

LA NOTION DE MESURE DANS LES TEXTES STOÏCIENS LATINS (CICÉRON, SÉNÈQUE)*

Comme point de départ de cette analyse de la place que tient le concept de mesure dans le stoïcisme romain, nous ferons état d'une expérience très simple. Si l'on consulte l'index des *Stoicorum ueterum fragmenta*, on constate qu'il ne comporte aucune mention de μέτρον ni d'aucun mot de cette famille. Bien sûr, nous nous garderons bien de tirer une conclusion définitive à partir d'un recueil dont chacun connaît les mérites mais aussi les imperfections. Si, poursuivant cette petite enquête, on se reporte à l'entrée ἀριθμός de ce même index, on n'y trouve que huit occurrences, dont quatre concernent l'éthique. Il semble donc que les Stoïciens aient construit leur système en laissant aussi peu de place que possible à tout ce qui relève du décompte. Le même sondage révèle cependant que le terme ἀξία est, lui, très présent, ce qui montre que la notion de valeur, elle, est extrêmement importante pour le Portique. Comment penser la valeur sans penser la mesure? Telle est l'une des questions que l'on peut se poser à propos du stoïcisme. Mais ce n'est pas ici l'objet principal de notre étude. Ce qui nous intéresse précisément dans ce travail, c'est de comprendre comment les Romains ont compris, adapté ou trahi cette spécificité du stoïcisme. Héritiers d'une tradition paysanne dans laquelle la valeur est très étroitement liée à la mesure et au décompte – la lecture de Caton l'Ancien est à cet égard très instructive¹ – les Romains, au contact du monde grec, ont effectué un transfert qui leur a fait pratiquer, selon l'expression que nous empruntons à Claudia Moatti, «l'arpentage intellectuel», autrement dit la délimitation des disciplines, des notions, des valeurs avec toute la minutie des *agrimensores*². De ce point de vue, l'épicurisme, pensée de la limite, pouvait paradoxalement mieux leur convenir que le stoïcisme, doctrine du *continuum*. Et pourtant, le stoïcisme a occupé dans le paysage intellectuel romain la place que l'on

* Cet article a été publié une première fois dans *Aere perennius. Hommage à Hubert Zehnacker*, J. CHAMPEAUX et M. CHASSIGNET (éds.), Paris, PUPS, 2006.

1. Il y a en effet chez Caton une véritable obsession du décompte numérique, cf. à titre d'exemple, le chapitre Agr. 13, 11: *Quomodo uinae iugera C instituere oporteat*.

2. Cf. CL. MOATTI, *La raison de Rome*, Paris, 1997, p. 302.



sait. C'est donc la coexistence, plutôt paradoxale de ce point de vue, du *mos maiorum* et de la pensée stoïcienne que nous nous attacherons à analyser ici en examinant successivement la position de l'Ancien Portique sur le concept de mesure, puis l'attitude de Cicéron qui a assumé la lourde charge de penser à la fois la philosophie et la tradition nationale et qui, tout en n'étant pas stoïcien lui-même, a donné au stoïcisme romain sa première grande expression, enfin celle de Sénèque chez qui nous avons trouvé une réflexion qui nous paraît intéressante sur le *modus* et la *mensura*.

Nous nous contenterons, dans cette première partie, de présenter un certain nombre de notions qui sont familières à tous ceux qui travaillent sur le stoïcisme mais qu'il n'est pas inutile d'évoquer ici, afin de mieux comprendre les difficultés auxquelles ont été confrontés les Romains qui ont adhéré au stoïcisme. Rappelons donc que, contrairement aux Épicuriens, pour qui la division de la matière s'arrête à l'atome, les Stoïciens affirment la divisibilité à l'infini, le *continuum*. Deux témoignages sont ici fondamentaux, parce qu'ils contiennent l'un et l'autre des citations littérales de Chrysippe. Chez Stobée³, il est dit que, pour ce scholarque: «les corps se divisent à l'infini, de même que ce qui est semblable aux corps, à savoir la surface, la ligne, le lieu, le vide, le temps», et Plutarque rapporte ceci⁴: «si l'on pousse l'interrogation jusqu'aux parties ultimes, il ne faut rien admettre de tel, selon lui, et il ne faut dire ni de quelles parties nous sommes constitués, ni, pareillement, de combien de parties, qu'elles soient en nombre infini ou fini». Les Académiciens ne se sont pas fait faute de souligner ce qui pour eux était la conséquence inévitable de ce principe, à savoir que ce *continuum* généralisé rend impossible toute mesure. C'est ce que souligne Plutarque, reprochant aux Stoïciens d'être, dans ce domaine aussi, en contradiction avec le sens commun. Il sera impossible, affirme-il⁵, de «concevoir une grandeur plus grande ou plus petite qu'une autre, si la progression des parties à l'infini appartient semblablement aux deux». Mais la réponse stoïcienne à une telle objection nous est donnée par une citation critique de Proclus⁶: «nous ne devons pas croire que de telles limites, j'entends celles des corps, ne subsistent que dans la pensée, comme l'ont supposé les Stoïciens». La divisibilité à l'infini ne signifie pas l'existence réelle de ces parties, les limites ne sont que des

3. *Ecl.*, I, 142, 2-6, fr. 50 a L. S. Les traductions de Long et Sedley sont celles données par J. BRUNSCHWIG et P. PELLEGRIN, A. A. LONG et D. SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques II, Les Stoïciens*, Paris, 2001.

4. *Not. Com.*, 1079 b-c, fr. 50 b L. S.

5. *Ibid.*, 1078 f.

6. *Sur le livre I des Éléments d'Euclide*, 89, 15-18, fr. 50 d L. S. Sur cette citation, cf. J. MANSFELD, Zeno of Citium: critical observations on a recent study, *Mnemosyne*, 31, 1978, pp. 134-178, notamment p. 159.

constructions intellectuelles. Il est vrai cependant qu'un passage de Diogène Laërce⁷, nous apprend qu'au livre V de ses *Phénomènes célestes*, Posidonius, dont on connaît l'importance dans l'histoire du stoïcisme romain, accordait à la surface à la fois l'existence conceptuelle et l'*ὑπόστασις*, mais ce témoignage peut être diversement interprété selon que l'on considère que le second terme a la sens technique de "subsistant", ou celui, plus général, d'"existant". Dans le premier cas, Posidonius est très proche de Chrysippe, dans le second il fait figure d'hétérodoxe, et rien ne permet de trancher cette question avec certitude⁸.

