Marwan Rashed*

Posidonius et le traité d'Albinus *Sur les incorporels*

<https://doi.org/10.1515/elen-2021-0011>

Abstract: The reference to Albinus in a refutation of Bardesanes († c. 222) by Ephrem the Syrian († 373) is not unknown to modern commentators. This text, edited and translated into English since the beginning of the twentieth century, is regularly mentioned, albeit rather cursorily, by scholars of Middle Platonism. Although much has been clarified between the first publication of the book just over a century ago and the present day, the following pages aim to continue the exploration. The aim will be to better understand what has so far remained unnoticed: the dependence of Albinus' work on Posidonius on three crucial points: (1) his classification of incorporeals, (2) his doctrine of comprehensive representation, and (3) the deep relationship between (1) and (2).

Keywords: Albinus, comprehensive representation, Ephrem the Syrian, lunar illusion, Posidonius, Stoic incorporeals

La référence à Albinus dans une réfutation de Bardesane († vers 222) par Ephrem le Syrien († 373) n'est pas inconnue des commentateurs modernes. Ce texte, édité et traduit en anglais depuis le début du XX^e siècle,¹ est régulièrement mentionné, encore que de manière assez cursive, par les spécialistes du médioplatonisme.² Il a par ailleurs fait l'objet d'études extensives de la part des syriacisants. Après une première contribution d'Edmund Beck, la riche monographie d'Ute Possekel a éclairé de nombreux aspects de l'œuvre et de son rapport aux sources antiques.³ Récemment, Izabela Jurasz est revenue sur le sujet pour préciser la portée de certains points de contact avec le stoïcisme.⁴ Bien que beaucoup d'éléments aient été éclaircis entre la première publication de l'ouvrage il y a tout juste un siècle et aujourd'hui, les

1 Voir Mitchell, Bevan, and Burkitt (1921) (par la suite : PR). Je remercie Yury Arzhanov pour sa relecture de mes translittérations syriaques.

2 Voir dernièrement Gioè (2002) 90–3.

3 Voir Beck (1976) 24–68 et Possekel (1999).

4 Jurasz (2017).

pages qui suivent entendent poursuivre l'exploration. Il s'agira de mieux comprendre ce qui est pour l'instant resté dans l'ombre et qui paraît essentiel : la dépendance de l'ouvrage d'Albinus à l'égard de Posidonius sur les trois points capitaux que sont (1) sa classification des incorporels, (2) sa doctrine de la représentation comprehensive et (3) les rapports profonds qui se dessinent entre (1) et (2).

1 Albinus héritier de la récupération médioplatonicienne des incorporels stoïciens

Ephrem attribue à Albinus un ouvrage *Sur les incorporels*. C'est l'unique référence à cette œuvre dans les sources. Ephrem n'étant pas un helléniste ni ne se montrant en général très intéressé par la culture grecque, il faut sans doute admettre qu'il tire sa science d'un ouvrage syriaque qu'il a sous les yeux au moment où il rédige sa réfutation : soit le texte de Bardesane lui-même, par lequel il aurait accès au traité d'Albinus ; soit un texte intermédiaire critiquant Bardesane. Ephrem affirme que le traité d'Albinus comporte deux parties, l'une où l'auteur expose sa propre doctrine (platonicienne) et l'autre où il critique la doctrine de ses adversaires (les Stoïciens) :⁵

Tu sais alors qu'il est dit dans l'écrit *De Domnus* : « les platoniciens disent qu'il y a des *somata* (σώματα) et des *asomata* (ἀσώματα) », à savoir des corporels (*gūšmē*) et des incorporels (*lā gšōm*). Mais ces arguments n'appartiennent pas aux Platoniciens, bien qu'ils figurent dans les livres des Platoniciens. Ces arguments sont ceux des Stoïciens (*Stōiqē* / *STWYQ'*). Ils ont été exposés par Albinus, dans son livre intitulé *Sur les incorporels* ('*al lā gūšmē*'), selon l'usage des sages et des philosophes qui, dans leurs écrits, exposaient d'abord les arguments auxquels ils adhéraient et se lançaient ensuite dans leurs débats pour réfuter les arguments des gens opposés à leurs affirmations.

