque tout ce qui est vrai et bon ne peut être parfait s'il n'est unique. »

72. Sur la nécessité d'une vérité unique, Lactance s'inspire peut-être de Cicéron, *Lucullus*, 115 : *Certe sola, si uera, plura enim uera discrepantia esse non possunt*. On a ici un exemple d'utilisation positive par Lactance de Cicéron, dans lequel il lui arrive de puiser aussi bien pour le fond que pour la forme. Le rapport de Lactance à Cicéron est en effet fort complexe, et si nous avons insisté dans l'article surtout sur les critiques, c'est parce que le contexte des citations l'imposait.

73. Il s'agit du texte du chapitre 2, p. 180 (*CSEL*), cité plus haut dans cet article : *Philosophia est, ut nomen indicat ipsique definiunt, studium sapientiae, unde igitur probem philosophiam non esse sapientiam quam ex ipsius nominis significatione ? (...) Si ergo philosophia sapientiam quaerit, nec ipsa sapientia ...*

que nous avons citée sur la « vraie sagesse », que l'argument étymologique et la question de la finalité sont mis étroitement en relation avec la religion chrétienne qui constitue l'ordre réel des vérités : leur place ici leur donne donc un caractère fortement conclusif à l'intérieur de toute la première grande partie du Livre III (chap. 3 à 16).

D'autre part, la nature de la « vraie » sagesse — la révélation divine — influe nécessairement sur le mode d'appréhension de celle-ci — c'est le thème de la deuxième partie du chapitre 16 : la « vraie » sagesse est accessible à tous, elle ne requiert ni long apprentissage, ni recherche tortueuse et déceptive. Par le recours à l'étymologie de la philo-sophie, Lactance fait remarquer que celle-ci, qui, par définition nominale, devrait n'être qu'une première étape entièrement dépendante du plan supérieur des vérités existantes et appréhensibles (par la révélation chrétienne), est valorisée de façon scandaleuse, par les philosophes, dans son statut même de phase intermédiaire ; elle est paradoxalement élevée au rang d'une pratique autonome, qui se satisfait de la recherche d'un *telos* jamais atteint. C'est donc toute la configuration, traditionnelle depuis Platon, de la philosophie comme quête et parcours qui est ici également infirmée. La stratégie de Lactance pourrait ainsi se caractériser principalement comme *une stratégie de substitution*, consistant à dénoncer la croyance de l'homme en sa raison, en montrant que la vraie sagesse réside non en lui mais en Dieu, et que celui-ci est un secours indispensable à l'homme dans sa quête de la vérité : il supprime et dépasse le plan humain de la réalité pour en instaurer un autre [74].

2. *Téléologie et protreptique*

Quel intérêt argumentatif représente alors la critique de la philosophie païenne à partir d'un protreptique (celui de Sénèque, et, accessoirement, celui de Cicéron) ? Le protreptique constituait la promesse d'un enseignement ; or nous avons montré que tous les développements lactanciens sur les pratiques des philosophes infirment la prétention de ces derniers d'offrir leur comportement en exemple, et de pouvoir transmettre la vertu. La stratégie est exactement la même avec la critique de la conception de la philosophie comme parcours *vers un terme*, terme à la fois mal appréhendé et somme toute inexistant. Cette fois, dans la dernière partie de la réfutation de Sénèque au chap. 15, c'est *le statut même* que revendique la philosophie, et la représentation protreptique qu'elle se donne — la tension vers un terme qui justifie, par essence, l'usage d'un discours initiati-

est, quia aliud esse quod quaerit, aliud quod quaeritur, nec quaesitio ipsa recta est, quia nihil potest inuenire. Ego uero ne studiosos quidem sapientiae philosophos esse concesserim, quia illo studio ad sapientiam non peruenitur. Nam si facultas inueniendae ueritatis huic studio subiaceret, si esset id studium tamquam iter ad sapientiam, aliquando esset inuenta. L'importance de l'argument se déduit aussi de ce qu'il occupe une grande place dans les quelques chapitres de l'*Epitomé* (25-35) consacrés à la réfutation de la *falsa sapientia*.

74. Comme le fait remarquer très justement M. Perrin, « Lactance est proche du système apologétique hellénisant bien connu du IIe siècle : c'est le chrétien qui est le vrai philosophe », dans *Lactance et la culture grecque, esquisse d'une problématique*, dans *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, p. 302-303.

que — qui se trouvent démolis. Cette stratégie suppose bien évidemment une sorte de vision « unifiée » de la philosophie païenne, réduite à une conception socratico-académique, dont la fonction s'épuise dans une *zétésis* toujours inaboutie.