L'un des textes les plus significatifs du refus stoïcien d'accepter telle quelle la notion mathématique de mesure est celui qui concerne l'aporie démocritéenne relative au cône. Si on coupe ce solide par un plan parallèle à la base, que penser des surfaces des sections? Si elles sont inégales, il faut en déduire, contre l'évidence de l'expérience, que la surface du cône est raboteuse. Si elles sont égales, le cône doit être assimilé à un cylindre, ce qui est absurde. Or Chrysippe défendait, à propos de la pyramide, mais le problème est le même que pour le cône, deux solutions que Plutarque trouve scandaleuses⁹, à savoir: ou bien la surface inférieure est «inégal, mais non en excès», ou bien les surfaces ne sont ni égales ni inégales. De nombreuses interprétations ont été proposées de ce passage qui vont de l'accusation lancée contre Plutarque d'avoir sciemment caricaturé la pensée de Chrysippe à l'affirmation que le Stoïcien aurait atténué le principe du tiers exclu en acceptant un moyen terme entre égal et inégal. Il nous semble que cette aporie est, en tout cas, révélatrice de l'indifférence des Stoïciens aux notions mathématiques les plus communément admises. Au demeurant, Long et Sedley ont remarqué fort justement que les incursions des philosophes du Portique dans le domaine des mathématiques sont rarissimes et que, d'une manière plus générale, à l'époque hellénistique, pour des raisons qu'il conviendrait d'explorer plus profondément, les mathématiques ne constituent plus un paradigme pour le philosophe¹⁰. Rappelons simplement que Carnéade, successeur de

7. DIOG. LAËRCE, VII, 135.

8. La première position est celle de LONG et SEDLEY, *ad loc.*, la seconde celle, notamment, d'I. G. KIDD, *Posidonius*, vol. II, *The commentary*, t. 1, Cambridge, 1988, p. 126 (commentaire du fr. 16). On notera que, dans la traduction de Diogène Laërce publiée sous la direction de M.-O. GOULET-CAZÉ, Paris, 1999, c'est également la seconde interprétation qui est adoptée: «Posidonios, au cinquième livre de son traité *Sur les météores*, lui concède une existence et conceptuelle et réelle».

9. *Com. not.*, 1079 e - 1080 b. Sur ce texte, cf. l'article de D. E. H. HAHM, Chrysippus' solution to the Democritean dilemma of the cone, *Isis*, 63, pp. 205-220 et l'abondant commentaire dans les notes *ad loc.* de D. BABUT, dans l'édition du traité *Sur les notions communes*, Paris, C.U.F., 2002.

10. *Op. cit.*, pp. 310-311.

Platon à la tête de l'Académie, n'hésitait pas à mettre en doute les vérités mathématiques les plus élémentaires¹¹.

Comment donc construire un système philosophique lorsque le paradigme mathématique s'en trouve exclu? Nous renvoyons sur ce point à devenu classique de J. Brunschwig sur «le modèle conjonctif», dont nous extrayons le passage suivant¹²: «c'est sans doute une hypersensibilité morale qui s'exprime chez les Stoïciens dans la conviction qu'une imperfection partielle suffit à gâcher le tout, que ce qui n'est pas totalement réussi ne vaut pas mieux que ce qui est complètement manqué, et qu'il faut recommencer le morceau quand on a écorné une note. Ils ont eu plus que personne, dans l'Antiquité, le sens de la souillure contagieuse, de l'impureté qui fait tache d'huile: leur perfectionnisme a, dans le langage des psychologues, quelque chose d'obsessionnel». La proposition conjonctive ne peut être vraie que si tous ses composants, sans exception, sont vrais, or les adversaires du stoïcisme, et notamment Sextus, ont essayé de leur faire admettre qu'une conjonctive composée d'un très grand nombre d'éléments qui seraient tous vrais à l'exception d'un seul devrait être admise comme vraie¹³. Ce qui peut être discuté dans la démarche de J. Brunschwig, c'est d'avoir, de manière quelque peu surprenante, privilégié l'axe logico-éthique en affirmant que «les Stoïciens ne paraissent pas avoir élaboré de façon rigoureuse un modèle physique de la conjonctive mixte»¹⁴. Il nous semble, au contraire, que rien n'interdit de considérer la proposition conjonctive comme l'expression logique, nécessairement formalisée avec plus de rigueur, d'une conception du monde dans laquelle la matière, indivisible, est entièrement pénétrée par le *logos*. C'est probablement là l'une des raisons qui ont conduit les Stoïciens à formuler leur fameuse théorie du mélange, avec la distinction de trois types de mélange¹⁵: la simple juxtaposition, la fusion complète et le mélange total, dans lequel l'interpénétration est complète sans que pour autant les composants perdent leur identité. De ces trois types, seule la juxtaposition permet le décompte, or ce n'est pas elle qui a intéressé les Stoïciens, mais la *κρᾶσις δι' ὅλων* qui faisait soutenir à Chrysippe que rien n'empêche une goutte de vin de se mélanger avec la mer tout entière¹⁶ et qu'Arcésilas raillait en évoquant la dé-

11. Cf. GALIEN, *Περὶ τῆς ἀρίστης διδασκαλίας*, fr. 12 METTE, *Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos*, *Lustrum*, 27, 1985, pp. 39-148.

12. J. BRUNSCHWIG, Le modèle conjonctif, dans *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, P.U.F., 1995, pp. 161-187, notamment p. 186. L'article avait été publié pour la première fois dans *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, pp. 59-86.

13. SEXT. EMP., *Adu. Math.*, VIII, 125-129.

14. *Op. cit.*, p. 169.

15. Cf. ALEX. APHR., *Du mélange*, 216, 14-218, 6, fr. 48 c L. S.

16. PLUTARQUE, *Not. com.*, 1078 e, fr. 48 b L. S.



composition d'une jambe dans la mer qui ferait que ce membre putréfié deviendrait, entre autres avatars, le théâtre de la bataille de Salamine.

Il est cependant un domaine dans lequel on voit apparaître la notion de nombre et c'est l'éthique, alors que, dans l'ensemble celle-ci constitue la meilleure illustration du modèle conjonctif, avec en particulier le principe de l'égalité des fautes qui permettait à Cicéron, dans le *Pro Murena*¹⁷, de briller à peu de frais aux dépens de Caton en stigmatisant un système dans lequel «le crime est aussi grand de tuer un coq sans nécessité que de tuer son père». Nous voulons parler de ces définitions de la vertu qui comportent la notion de nombre, ἀριθμοί en grec, et que l'on trouve reproduites par Cicéron avec le terme *numeri*, par exemple dans la bouche de Caton¹⁸: «ce que nous pourrions appeler, si tu veux, 'les actions droites' ou 'les actes correctement faits' que les Grecs appellent κατορθώματα contiennent tous les nombres de la vertu (*omnes numeros uirtutis*)». On rencontre la même expression chez Sénèque¹⁹: *uirtus habet numeros suos, plena est*. Que sont ces ἀριθμοί/*numeri*? Pour Brunschwig, il s'agit des éléments constitutifs du modèle conjonctif sur lequel est construit la théorie du souverain bien²⁰. Pour Long, il y aurait là plutôt une référence à la musique, la tension des cordes de l'instrument étant l'image de la vibration du *pneuma*²¹. Cette deuxième interprétation est très intéressante, mais elle manque de base textuelle explicite. En effet, le témoignage dans lequel Long croit trouver la confirmation de son hypothèse est ce passage de Marc Aurèle²²:

17. *Mur.*, 61: *nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocauerit*. La mauvaise foi de l'orateur est patente, puisque les Stoïciens, affirmant dans l'ordre du vivant l'absolue supériorité de l'homme, seul être avec les dieux à être doué de raison, considéraient qu'il n'y a aucun devoir de justice à l'égard de ceux-ci.