Bardesane, selon Ephrem, n'aurait pas compris ce plan bipartite et aurait reproché à Platon de soutenir des doctrines qui étaient en réalité celles de ses adversaires :⁶

Cela se trouve certes dans les écrits des Stoïciens et des Platoniciens – en effet, les Platoniciens disent qu'il y a des *somata* et des *asomata* et les Stoïciens aussi de même – mais ils ne sont pas d'accord sur le sens comme ils le sont sur les mots. Ainsi, les Platoniciens disent que les corporels et les incorporels existent en nature et en substance, tandis que les Stoïciens disent que tout ce qui existe en nature et en substance est corps, mais appellent incorporels tout ce qui n'existe pas en nature, mais qui peut être conçu par l'intellect.

Bardesane pouvait-il se méprendre à ce point sur les intentions de Platon et des Stoïciens ? Guère : la récupération de la doctrine stoïcienne des incorporels est une

5 PR 6.41–7.20, trad. Jurasz (2017) 173 légèrement modifiée.

6 PR 7.21–45, trad. Jurasz (2017) 173 modifiée.

tendance de fond du médioplatonisme, qui naît sans doute autour d'Antiochus d'Ascalon et se poursuit jusqu'à Porphyre. Sénèque, *Ep.* 58, présente une classification des incorporels en six catégories qui atteste la combinaison d'entités platoniciennes et stoïciennes.⁷ Cette même tendance est visible chez Porphyre qui, dans les *Sentences* 19 et 42, juxtapose à des incorporels platoniciens d'autres qui le sont moins, dont le statut paraît à la croisée de l'aristotélisme et du stoïcisme.⁸ L'originalité de Porphyre, à l'intérieur de cette position syncrétiste, est de s'appuyer sur la logique aristotélicienne de la privation (στέρησις) pour fonder la distinction entre les deux classes d'incorporels. Pour Aristote, le *alpha* privatif est la marque linguistique de la privation.⁹ On doit donc considérer les *in-corporels* (ἀσώματα) comme des privations. Mais Aristote, dans la *Métaphysique*, théorise la privation comme l'absence de possession de ce qui par nature peut posséder – ce qui présuppose que n'est privé que ce qui n'est pas complètement étranger à la possession de ce qu'il possède.¹⁰ Mais heureusement, si l'on peut dire, pour Porphyre, Aristote reconnaît lui-même un sens plus total de la privation, que les commentateurs anciens, depuis Alexandre, ont assimilé à une pure et simple négation (ἀπόφασις).¹¹ Porphyre reprend, *Sentence* 42, cette distinction. Alors que les ἀσώματα platoniciens sont des privations au sens large où l'on peut tenir une pure et simple négation pour une privation, les ἀσώματα aristotéliens et stoïciens sont des privations à plus juste titre : leur incorporalité n'est pas complètement étrangère au monde des corps.¹²

7 Cf. Hadot (1968) 156–63.

8 Voir Chiaradonna (2007).

9 Cf. *Metaph.* Δ 22.1022b32–36.

10 Voir, sur ce point, Rashed (à paraître).

11 Pour ce sens, voir *Metaph.* Δ 22.1022b22–24 ; Θ 1.1036a31–33 ; I 4.1055b3–5. Cf. Alexandre, *In Metaph.* 418.34–419.1 ; Asclépius, *In Metaph.* 347.24–30.