3. *Lactance et Augustin face à la conception protreptique de la philosophie*

En luttant non seulement contre les doctrines philosophiques, mais aussi *contre la forme* (l'aspiration à) que cette philosophie se donne, Lactance adopte une démarche fort différente, remarquons-le, de celle de saint Augustin dans le *Contra Academicos* qui, lui aussi, amorce les discussions à partir d'une représentation téléologique de la philosophie païenne. Tous deux ont à portée de main cette conception bien établie de la philosophie, notamment à travers la tradition du protreptique, mais ils l'utilisent différemment : Lactance montre la vacuité de la philosophie comme recherche, vers un terme que l'on sait d'avance incertain, et il critique sa forme parfois uniquement « zététique », tandis qu'Augustin au contraire réintègre la *ratio* philosophique à sa propre démarche, en montrant que si la vérité n'est pas entièrement où l'ont cherchée les philosophes, en revanche leur méthode comme telle — une recherche que soutient la raison humaine — et leur amour de la vérité sont valides ; de cette démarche philosophique, qui en tant que démarche est bonne, *le Christ est l'accomplissement*. C'est que l'intention même d'Augustin, dans le *Contra Academicos*, est différente. Le dialogue reflète en effet un double cheminement, celui d'Augustin, désormais en marche vers une vérité, et dont l'exemple doit servir à éclairer ses interlocuteurs, et le cheminement de ces derniers, que reflète la progression tâtonnante du dialogue. Dans ce double parcours existentiel et personnel, le désir de recherche figure comme première étape essentielle de la recherche, et est valorisé en tant que désir. Cette — trop — brève comparaison de Lactance et d'Augustin illustre le lien entre un mode d'expression littéraire et la position adoptée à l'égard de la philosophie païenne : d'un côté un traité de ton péremptoire (Lactance), de l'autre un dialogue (Augustin), forme beaucoup plus souple qui laisse davantage place à diverses remises en question.

4. *La* uia *chrétienne*

Comme le suggère ce rapprochement tout juste esquissé entre ces deux auteurs, le thème de la *uia* dans le projet général des *Institutions divines* requerrait une étude à part entière [75], car, par les fréquentes évocations de ce terme ou de ses synonymes, Lactance propose une démarche entièrement nouvelle au lecteur, et chrétienne de part en part. Le thème de la *uia* menant à Dieu parcourt notamment les livres V à VII, qui appartiennent à la partie constructive des *Institutions* : l'exorde du livre V comprend en particulier un appel très explicite à ramener les païens de la voie « déviante » au

75. Une telle étude resterait à faire, à partir d'un simple relevé de vocabulaire.

chemin de la lumière [76]. Ce qu'il faut retenir ici est que cette *uia* est une médiation d'une autre nature que la philosophie « païenne » ; une médiation qui conduit au terme de nos aspirations de façon sûre. Aussi faut-il bien évidemment rappeler que l'image qui sous-tend le dialogue augustinien, comme le traité de Lactance, est, tout autant que l'image protreptique païenne, celle du Christ comme *uia*, issue du prologue johannique (14) :

> *Dicit et Thomas : 'Domine, nescimus quo uadis ; quomodo possumus uiam scire ?' Dicit ei Iesus : 'Ego sum uia et ueritas et uita ; nemo uenit ad Patrem nisi per me.'*

Cette image capitale doit évidemment rappeler que la thématique de la *uia/ratio* dans les deux textes n'a pas une origine *exclusivement* païenne et philosophico-protreptique [77].

Nombreux sont donc les éléments terminologiques et sémantiques en faveur de l'appartenance des définitions de la philosophie rapportées par Lactance aux *Exhortationes* de Sénèque. D'autre part, ces citations sénéquiennes du livre III des *Institutions* participent d'une stratégie argumentative relativement élaborée : Lactance se sert de Sénèque ici comme point d'appui de sa critique de la philosophie païenne en général. Or, en utilisant des passages d'un protreptique précisément, sorte de miroir en lequel se regarde la philosophie, Lactance tente de porter un coup double : il détruit la philosophie non seulement de son point de vue à lui, par une argumentation qui lui est propre, mais il cherche aussi à démanteler le système de valeurs de la philosophie ainsi que la conception que celle-ci se donne d'elle-même, et cette attaque à l'endroit précis où la philosophie se présente et se justifie (le protreptique) est d'autant plus efficace. On aurait alors ici un très bel exemple du double mode de réfutation que Lactance préconise, lorsqu'il dit, en ouverture du livre III, qu'il entend réfuter les philosophes pour une part avec ses armes à lui, et pour une part avec les armes qu'eux-mêmes lui tendent [78].

Mais nous avons voulu aussi mettre en valeur comment, au moyen de thèmes propres à la tradition philosophique (la philosophie comme *ratio*, *ars*, méthode), Lactance dépasse la simple réfutation et réussit à opposer un système de valeurs, le christianisme, à un autre, et à construire les bases de ce nouveau système, qui apparaît en fin de compte, et de façon particulièrement remarquable, comme une sorte de développement de ce que la philosophie n'avait réussi à faire.

76. *Institutions divines*, V, 1, 9 : *Nam si lucrari hos a morte, ad quem concitatissime tendunt, non potuerimus, si ab illo itinere deuio ad uitam lucemque reuocare (...).*

77. C'est un point très important, simplement, nous avons résolument limité cette étude aux rapports avec la philosophie païenne.

78. Au début du livre III, à propos du recours relatif qu'il fera à l'éloquence, Lactance précise sa méthode, qui consistera surtout à opposer aux philosophes les autorités philosophiques même dont ils se prévalent, et déclare : *(...) ut ipsi philosophi* ***suis armis potissimum***, quibus placere sibi et confidere solent, opprimentur a nobis (III, 1, 2, p. 177). On peut mettre ce passage en parallèle avec *De opificio Dei*, 20, 2-3, qui annonce le programme des *Institutions* : « nous les soumettrons (i.e. les philosophes), en partie grâce à nos armes (*partim* ***nostris armis***), mais en partie aussi grâce à celles que nous prendrons à leurs propres débats mutuels (*partim... **ex ipsorum inter se concertatione sumptis***). »