18. *Fin.*, III, 24. Remarquons au passage que le traducteur de la CUF a été tellement gêné par ce terme de *numeros* qu'il a préféré commenter plutôt que traduire: «tous les facteurs dont l'harmonie constitue la vertu», privant ainsi l'expression de son caractère numérique. Cf. également *Fin.*, IV, 56, où Cicéron, reprenant de manière critique et ironique certains dogmes de l'éthique stoïcienne écrit: *peccata autem partim esse tolerabilia, partim nullo modo, propterea quod alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent*.

19. *Ep.*, 71, 16.

20. *Op. cit.*, p. 173: «dès lors, et en parfaite conformité avec notre modèle conjonctif, on sera enclin à voir dans ces ἀριθμοί les divers articles, les multiples «items», qui sont tous présents, remplis ou satisfaits, sans aucune exception, dans le καλόν ou dans le κατορθώμα, et dont il suffit que l'un soit absent, ou transgressé, pour que l'on tombe aussitôt de la perfection absolue dans son contraire». Si l'on admet cette interprétation, il faut en conclure que, pas plus que les limites des objets, les ἀριθμοί n'ont une existence réelle, ils n'existent que par une opération de la pensée qui dissocie ce qui dans la réalité n'est pas dissociable. À l'appui de la thèse de Brunschwig on peut avancer *Fin.*, III, 32, où il n'est plus question de *numeri* mais de *partes*: *quidquid enim a sapiente profiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus*.

21. A. A. LONG, *Stoic Studies*, Cambridge, 1996, pp. 202-223, notamment p. 212.

22. *Pensées*, VI, 26, trad. C.U.F. substantiellement modifiée: Ἐάν τις σοι προβάλη, πῶς γρά-

«Si on te posait cette question: «comment s'écrit le nom d'Antonin?», épèlerais-tu chacune des lettres de ton nom d'une voix haut perchée? Eh quoi? si l'on se fâchait, te fâcherais-tu à ton tour? Ne poursuivrais-tu pas plutôt posément l'épellation de chaque lettre? De même, dans la réalité, souviens-toi que tout devoir se compose d'un ensemble de nombres. Il faut en les observant et sans te troubler ni fâcher en retour contre ceux qui se fâcheraient après toi, achever méthodiquement l'action proposée».

Certes ce texte contient une allusion à la tension de la voix, mais on ne peut réduire l'allusion aux nombres à une interprétation uniquement musicale. En effet, l'allusion aux lettres qui composent le nom nous renvoie à une autre métaphore, celle du passage du *De finibus*, dans lequel Caton compare le système dont il est le défenseur à un texte dont il suffirait de changer une lettre pour que tout s'écroule²³: *si ullam litteram moueris, labent omnia*. Tout comme le monde est un *continuum*, la vertu qui se définit par l'accord avec lui, est régie par le principe du modèle conjonctif. Dans le texte de Marc Aurèle, il nous semble que la proposition: ὅτι πᾶν καθήκον ἐξ ἀριθμῶν τινῶν συμπληροῦται, correspond très précisément à la métaphore des lettres (ἐκαστον τῶν γραμμάτων). Dans les deux cas, l'idée est celle d'une action qu'il faut accomplir jusqu'au bout, en évitant à la fois les perturbations qui pourraient être provoquées par une émotion intérieure et celles que susciterait l'intervention intempestive d'un agent extérieur. La mention de la voix que l'on force est présente pour accompagner l'évocation de ces éléments susceptibles de perturber ou d'interrompre l'action, non pour assimiler les ἀριθμοί à des rythmes. Pas plus que l'on ne peut correctement épeler son nom si l'on force sa voix ou si l'on est sous le coup d'une violente colère, les nombres de la vertu (ou du devoir) ne peuvent être accomplis si le logos n'est pas dans un état de tension satisfaisant. On remarquera que dans le stoïcisme, les rares mentions des «nombres» ne correspondent jamais à des opérations mathématiques. Les nombres ne sont là que comme éléments évocateurs d'une totalité qu'il convient d'atteindre au terme d'un parcours dont les étapes ne sont jamais envisagées pour elles-mêmes.

En ce qui concerne Cicéron, il convient de remarquer que, dans la tâche qu'il s'est assignée d'être le fondateur de la philosophie romaine, il a laissé de côté tout ce qui concerne la théorie du *continuum* et du mélange, inaugurant ainsi une tradition durable, puisque tous les témoignages qui nous

φεται τὸ Ἀντωνίνου ὄνομα μήτι κατεντεινόμενος προοίση ἐκαστον τῶν στοιχείων; Τί οὖν, ἐὰν ὀργίζωνται; Μήτι ἀντοργιῇ; Μήτι οὐκ ἐξαριθμῆση πράως προῖων ἐκαστον τῶν γραμμάτων; Οὕτως οὖν καὶ ἐνθάδε μέμνησο, ὅτι πᾶν καθήκον ἐξ ἀριθμῶν τινῶν συμπληροῦται. τούτους δεῖ τηροῦντα καὶ μὴ θορυβούμενον μηδὲ τοῖς δυσχεραίνουσιν ἀντιδυσχεραίνοντα περαίνειν ὁδῶ τὸ προκείμενον.

23. *Fin.*, III, 74.

sont parvenus sur ce dogme sont rédigés en grec. Si le soubassement fait donc défaut, la problématique n'en est pas moins indirectement présente, essentiellement dans la question du souverain bien, et plus précisément à propos de l'opposition entre les Stoïciens pour qui la vertu suffit à assurer le bonheur et les Péripatéticiens qui admettent l'existence d'autres biens. Dans l'expression que donne Pison de l'éthique académico-péripatéticienne au dernier livre du *De finibus*, le problème téléologique se résout par une opération arithmétique simple, au moins dans son principe²⁴: le *summum bonum* résulte de l'addition de l'intégrité du corps et de la perfection de la raison, *ex integritate corporis et ex mentis ratione perfecta*. La tâche de Caton dans le troisième livre est autrement plus difficile. Il s'agit d'échapper précisément à cette logique comptable en utilisant une langue qui n'a pas encore été formée à l'expression de l'abstraction²⁵ et qui, en revanche, est riche en termes exprimant le décompte. C'est ce que va permettre la référence implicite et paradoxale à la théorie des mélanges dans un passage qui a pour but de démontrer qu'en matière de téléologie stoïcienne on ne peut rien ajouter à la vertu, ce que l'on pourrait exprimer en termes mathématiques par l'équation $e=0$ ²⁶:

«Tout comme la lumière d'une lampe s'obscurcit et pâlit devant l'éclat du soleil et, de même qu'une goutte de miel se perd dans l'étendue de la mer Egée, ou un liard dans la masse des trésors de Crésus, ou un pas sur la route qui va d'ici en Inde, de même la fin ultime des biens étant celle que définissent les Stoïciens, toute la valeur que ces gens-là attribuent à des choses corporelles s'obscurcit nécessairement, s'effondre et se perd devant l'éclat de la vertu».