12 Quand Porphyre écrit, *Sent.* 42 (53.12–13 Lamberz), οὐ κατὰ στέρησιν σώματος, κατὰ δὲ <τὸ> ὅλως μὴ πεφυκέναι γεννᾶν σώμα, il reprend de toute évidence la terminologie employée par Aristote en *Metaph.* I 4.1055b3–5, pour caractériser la privation qu'Alexandre, dans son commentaire de Δ 22, assimile à la négation : ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασις τίς ἐστιν· ἡ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει, ἐστέρηται. R. Goulet écrit à propos de ce passage : « Cette interprétation porphyrienne de la privation pourrait se recommander de la pratique d'Aristote qui emploie très souvent στέρησις dans le sens de la pure négation » (in Brisson 2005, 750). Plus précisément, c'est Alexandre qui, dans son commentaire à Δ 22, est le premier auteur à désigner une telle privation (celle où le sujet n'est pas de nature à posséder ce dont il est « privé ») comme une négation. Aristote ne le fait jamais et il a sans doute de très bonnes raisons philosophiques de ne pas le faire (voir Rashed à paraître). Il faut toutefois souligner que Porphyre n'oppose jamais négation et privation. En *Sent.* 19, il fait plutôt comme si la négation (ἀπόφασις, 10.10 Lamberz), ou « privation pure » (ψιλήν [...] στέρησιν, 10.3 Lamberz), était le *genre* dont relèvent aussi bien la privation par catachrèse (καταχρηστικῶς, 53.11–12 Lamberz) que la privation proprement dite de *Sent.* 42.

Si Porphyre propose un cadre logique péripatéticien aussi soigné pour rendre compte de l'intégration syncrétiste des incorporels, c'est que la doctrine lui tient à cœur. On en devine la raison : la neutralité négative de l'*alpha* privatif lui permet d'intégrer, tout en respectant leur hiérarchie, trois ontologies distinctes : le platonisme, l'aristotélisme, mais aussi le stoïcisme. De fait, Porphyre hérite de son maître Longin un intérêt pour les λεκτά stoïciens.¹³ R. Chiaradonna a montré comment ces considérations lui inspiraient une solution habile pour comprendre en quel sens, dans le *Parménide*, « l'un-être participe de l'οὐσία ». ¹⁴ Porphyre, se rappelant sans doute ici l'enseignement de son premier maître, conçoit en effet ce dont l'un-être participe à la manière d'un λεκτόν, distinguant le premier principe participé qui serait l'εἶναι du second principe participant qui serait l'ὄν. Cette distinction pourrait avoir été largement opératoire en contexte médioplatonicien. On sait en effet que le stoïcien Antipater avait tenté de réduire l'écart entre qualités des incorporels et qualités des corps – écart menaçant l'unité du « quelque chose » comme genre suprême – en introduisant l'idée de κοινὸν σύμπτωμα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων soit, pour emprunter la traduction de J. Brunschwig, de « trait de coïncidence commun aux corps et aux incorporels ». ¹⁵ S'inspirant de cette doctrine mais la renversant, des auteurs anonymes ont affirmé, d'après le commentaire aux *Catégories* de Simplicius, qu'il y avait des « traits de coïncidence communs » (κοινὰ συμπτώματα) entre prédicats et qualités, traits communs qui expliquent que l'on puisse dériver celles-ci de ceux-là. ¹⁶ Ainsi, le charpentage (δόκωσιν) dérive de l'être-charpenté (ἀπὸ τοῦ δεδοκῶσθαι), l'égalité (ισότης) de l'être-égalisé (ἀπὸ τοῦ ἰσῶσθαι), la corporéité (σωματότητα) de l'être-corps (ἀπὸ τοῦ σώμα ὑπάρχειν). Bien que cette hypothèse ne soit pas démontrable, il me semble que l'on peut rapprocher les anonymes de Simplicius des philosophes adoptant la thèse de Longin d'après Syrianus. J. Brunschwig a réfuté de manière convaincante la suggestion d'A. Graeser selon laquelle il s'agirait de philosophes stoïciens. ¹⁷ Il me semble bien plus vraisemblable, de fait, que ce soient des médioplatoniciens tentant de justifier le rapport de participation par recours à la distinction stoïcienne entre qualité corporelle et prédicat incorporel, lui-même assimilé au λεκτόν. ¹⁸

Un autre témoignage confirme l'intérêt du médioplatonisme pour cet aspect de l'ontologie stoïcienne. Nous savons par la *Souda* que Taurus avait composé un

¹³ Cf. Syrianus, *In Metaph.* 105.25–26.

¹⁴ Platon, *Parménide*, 142b5–6. Voir Chiaradonna (2012) et Chiaradonna (2015) 1–3.

¹⁵ Cf. Brunschwig (1988) 113.

¹⁶ Simplicius, *In Cat.* 216.19–24.

¹⁷ Cf. Graeser (1975) 87. Voir Brunschwig (1988) 125–6.

¹⁸ Cf. Sénèque, *Ep.* 117.13 : « ... enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum ». Voir Chiaradonna (2015) 2.

traité *Sur les corps et les incorporels*, Περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων.¹⁹ Taurus devait y envisager la question, en débat entre les Platoniciens et les Stoïciens, de ce qu'il faut tenir pour corporel, incorporel, existant, non existant. Que le chapitre V 15 des *Nuits Attiques* d'Aulu Gelle soit ou non tiré de cet écrit, comme on l'a parfois supposé,²⁰ il est sûrement rattachable au même contexte. Il s'agit de savoir si le son vocal est incorporel (*corpusne sit vox an ἀσώματον*). Entre autres thèses philosophiques, Aulu Gelle accorde une place de choix à l'opposition entre celle des Stoïciens (le son vocal est de l'air frappé, c'est donc un corps) et celle de Platon (le son vocal n'est pas de l'air frappé, mais c'est la percussion même s'exerçant sur l'air, donc ce n'est pas un corps).

2 Classification générale des incorporels selon Albinus

Voici comment Ephrem classifie les incorporels :²¹

Mais je te le dis brièvement : il y a trois classes d'incorporels, une classe consistant des noms liés (*šmāhē asirē*) qui sont donnés aux corps et aux substances (*l-ḡušmē w-l-qonumē*) ; une autre classe de noms qui sont donnés aux signifiés (*sūkālē*), comme ceux de lieu, de temps et de nombre ; et une autres classe consistant des verbes qui sont utilisés en référence à quoi que ce soit. Et tandis que ces classes sont incorporelles, ils ont cependant appelés seulement ces sept noms « incorporels ».

Les « sept noms » (incorporels *stricts*) sont l'avatar des incorporels proprement stoïciens (temps, lieu, vide, λεκτόν), dont Ephrem retranche cependant le vide et le λεκτόν et auxquels il ajoute le nombre, les dimensions, le point, la ligne et la gamme musicale (le cas de la surface demandera un traitement approfondi). À cette liste transformée, Ephrem ajoute deux autres classes d'incorporels, que l'on désigne d'après lui moins spécifiquement comme tels, bien qu'ils le soient. Ce sont les « noms liés qui sont donnés aux corps et aux substances » et les « verbes ».

Ailleurs, Ephrem décrit les verbes ainsi :²²

Car je dis « j'achète » et « je vends » ; mais la chose que j'achète est une substance, tandis que ces verbes et les noms appelés « achat » et « vente » n'ont pas de substance.

¹⁹ Suda, τ 166, s.v. Ταῦρος Βηρύτιος (IV 509.12–15 Adler) = T3 Gioè (cf. Gioè 2002, 223–4) = T3 Petrucci, cf. Petrucci (2018) 5.

²⁰ Voir Gioè (2002) 291. Cf. Petrucci (2018) 21, n. 36 et 37.

²¹ PR 22.23–42.

²² PR 18.25–35. Possekel (1999) 164.

Une telle distinction remonte, tout en trahissant l'intention, à la conception stoïcienne de la proposition, qui identifie le prédicat (le verbe) à un λεκτόν incomplet, rendu complet par l'adjonction d'un cas (πτώσεις). Diogène Laërce définit ainsi le prédicat comme « exprimable incomplet construit avec un cas droit pour engendrer une proposition » (λεκτόν ἐλλιπὲς συντακτὸν ὁρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν, VII 64).²³ La théorie originale stoïcienne semble avoir été reformulée à partir d'une bipartition des termes linguistiques, les noms d'un côté, les verbes de l'autre, qui a entraîné à son tour la séparation des λεκτά de la classe des incorporels traditionnels. Qu'en est-il de la première classe d'incorporels, les noms de corps et de substances ? Ephrem mentionne des « *šmāhē asirē* ». Les premiers traducteurs ont rendu ce syntagme par « *fixed nouns* ».²⁴ Possekkel, plus proche du texte, traduit « *bound nouns* ».²⁵ La racine syriaque *a-s-r* exprime l'idée de lien, d'attachement, d'annexion. Dans un autre contexte logique, il s'agit des relatifs aristotéliens.²⁶ Ici, il n'y a pas de sens à limiter le champ des substances corporelles à celui des substances corporelles relatives. Deux interprétations sont possibles.