Ce texte paraît aller à l'encontre du modèle conjonctif, puisque nous avons

24. *Fin.*, V, 40. On trouvera une bonne synthèse des problèmes téléologiques chez Cicéron dans l'ouvrage récent de J. LEONHARDT, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, Munich, C. H. Beck, 1999.

25. On a un bon exemple des difficultés rencontrées par les premiers Romains qui décidèrent d'exposer l'éthique stoïcienne, dans le fameux fragment de Lucilius sur la vertu, LACTANCE, *Div. Inst.*, VI, 5, 2, fr. H 23 CHARPIN. Lucilius recourt à la notion de *pretium* qui présente l'avantage de correspondre à l'ἀξία et de suggérer quelque chose de très concret, comme le montre l'expression *pretium persolvere uerum*. Sur ce fragment, cf. W. GÖRLER, Zum *virtus*-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre, *Hermes*, 112, 1984, pp. 445-468, repris dans *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leiden, 2004, pp. 105-135.

26. *Fin.*, III, 45: *Ut enim obscuratur et offunditur luce solis lumen lucernae, et ut interit in magnitudine, maris Aegaei stilla mellis, et ut in diuitiis Croesi teruncii accessio et gradus unus in ea uia quae est hinc in Indiam, sic, cum sit is bonorum finis quem Stoici dicunt, omnis ista rerum corporearum aestimatio splendore uirtutis et magnitudine obscuretur et obruatur atque intereat necesse est*, trad. C.U.F. modifiée. *Rerum corporearum* est une correction pleinement justifiée de Davis, les manuscrits donnant *rerum incorporearum*.

vu que, pour les Stoïciens, l'infiniment petit a le pouvoir de modifier la nature d'un grand ensemble. Certes, la métaphore du liard qui, ajouté à la masse des trésors de Crésus, ne change rien à la somme de ceux-ci, et, d'une manière plus générale, toutes celles qui font intervenir des objets de même nature, pourraient être comprises à la lumière du fait que dans un système conjonctif vrai de n propositions vraies, le fait d'ajouter une proposition vraie de plus ne change strictement rien à la nature du système. Mais quand Caton dit qu'une goutte de miel se perd dans l'étendue de la mer Egée, c'est très exactement le contraire de la théorie du mélange total qu'il semble ainsi exprimer. Faut-il y voir là la dissociation de l'éthique, de la physique et de la logique dans un système dont, comme nous l'avons vu, il affirme son absolue unité? Nous ne le croyons pas. Il nous semble, en effet, que, de manière très ponctuelle, Caton privilégie la rhétorique de la persuasion, dans un traité où la téléologie se trouve isolée à la fois rigoureusement et artificiellement des deux autres parties. Plus exactement, la référence à la goutte et à la mer, qui est normalement le vecteur du dogme du mélange total dans le stoïcisme, se trouve ici déconnectée de celui-ci pour devenir un instrument de la réfutation d'une idée fausse dans le domaine de l'éthique, à savoir la doctrine péripatéticienne. D'une manière plus générale, l'évocation du nombre, de la mesure, vise surtout dans ce texte à suggérer cette limite au-delà de laquelle les règles du calcul ne sont plus opérantes. L'avènement de la vertu abolit l'arithmétique, en tout cas l'arithmétique ordinaire, celle que les Stoïciens reprochaient aux Péripatéticiens d'avoir installé au cœur de l'éthique: *ea aestimatio genere ualet, non magnitudine*²⁷.

Ce qui prend immédiatement le relais dans le passage cicéronien²⁸, c'est la notion d'εὐκαιρία que Cicéron traduit par *opportunitas*, terme occupant dans ce texte une grande importance, alors qu'il est totalement absent des passages équivalents dans l'œuvre de Sénèque. Pour ce dernier, l'*opportunitas* c'est, dans le domaine de l'éthique, le moment favorable pour un bien-

27. *Ibid.*, 34. Le mot *magnitudo* peut être employé chez Cicéron au sens propre pour désigner une grandeur mesurable (cf. *Luc.*, 116: *punctum esse quod magnitudinem nullam habeat*; 126, à propos de la *solis magnitudo*: *mensurae uestrae nego credere*), ou au sens figuré, par exemple en *Fin.*, II, 95: *magnitudo doloris*, et, de manière bien plus fréquente, dans l'emploi de l'expression *magnitudo animi*. On notera que l'application de la notion de *magnitudo* à la vertu est rejetée au §34 pour bien montrer que la vertu ne peut pas s'accroître, et acceptée, de manière métaphorique, au §45.

28. *Ibid.*, 45: *Et quem ad modum opportunitas (sic enim appellemus εὐκαιρίαν) non fit maior productione temporis (habent enim suum modum quae opportuna dicuntur), sic recta effectio (κατόρθωσιν enim ita appello, quoniam rectum factum κατόρθωμα) recta igitur effectio, item conuenientia, denique ipsum bonum, quod in eo positum est ut naturae consentiat, crescendi accessionem nullam habet.*

fait²⁹. L'*εὐκαιρία* ne semble pas avoir eu une grande fréquence statistique dans le stoïcisme grec. Dans un texte de Stobée³⁰ on trouve bien l'adjectif *εὐκαιρος* à propos de la bienveillance du sage à l'égard de l'humanité, mais il figure dans une longue énumération de qualités, et sans la moindre explication. Dans le passage du *De finibus* que nous étudions, l'*opportunitas*, c'est la coïncidence, au sens de rapport de parfaite harmonie³¹. Etymologiquement, c'est le fait d'être arrivé au port, de pas avoir besoin d'aller plus loin, pas plus que, pour reprendre la métaphore employée par Cicéron lui-même, il ne serait sensé de chercher, alors qu'on a trouvé cothurne à son pied, un cothurne plus grand. Du point de vue théorique, cela signifie simplement que la vertu, et donc le bonheur, ce n'est rien d'autre que la raison qui s'actualise en tant que raison et se trouve ainsi en accord avec la nature³²: *sic enim censeant, opportunitatis esse beate uiuere, quod est conuenienter naturae uiuere*. Une fois que la raison individuelle est devenue droite, c'est-à-dire qu'elle s'est mise en harmonie avec elle-même et avec la raison universelle, rien ne peut ni diminuer ni accroître cet accord. Pour que l'addition fût possible, nous est-il dit au §47, il faudrait que les éléments à additionner appartenissent à des systèmes axiologiques compatibles³³. Or ce qui fait la valeur (*aestimatio*) de la santé, c'est la durée, tandis que celle de la vertu s'apprécie par l'*opportunitas*. Donc l'addition est impossible. Il reste donc à préserver la notion de valeur, tout en maintenant des différences qualitatives qui rendent impossible le recours à l'arithmétique. C'est ce qui est fait un peu plus loin, au §52, par la métaphore de la différence de nature qui existe entre le roi et la masse de ses serviteurs, organisés selon une hiérarchie qu'il est le seul à transcender.

On aura pu remarquer que dans ce texte, Cicéron ne recourt pas à la notion de *modus*, dont nous verrons l'importance dans la formulation de la doctrine stoïcienne du souverain bien chez Sénèque. En revanche, le *modus* et ses dérivés, la *modestia* et la *moderatio*, sont bien présents dans une œuvre stoïcienne de l'Arpinate, le *De officiis*, qui diffère du *De finibus* par deux aspects au moins: éthique du *proficiens* dans l'un, discours sur les fins ultimes dans l'autre; reflet des innovations de Panétius dans le *De officiis*, plus grande proximité par rapport à l'Ancien Portique dans le *De finibus*.

29. Cf. *Benef.*, I, 11, 5 et II, 2, 2.

30. *Ecl.*, II, 108 W=SVF, III, 630. Il en est de même en SVF, III, 503, où les *κατορθώματα* sont définis par un ensemble de termes parmi lesquels on trouve *εὐκαιρήματα*.

31. Ailleurs, dans le *De officiis*, I, 143, Cicéron traduira *εὐκαιρία* par *occasio* et il s'agira de désigner le moment qui convient à la réalisation d'une action morale.

32. *Fin.*, III, 60.

33. *Fin.*, III, 47: *Non intellegunt ualitudinis aestimationem spatio iudicari, uirtutis opportunitate*.

La problématique du *decorum*, terme à peu près intraduisible, qui fait office de quatrième vertu dans les divisions panétiennes de l'*honestum*, est assez complexe et il ne nous est pas possible de l'aborder ici, en particulier parce qu'elle ne fait pas partie de la *koinè* stoïcienne, puisqu'elle est fortement marquée par l'intérêt de Panétius pour Platon et pour Aristote³⁴. Nous nous limiterons donc à une remarque très ponctuelle. Lorsque Cicéron fait intervenir dans la définition du *decorum* l'expression de *rerum modus* que signifie-t-elle exactement³⁵? La comparaison avec le début du traité montre qu'il s'agit d'une mesure dans toutes les choses que nous traitons dans notre vie, donc dans tous nos actes³⁶. Il existe, comme on sait, un «convenable général» qui est défini par l'adéquation de l'homme à sa rationalité et à propos duquel aucun mot de la famille de *modus* n'apparaît³⁷. En revanche, au § 98, la notion de *moderatio dictorum omnium atque factorum* est rapprochée des proportions harmonieuses d'un beau corps. Que la beauté résulte de l'harmonie de ses parties est un thème que Chrysippe avait repris à Platon et à Aristote, mais qui ne se trouve pas relié à la qualité des actes moraux dans des témoignages stoïciens antérieurs à Panétius³⁸. On peut donc dire que *modus* et *modestia*, dans le *De officiis*, reprennent, en ce qui concerne les actes de la moralité du *proficiens*, un certain nombre de thèmes liés à la vertu stoïcienne de *temperantia/σωφροσύνη*, mais avec une esthétisation plus marquée qui fait la spécificité de la pensée de Panétius et donc du traité cicéronien. Toutefois, cette référence à l'harmonie des parties n'implique pas pour autant un rôle plus important du paradigme mathématique. L'identification de l'*utile* et de l'*honestum*, accentuée par Cicéron lui-même dans le dernier livre, interdit *a priori* toute définition de l'action morale à partir d'un calcul d'intérêt.

En ce qui concerne Sénèque, il faut donc dire que, pas plus que Cicéron, il n'a exposé la théorie du *continuum*. Il y a tout lieu de penser qu'il la ran-

34. Cf. sur cette question l'article toujours valable de R. PHILIPPSON, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, *Philologus*, 87, 1930, pp. 357-413 et l'abondant commentaire d'A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1999, pp. 238-249.

35. *De off.*, I, 93: *Sequitur ut de una parte honestatis dicendum sit in qua uerecundia et quasi quidam ornatus uitae, temperantiae et modestia omnisque sedatio perburbationu animi et rerum modus cernitur.*

36. *Ibid.*, 17: *Iis (his codd.) enim rebus quae tractantur in uita modum quemdam et ordinem adhibentes, honestatem et decus conseruabimus.*

37. *Ibid.*, 96.

38. Cf. GALIEN, *De H. et P. decr.*, V, 3 (161)=S.V.F., III, 472, où il est reproché à Chrysippe de ne pas avoir été capable de montrer que, pour l'âme comme pour le corps, la beauté résulte de l'harmonie des parties. Pour les précédents, cf. PLATON, *Phèdre*, 264 c; ARISTOTE, *Top.*, 116 b 21. DYCK, *op. cit.*, p. 243, remarque fort justement que dans *Hp. Ma.*, 293 d-294 b, le *πρέπον* ne peut pas se confondre avec le *καλόν*, puisqu'il arrive qu'il soit le signe d'une beauté fallacieuse.