[i] On peut voir dans cette expression une traduction des ὀνόματα πτωτικά, les noms susceptibles d'être annexés, c'est-à-dire déclinés. Il s'agit, pour les Grecs, des noms proprement dits, par opposition au sens général de ὄνομα qui inclut aussi les autres parties du discours, indéclinables. Olympiodore distingue ainsi, entre les noms, ce qui est déclinable et ce qui ne l'est pas.²⁷ L'objection évidente contre cette interprétation est que les noms des incorporels stricts sont eux aussi, bien évidemment, déclinables. Le critère n'est donc pas opératoire.

[ii] On doit dès lors plutôt comprendre l'idée de liaison en référence à ce qui distingue le nom commun du nom propre. Alors qu'un nom propre est arbitraire (puisque'il relève du choix de celui qui le donne), le nom commun, même s'il a pu être à l'origine objet de choix, ne l'est plus. Il est lié à un concept et lie les locuteurs d'une langue donnée.

Quelle que soit l'interprétation des « noms liés » que l'on choisira, il y aura bien trois catégories : noms, au sens grammatical, désignant les substances corporelles ; noms désignant des signifiés (*sūkālē* = σημανόμενα) spécifiquement incorporels ;

²³ Cf. Sextus Empiricus, *AM* XI 29. Sur ce texte, voir Mates (1961) 16–7, ainsi que Frede (1994) et Ildefonse (2019). En Diogène Laërce VII 58–59, les articles sont caractérisés comme « déclinables » ou « casuels », mais l'auteur omet une telle précision dans le cas des noms et des dénominations.

²⁴ *PR*, p. x.

²⁵ Possekkel (1999) 170.

²⁶ Payne Smith (1879) 322, cite ainsi la définition des *šmāhē asirē* suivante : « les 'noms relatifs' (*šmāhē asirē*) sont ceux qui, quand on les énonce, introduisent avec eux quelque chose d'autre en sus de ce qu'ils énoncent, à la façon de père fils, droite gauche, etc. ».

²⁷ Cf. Olympiodore, *In Cat.* 30.9–14 : διττὸν τὸ ὄνομα· τὸ μὲν πτωτικὸν κτλ.

verbes. Mais cette tripartition recouvre une maladresse. Elle paraît en effet confondre le plan des réalités que sont les noms (première classe) et celui des réalités exprimées par les noms (deuxième et troisième classe). On ne saurait toutefois exclure que la première classe vise moins les noms des substances corporelles que les concepts généraux de ces dernières. Si c'est bien le cas, la première classe correspondrait plutôt aux *non-quelques-choses* (οὐτινα) de la doctrine stoïcienne. Ephrem adopterait une double acception du terme « incorporel », recouvrant à la fois les quelques-choses incorporels et les non-quelques-choses. La tripartition engloberait ainsi tout le domaine de ce qui n'est pas corps pour les Stoïciens : les incorporels proprement dit (divisés en incorporels au sens strict et en verbes, avatar des λεκτά) et les non-quelques-choses (les universaux). Le parti pris linguistique de la présentation conduit l'auteur à détacher les λεκτά des incorporels proprement dits et à ne reconnaître aucun statut aux λεκτά complets que sont les propositions.

3 La liste des incorporels proprement dits selon Albinus

Revenons aux incorporels proprement dits, c'est-à-dire à ces *items* que les Stoïciens classifient comme tels. Ephrem s'écarte de la liste canonique de la tradition. Sa source semble avoir une prédilection pour le nombre sept. La liste contient en effet sept incorporels, et l'un de ceux-ci est constitué par les sept notes de la gamme.

La suppression du vide paraît voulue, et la marque d'une relecture platonicienne de la doctrine stoïcienne. Sénèque, en ne citant d'incorporel que le vide et le temps (*Ep.* 58.22 : *tamquam inane, tamquam tempus*) amorçait peut-être cette réduction. Porphyre l'achève. En *Sentence* 42, il se montre réticent à admettre le vide comme incorporel. « Pas même si le vide », écrit-il, « était conçu comme quelque chose d'incorporel, il ne serait possible que l'intellect soit présent dans le vide ». ²⁸ De même, si les λεκτά ne figurent pas dans la liste des incorporels proprement dits chez Porphyre, la raison en est peut-être l'usage qu'en faisaient les médioplatoniciens, et en particulier Longin : bien compris, les « exprimables » sont des Idées, qu'il ne faut donc pas tenir pour des quasi-existants, mais pour des hyper-existants. À tout prendre, ils relèvent donc de la négation de la corporéité, non de sa privation.

Passons aux cinq nouveaux entrants : la dimension, le nombre, le point, la ligne, les notes de la gamme.

²⁸ Cf. Porphyre, *Sent.* 53.21–22 : οὐδ' εἰ κενὸν οὖν τι ἐπινοηθείη ἀσώματον, ἐν κενῷ οἷόν τε εἶναι νοῦν.

La *dimension* (*qyāmā* = διάστασις), tout d’abord. Il ne faut pas la confondre avec la limite (πέρας) d’un corps. La limite est la surface qui l’enveloppe (qui peut éventuellement avoir elle aussi une limite, à savoir une ligne, qui à son tour aura un point pour limite), tandis que ses dimensions consistent dans trois mesures déterminant trois *maxima* selon les trois axes – longueur, largeur et profondeur. Ephrem attribue la thèse de l’incorporéité de la dimension aux « philosophes là », sans spécifier leur appartenance :²⁹

Semblablement, les philosophes là ont aussi dénommé la longueur et la largeur des incorporels pour toi.

Les philosophes en question sont vraisemblablement les Stoïciens. Nous savons en effet qu’Apollodore avait défini le corps τὸ τριχῇ διάστατον, « ce qui s’étend dans trois dimensions ». Comme le suggère le lexique d’Aquila, Posidonius avait affiné la définition en ajoutant, à cette définition, l’idée de résistance (ἀντιτυπία), distinguant ainsi le corps simplement mathématique, objet de la pensée, du corps physique.³⁰ Dans un cas comme dans l’autre se posait la question du statut ontologique de la dimension, puisque celle-ci entraînait, à titre de constituant, dans la définition du corps. Si en effet la dimension est un corps, on a défini le corps par le corps ; mais si la dimension n’est pas un corps, soit elle n’est rien du tout (une notion), soit elle est quelque chose d’incorporel.

Confrontés à cette aporie, certains Stoïciens au moins – ceux, tout particulièrement, qui adoptaient la définition du corps de Posidonius – durent être tentés d’assimiler la dimension à un incorporel. Une polémique récurrente de Sextus Empiricus indique qu’ils l’ont explicitement fait.³¹ Celui-ci attaque la définition du corps comme « ce qui s’étend dans trois dimensions » en affirmant qu’elle conduit à faire un corps à partir d’incorporels. Le contexte rend probable qu’il vise des Stoïciens. Certes, Sextus attribue la définition du corps comme τὸ τριχῇ διάστατον aux géomètres (οἱ γεωμέτραι, AM III 83 ; cf. τῶν μαθηματικῶν, IX 367) et jamais, au cours de sa réfutation, il ne s’appuie sur l’impossibilité que ce qui est dépourvu de résistance produise un objet résistant. Mais la jonction entre géométrie et stoïcisme s’accomplit au plus tard avec Posidonius. Un indice supplémentaire du contexte anti-stoïcien de ces passages provient de la façon dont Sextus instruit l’aporie. Les dimensions, dit-il à deux reprises, sont soit « comme des raisons corporelles » (τοὺς ὥσπερ σωματικούς λόγους, τοὺς ὥσπερ λόγους τοῦ σώματος), donc des corps, soit des incorporels (ἀσώματα).³² Si la caractérisation comme « incorporels » peut encore

²⁹ PR 16.43–47.

³⁰ Cf. Rashed (2016a) 228–31, ainsi que Rashed (2016b).