geait dans ce qu'il appelle les *Graecae ineptiae*³⁹ et on peut on trouver un prolongement de cette attitude dans son manque d'intérêt pour la doctrine stoïcienne du temps, alors même qu'une grande partie de son œuvre est dominée précisément par la thématique de la temporalité. Rappelons simplement que les Stoïciens avaient supprimé la mention du nombre dans la fameuse définition aristotélicienne du temps comme «nombre du mouvement»⁴⁰ et l'avaient remplacée par celle de *διάστημα*⁴¹, ce qui confirme, si besoin était, leur refus de penser arithmétiquement les grandes notions philosophiques. On rendait traditionnellement *διάστημα* par «intervalle», avant que J. Brunschwig et P. Pellegrin, traduisant littéralement A. Long et D. Sedley⁴², ne rendent ce terme par «dimension». Nous sommes assez réservé sur cette traduction qui, en français comme en anglais, évoque trop directement une mathématisation que les Stoïciens avaient voulu éviter dans leur reprise de la formule aristotélicienne. Tout comme l'espace, le temps stoïcien, associé là encore à cet infini qu'est le mouvement du monde, est indivisible, le présent n'ayant aucune réalité nucléaire, puisqu'il est un mixte insaisissable fait de passé et de futur. Cette problématique du temps, Sénèque la connaît, comme le montre le cadre doxographique qu'il esquisse dans la lettre 88, 33, lorsqu'il écrit: «d'abord est-il quelque chose par lui-même, ensuite y a-t-il quelque chose qui existe avant le temps et sans lui? A-t-il commencé avant le monde ou parce qu'il y a eu quelque chose avant le monde, s'ensuit-il que le temps existait aussi». Beau programme de recherche qu'il n'a malheureusement jamais mis en œuvre. Cela signifie-t-il pour autant qu'il se soit réellement désintéressé du problème posé par un système qui avait pour ambition de penser la totalité en libérant la philosophie du paradigme mathématique? Il nous semble qu'il a été conscient de cette particularité du stoïcisme, mais qu'il a préféré la traiter à sa manière, à travers un jeu sur deux notions: *modus* et *mensura*⁴³. *Modus* présente en latin une riche ambiguïté

39. *Ep.*, 82, 8.

40. *Phys.*, IV, 223 a 25.

41. Cf. STOBÉE, *Ecl.*, I, p. 106, 5 W=S.V.F., II, 509.

42. *Op. cit.*, p. 315, n. 2.

43. *Magnitudo* présente chez Sénèque les mêmes caractéristiques que chez Cicéron, cf. *supra* n. 27. On notera à ce sujet que le §20 de la lettre 66 reprend la métaphore du soleil que nous avons trouvée dans *Fin.*, 45. Sénèque utilise *magnitudo* métaphoriquement quand il s'agit de la vertu, mais il refuse de l'employer chaque fois que ce terme pourrait suggérer une réalité susceptible d'accroissement, cf. *Ep.*, 74, 27: *quod rectum est nec magnitudine aestimatur nec numero nec tempore*; 85, 22: *in optimo illam statu ponit qualitas sua, non magnitudo*. Une passage particulièrement intéressant pour notre propos se trouve en 43, 2: *nam magnitudo non habet modum certum* («car la grandeur ne comporte pas de mesure absolue»). Le texte est problématique, car les meilleurs manuscrits ne comportent pas la négation. Le contexte rend toutefois celle-ci nécessaire, puisqu'il y est question du caractère relatif des grandeurs: *comparatio illam aut tollit aut deprimit. Nautis, quae in flumine magna est, in mari paruula est*. À cela on peut ajouter que, pour Sénèque, seule la vertu possède un *modus certus*.

dont nous ne connaissons pas d'équivalent en grec et dont le mot «mode» n'a pas hérité en français: il est la mesure, dans tous les sens que nous donnons à ce terme, autrement dit il peut exprimer à lui seul la quantité et la qualité. *Mensura*, en revanche, ne permet aucun doute: il s'agit du résultat de l'acte de mesurer⁴⁴. Dans le texte auquel nous avons choisi de nous intéresser plus précisément, les *Lettres à Lucilius*, *modus* est beaucoup plus fréquent que *mensura*, mais il faut ajouter que, pour l'un et l'autre terme, la fréquence est plus importante dans la dernière partie de l'œuvre, celle dans laquelle Sénèque, une fois le travail de séduction philosophique de son disciple terminé, peut aborder de manière plus théorique les problèmes qui l'intéressent. Nous aborderons donc ici celles des occurrences qui nous ont paru les plus significatives.

Ep., 13, 9: *Nescio quomodo magis uana perturbant: uera enim modum suum habent; quicquid ex incerto uenit, coniecturae et pauentis animi licentiae traditur. Nulli itaque tam perniciosi, tam inreuocabiles quam lymphatici metus sunt: ceteri enim sine ratione, hi sine mente sunt.*

«Je ne sais comment les croyances dépourvues de tout fondement créent des émotions plus fortes. La vérité en effet porte en elle-même une mesure. Tout ce qui est provoqué par l'incertitude est livré à la conjecture et au dérèglement d'un esprit saisi par l'épouvante. Aucune crainte n'est aussi nuisible, aussi irréversible que les peurs paniques: toutes les autres, en effet, sont irrationnelles, mais dans celles-là c'est la pensée qui fait défaut»⁴⁵.

Lorsqu'on lit ce texte, on pense immédiatement à une métaphore célèbre de Chrysippe comparant la raison au coureur qui sait s'arrêter sur la ligne d'arrivée, tandis que l'image de la passion est celle de l'homme qui, emporté par son élan, se retrouve bien au-delà de cette ligne⁴⁶. La différence est que Chrysippe se place explicitement sur le plan de la métaphore tandis que la *sententia* sénèqueenne: *uera enim modum suum habent*, fait l'économie de celle-ci. On peut légitimement estimer que sur le fond le Stoïcien Sénèque reste en accord avec la tradition stoïcienne⁴⁷, mais il ne faut pas négliger la différence dans la formulation. La caractérisation immédiate de la vérité par

44. Cf. à propos du temps, ce passage intéressant de *Cons. Marc.*, 21, 2, dans lequel il est dit que la *mensura* du temps est supérieure à celle du monde, puisque le monde se trouve *intra huius spatium*. Nous sommes évidemment dans le domaine de la métaphore, puisque le temps, comme incorporel, ne peut être mesuré.

45. Les traductions des fragments de Sénèque sont personnelles.

46. Cf. GALIEN, *De H. et P. decr.*, IV, 2 (136)=S.V.F., III, 462.

47. On remarquera également que Sénèque ne respecte pas ici la différence établie par les Stoïciens (cf. SEXT. EMP., *A.M.*, VII, 38) entre l'*ἀλήθεια* qui est un savoir total et désigne donc l'état de l'âme du sage, tandis l'*ἀληθές* caractérise une proposition. Les *uera* du passage de Sénèque sont à la fois les objets réels et les réactions rationnelles qu'ils peuvent provoquer.

le *modus* n'a pas d'équivalent, à notre connaissance, dans les témoignages relatifs au stoïcisme originel. En revanche, pour un lecteur romain, cette assimilation de la vérité à une réalité normée pouvait être beaucoup plus évocatrice de cet arpentage à la fois réel et intellectuel qui est si lié à la civilisation de Rome. Les vices, dit ailleurs Sénèque sont *sine modo, sine fine*⁴⁸, sans mesure et sans fin, un peu comme ces peuplades barbares auxquelles Rome a cherché à imposer sa loi.