³¹ Cf. Sextus Empiricus, PH III 39–42 ; AM III 83 sqq., IX 367 sqq., XI 228 sqq.

³² AM III 85 et IX 371.

passer pour neutre, l'introduction des « raisons corporelles » et le passage de cette notion à celle de corps ne le sont plus : l'aporie fonctionne contre une définition du corps sensible mais n'atteint guère le corps mathématique, dont les trois dimensions sont définitoires au simple sens où elles élucident la façon dont tout point de l'espace est localisable à l'aide de trois coordonnées. L'objection aux géomètres apparaît donc issue d'un contexte où elle visait l'ontologie posidonienne.

La seule incertitude tient au contexte stoïcien exact où la formulation de la thèse des dimensions comme incorporels est apparue. On peut se demander si les Stoïciens ont adopté cette doctrine sous la pression des critiques ou s'ils ont devancé ces dernières. Et, dans un cas comme dans l'autre, quel philosophe faut-il créditer de cette innovation ? Il se peut que Posidonius lui-même ait formulé cette thèse en reformulant la définition d'Apollodore. Mais on ne saurait non plus exclure qu'il s'agisse d'un raffinement postérieur.

Penchons-nous maintenant sur le *nombre* (*mēnyānā* = ἀριθμός). Nous savons par Sextus Empiricus (*AM* VII 93) que Posidonius a commenté le *Timée*, proposant une longue doxographie sur le nombre (ἀριθμός) et la juste raison (λόγος, ὁρθὸς λόγος).³³ Que le nombre soit principe de toutes choses d'après les Anciens, Posidonius le montre d'abord en commentant la *tetraktys* pythagoricienne (94–98). Immédiatement après et avant d'en venir aux autres physiciens anciens (Parménide, Empédocle, Héraclite, Démocrite...), Posidonius complète la section pythagoricienne initiale par deux développements introduits chacun par les mots καὶ ἄλλως. Dans le premier (99–100), il souligne que les nombres de la *tetraktys* sont principes de l'intellection du corps et de l'incorporel (τό τε σῶμα καὶ τὸ ἀσώματον νοεῖται, 99). Posidonius ne traite pas séparément chacune de ces deux catégories, mais évoque l'objet sans dimension qu'est le point, puis les objets à une, deux et trois dimensions que sont la ligne, le plan et le solide. À chacun peut être associé l'un des nombres de la *tetraktys* : un point se définit par *un* point (lui-même), une ligne par deux points, une surface par trois points, un solide par quatre points. Rien là que de banal – cf. Aristote, *De anima* I 2.404b21–24 – si ce n'est la mention du corps et de l'incorporel, qui est posidonienne. On retrouve en effet là la distinction entre corps mathématique et corps physique qu'Aquilius invite à attribuer à Posidonius.

La distinction entre corps et incorporels apparaît à nouveau avec le second καὶ ἄλλως (*AM* VII 101–104). Elle va donner lieu à deux traitements distincts. Sextus envisage d'abord (102–103) le cas du corps et indique, de manière toute stoïcienne, que quel que soit le type d'unité du corps considéré (par contact comme un navire, par unification comme un vivant, par regroupement comme un chœur), on peut toujours en décompter les composantes. En outre, un corps se caractérise par la

³³ Pour l'état de la bibliographie sur ce point, voir Ju (2013) 115 n. 61.

pluralité de ses qualités. Le nombre est donc antérieur. Sextus passe ensuite aux incorporels (104) :

Mais le même raisonnement s'applique aussi aux incorporels, si du moins le temps est saisi dans son incorporéité par le nombre, comme cela ressort manifestement des années, des mois, des jours, des heures. Pareillement, le point, la ligne et la surface, et le reste des choses dont nous avons traité un peu plus haut, lorsque nous avons ramené leurs notions aux nombres.

Le temps est un incorporel, de même que le point, la ligne et la surface. Il n'est pas anodin que l'on sente un petit décrochement entre point, ligne, surface d'une part, « reste » des choses précédemment traitées d'autre part. Ces dernières consistent à vrai dire seulement dans le « corps solide » (στερεὸν σῶμα, 99 ; τοῦ στερεοῦ σῶματος, 100) et l'exemple qui en est fourni, le tétraèdre (πυραμῖς, 100).