Ep., 64, 8: *Teras ista (sc. medicamenta) oportet et eligas tempus, adhibeas singulis modum. Animi remedia inuenta sunt ab antiquis: quomodo autem admoueantur aut quando nostri operis est quaerere.*

«Il faut broyer ces médicaments, choisir le moment et donner à chacun la dose qui lui convient. Les anciens ont trouvé les remèdes de l'âme: comment les appliquer ou à quel moment, il nous appartient de le chercher».

Nous retrouvons ici la comparaison, si fréquente, notamment dans le stoïcisme, entre les maladies du corps et celles de l'âme. Pour les premières, le médecin doit déterminer un *modus* qui n'est rien d'autre que la dose qu'exige la maladie de chaque patient. Pour les secondes, il importe que le maître détermine de quelle manière les administrer les médicaments ou dans quelles circonstances (*quomodo...aut quando*). Le parallélisme des constructions, rehaussé par l'emploi d'un chiasme, ne met que mieux en valeur le fait que *modus* n'a pas le même sens dans les deux cas. Pour les médicaments du corps, il ne désigne que la quantification. Pour ceux de l'âme, il couvre un champ sémantique beaucoup plus vaste, celui des modalités d'application, camp dont, au demeurant, la quantification n'est pas nécessairement exclue.

Ep., 66, 7-9: *Decrescere enim summum bonum, non potest nec uirtuti ire retro licet: sed in alias atque alias qualitates conuertitur ad rerum, quas actura est, habitum figurata. Quicquid attigit, in similitudinem sui adducit et tinguit: actiones, amicitias, interdum domos totas, quas intrauit disposuitque, condecorat... Omnis in modo est uirtus. Modo certa mensura est: constantia non habet, quo procedat, non magis quam fiducia aut ueritas aut fides. Quid accedere perfecto potes? nihil, aut perfectum non erat, cui accessit: ergo ne uirtuti quidem, cui si quid adici potest, defuit.*

«Le souverain bien ne peut décroître et il n'est pas permis à la vertu de revenir en arrière. Elle prend cependant des formes différentes, adaptant son apparence aux actions qu'elle va accomplir. Tout ce qu'elle touche, elle lui imprime sa ressemblance et sa teinte: les actes, les amitiés, et parfois elle embellit la vie entière des demeures dans lesquelles elle a pénétré et dans laquelle elle a introduit l'harmonie... Toute vertu est une plénitude. Or la plénitude est une mesure bien déterminée. La constance n'a pas d'espace dans

48. *Ep.*, 51, 12.

lequel elle devrait progresser, pas plus que la confiance, la sincérité ou la loyauté. Que pourrait-on ajouter à la perfection? Rien, sinon il y avait de l'imperfection là où on a pu faire un ajout. Il en est de même, donc, pour la vertu: si on peut lui ajouter quelque chose, c'est qu'il y avait un manque».

On retrouve là un certain nombre de thèmes chers aux Stoïciens. Le modèle conjonctif est présent, qui fait dire à Sénèque que la vertu «imprime sa teinte» à tout ce qu'elle touche. L'évocation de l'unité de la vertu, thème cher aux Stoïciens comme aux Platoniciens s'accompagne de la mention des formes différentes (*in alias atque alias qualitates*) qu'elle prend. De même, Sénèque est tout à fait dans la tradition du Portique lorsqu'il soutient que la vertu ne peut s'agrandir, puisque la grandeur ultime n'est pas susceptible d'accroissement, ni de diminution puisque la vertu ne peut se perdre. Plus surprenante, en revanche, est l'affirmation selon laquelle toute la vertu est dans «le *modus*», lequel est lui-même défini comme une mesure bien déterminée (*certa mensura*). Signalons au passage le caractère totalement erroné de la traduction de la CUF: «toute vertu a la modération pour base», traduction reprise sans modification par P. Veyne, qui revient à confondre les Stoïciens et les Péripatéticiens, dont Sénèque dit, dans une autre lettre⁴⁹, que pour eux, l'homme sage est celui qui se trouble *raro et modice*, de manière peu fréquente et modérée. Le *modus* de la lettre 66, n'est certainement pas celui de la lettre 85, il ne désigne aucune modération, mais tout simplement le fait que la vertu se définit par une limite, exprimée par l'adjectif *certus*, celle de l'accord entre la raison individuelle et la raison universelle et qu'une fois que cette limite est atteinte on ne peut pas aller plus loin. Il n'est pas peut-être pas impossible que Sénèque ait décidé d'employer ici *modus* dans un esprit de polémique anti-péripatéticienne, mais nous croyons surtout qu'il a choisi les mots qui, en raison de leur enracinement dans le langage concret le plus traditionnel, étaient les plus parlants pour son lecteur. Reste que le recours à la *mensura* risquait de suggérer la possibilité de l'existence d'une mesure plus grande. Sénèque en a été conscient et il a tenu à préciser sa pensée dans un passage que nous allons évoquer rapidement. Dans la lettre 74, se trouvent définis deux types de *mensura*, celle de la vie biologique et celle du souverain bien, la première extensible, la seconde immuable: *summum enim bonum nec infringitur nec augetur. in suo modo permanet, utcumque fortuna se augetur...eadem mensura summi boni est, quamvis aetatis diuersa sit*⁵⁰. À la *mensura* arithmétique qui s'applique au temps, s'oppose la *mensura-modus* qui fige celui-ci dans l'éternité éthique du présent. Dans

49. *Ep.*, 85, 3.

50. *Ep.*, 74, 26.

la métaphore qui est destinée à expliquer ce point, la *mensura* biologique est comparée à la superficie du cercle, tandis que la *forma*, c'est le cercle lui-même. Ou encore, dit Sénèque, la *mensura* biologique, c'est la dimension du segment sur la ligne droite, tandis la *mensura-modus*, c'est le fait que la ligne soit droite⁵¹. En d'autres termes, la *mensura-modus*, c'est la qualité essentielle d'une réalité, le fait qu'elle soit ce qu'elle est. Dans le cas de l'homme, la *mensura-modus*, c'est tout simplement cette coïncidence avec soi qui fait qu'il atteint la plénitude de la rationalité que l'humanité est seule à partager avec les dieux.

Cependant, dans la lettre 85, où il reprend à peu près les mêmes thèmes, Sénèque semble avoir compris que ce recours ambigu à la notion de *mensura* comportait nécessairement un risque, quels que fussent ses efforts pour dissiper celui-ci à grand renfort de métaphores. Il y adopte donc une attitude plus radicale, entreprenant de disqualifier la notion de *mensura*, et plus généralement connotant de manière définitivement négative tout ce qui relève du nombre et de la mesure, en tout cas quand il s'agit de la vertu⁵²: *in optimo illam statu ponit qualitas sua, non magnitudo... Qui illam numero aestimat et mensura et partibus, id illi, quod habet eximium eripit*. Il n'y a pas dans cette lettre de bon usage de la *mensura* et le terme de *modus* lui-même est remplacé par une périphrase⁵³: *quod plena est*. La quantité est classée du côté de l'inessentiel, à savoir le temps et l'espace d'une vie humaine (*in aequo est longa et brevis, diffusa et angustior*), tandis que tout ce qui relève du souverain bien est rangé du côté de la *qualitas*⁵⁴. Ce terme est rarissime chez Sénèque, alors qu'il s'agit de la catégorie stoïcienne qui permet de penser le souverain bien comme l'adéquation de l'homme à sa propre nature⁵⁵. On ne le retrouve par la suite que dans la lettre 118, où, nous semble-t-il, la pensée de Sénèque finit par trouver son expression la plus achevée dans la définition du passage du quantitatif au qualitatif. Il y distingue deux types de grandeurs. La plupart peuvent s'accroître sans que la nature de l'objet en soit affectée, par exemple le vin qui, dit-il, reste du vin qu'on le mette dans une carafe ou dans une jarre: *eadem qualitas est*, quelque soit la quantité

51. Ibid., 27: *quod rectum est, nec magnitudine aestimatur, nec numero, nec tempore: non magis produci quam contrahi potest*.

52. Ep., 85, 22.

53. Ibid.: *Quid autem est in beata uita eximium? quod plena est*.

54. *Qualitas* a été créé par CICÉRON en Ac. Post., I, 24, pour rendre le terme grec ποιότης.

55. Cf. sur ce point la définition de la qualité selon les Stoïciens, qui nous a été transmise par SIMPLICIUS, *Sur les Catégories d'Aristote* 222, 30-33, fr. 28 h L. S., où il est bien souligné que la qualité n'a rien à voir avec la force ou la durée: οἱ δὲ Στωικοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσιν διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἐννόημα καὶ ιδιότητα ἀπολήγουσαν, οὔτε χρόνω οὔτε ἰσχύι εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι, καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις.



c'est toujours du vin⁵⁶. Le bien, lui, n'obéit pas à ce modèle, il diffère des réalités que l'on considère ordinairement comme conformes à la nature par une *magnitudo* qui est aussi une *qualitas*: c'est parce qu'il a atteint son plein développement en tant que réalité *secundum naturam* qu'il est un bien. Pour illustrer ce passage du quantitatif au qualitatif, Sénèque donne deux autres exemples, celui de l'être humain qui, dépourvu de raison à la naissance, *devient* rationnel à l'approche de l'adolescence, et celui de la clé de voûte qui n'est qu'une pierre de plus mais qui, seule, permet à la voûte d'exister en tant que telle. Dans des cas comme ceux-là l'accroissement quantitatif entraîne une transformation qualitative. Le mot *modus* n'est jamais prononcé dans ce passage et pourtant Sénèque semble dire la même chose sous une autre forme lorsqu'il établit la différence entre *augere* et *implere*⁵⁷: *summa adiectio quare plurimum facit uel exigua? quia non auget, sed implet*. Notons simplement qu'*implere* est un infinitif qui désigne une action, celle qui effectue l'adjonction du dernier élément. *Implere* est donc encore dans l'ordre du quantitatif, mais parce que ce quantitatif atteint le *modus*, il provoque l'avènement à l'état de réalité de ce qui n'existait encore que comme virtualité. Le statut du *modus*, même si le terme n'est pas explicitement employé ici, apparaît clairement: il est le seul mot qui, exprimant l'accomplissement, participe à la fois du quantitatif et du qualitatif. La réflexion philosophique finit par rejoindre ici ce que la langue latine dit immédiatement. On remarquera, par ailleurs, que dans cette lettre il n'est pas une seule fois question de *mensura*, ce qui confirme que le terme a disparu du vocabulaire éthique après la lettre 88 et qui permet de mieux percevoir la dynamique de la pensée de Sénèque dans le domaine de la sémantique.

Quelques mots pour conclure. Les destinataires des œuvres philosophiques de nos auteurs sont connus. Pour Cicéron, il s'agit de conquérir pour Rome une province nouvelle de la culture, en formant le peuple romain à la philosophie. Sénèque s'adresse à Lucilius, mais aussi à lui-même et à la postérité, qu'il prend en quelque sorte à témoin à travers la personne de son correspondant. On peut toutefois se demander si, pour l'un comme pour l'autre, le premier disciple n'a pas été la langue latine, à qui ils ont appris à penser dans toute leur complexité les rapports de la quantité et de la qualité. À ce

56. Ep., 118, 15: *in istis enim eadem qualitas est; quamvis augeantur manet*. Le texte fait problème puisque *qualitas* n'est donné que par les *deteriores*, les meilleurs manuscrits donnant *aequalitas*. On ne voit pas cependant ce que pourrait être cette *eadem aequalitas*, pour des réalités dont il nous est dit qu'ils peuvent changer quantitativement sans que pour autant leur nature soit modifiée. De surcroît, le terme *aequalitas* est bien utilisé en 120, 19, mais pour caractériser la vertu. Nous considérons donc que la leçon *qualitas* s'impose dans notre passage, malgré l'autorité de la tradition manuscrite.

57. *Ibid.*, 16.

titre aussi nous leur devons beaucoup. Nous ajouterons que, par une ironie de l'histoire de la langue, c'est *mensura*, peu présent chez Cicéron et disqualifié par Sénèque dans l'expression de l'éthique stoïcienne, qui s'est imposé au détriment de *modus* pour exprimer à la fois le quantitatif et le qualitatif.

C. LÉVY
(Paris)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΜΕΤΡΟΥ ΣΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΩΝ ΣΤΩΪΚΩΝ ΤΗΣ ΡΩΜΗΣ (ΚΙΚΕΡΩΝ, ΣΕΝΕΚΑΣ)

Π ε ρ ί λ η ψ η

Σε αντίθεση με τὰ φιλοσοφικά ρεύματα τῆς κλασικῆς ἐποχῆς, ὁ Στωϊκισμὸς δὲν ἔδωσε μεγάλη σημασία στὰ μαθηματικά παραδείγματα. Στὸ παρὸν ἄρθρο ἐξετάζεται μὲ ποιὸν τρόπο οἱ Στωϊκοὶ ἐπιχείρησαν, γενικά, νὰ στοχασθοῦν χωρὶς νὰ ἀνατρέξουν στὰ μαθηματικά καὶ ἐπισημαίνονται οἱ λιγοστὲς μαρτυρίες ποὺ καταδεικνύουν ὅτι κατέφυγαν στὸ μέσον αὐτό. Ἡ προσοχή μας ἐπικεντρώνεται στὴν ἀντίληψη τοῦ τρόπου (*modus*) καὶ στὴ χρήση τοῦ ἐν λόγῳ μέσου ἀπὸ τὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Σενέκα.

Carlos LÉVY
(μτφρ. Ἀννα ΤΑΤΣΗ)