Une question classique porte sur le statut d'un tel texte : s'agit-il d'une simple exégèse, n'impliquant pas que Posidonius endosse les doctrines pythagoriciennes et platoniciennes qu'il relate ? Posidonius exprimait alors de manière moderne, en recourant à la distinction stoïcienne entre corps et incorporels, l'ontologie de l'Ancienne Académie. Ou d'un morceau de doctrine posidonienne ? Dans ce cas-là, Posidonius aurait élevé au rang de quelque chose incorporel le nombre, le point, la ligne et la surface.

La réponse est à mi-chemin entre ces solutions extrêmes : Posidonius admettait la subsistance, au sens stoïcien, de la surface, mais n'avait aucune raison d'admettre celle du point ni de la ligne.³⁴ Car si la surface est quelque chose de réel, encore qu'incorporel, le point et la ligne ne sont que des limites (πέρατα), qui doivent être tenues pour des non-quelque-chose. Dès lors, il faudrait conclure que dans son commentaire du *Timée*, Posidonius formulait dans un lexique stoïcien une ontologie hypostasiant toutes les limites qu'il n'endossait pas, mais qu'il le faisait sans trahir ses principes puisqu'il ne précisait pas nécessairement en toutes lettres le statut des incorporels platoniciens : quelque chose ou non-quelque-chose. Cette formulation stoïcienne des entités supérieures de l'ancienne Académie initiait le rapprochement du platonisme et du stoïcisme tel qu'on le trouve chez Sénèque, *Ep.* 58 et surtout chez Porphyre, *Sent.* 42. La doctrine du § 104 de l'*AM VII* pourrait dès lors bien être à l'origine de la doctrine des incorporels exposée dans le texte syriaque. Comme il y a tout lieu de penser qu'elle figurait dans le traité d'Albinus *Sur les incorporels*, on comprend le mélange de stoïcisme et de platonisme qu'elle illustre : Albinus lui-même, ou sa source médioplatonicienne, aurait transformé l'exposé posidonien de l'ontologie de l'Ancienne Académie en une doctrine pleinement assumée, réifiant ces non-quelque-chose qu'étaient, entre autres, le *nombre*, le *point* et la *ligne*.

³⁴ Cf. Rashed (2016b).

Reste l'incorporel le plus étrange de la liste d'Ephrem, les *sept notes de la gamme*.³⁵ Le problème est double. Premièrement, la gamme ne figure dans aucune source ancienne comme exemple d'incorporel ; en second lieu, cet exemple exclut la surface (ἐπιφάνεια) de la liste des sept proposée par Ephrem. Il faut refuser la solution facile consistant à augmenter la liste des sept incorporels. L'auteur insiste à plusieurs reprises sur le nombre sept, qui a visiblement une grande importance à ses yeux. Ces deux faits combinés conduisent à une aporie, bien exprimée par U. Possekel : « ... Ephrem is drawing on a philosophical handbook that lists seven incorporeal entities. These seven *asomata* might include space, time, number, dimension, the point (*semeion*), and the line. As will be shown, Ephrem's seventh incorporeal entity is the seven sounds, but a more logical continuation would be the surface ». ³⁶

La solution à ce problème nous paraît conservée dans les *Placita* du Ps.-Plutarque. Voici le chap. IV 20, consacré à la question de savoir si le son vocal est incorporel (εἰ ἀσώματος ἡ φωνὴ καὶ πῶς ἡχώ γίνεται) :³⁷

Pythagore, Platon, Aristote disent que le son vocal est incorporel. Ils disent en effet que ce n'est pas l'air, mais la figure qui entoure l'air et la surface frappée de manière déterminée qui devient son vocal. Or toute surface est incorporelle (πᾶσα δὲ ἐπιφάνεια ἀσώματος). Elle se meut en effet de concert avec les corps, mais elle-même, elle se trouve complètement incorporelle. Il en va comme dans le cas de la baguette que l'on courbe : alors que la surface ne subit rien, la matière est sujette à la courbure.

Les Stoïciens, en revanche, disent que le son vocal est un corps. Car tout ce qui fait et agit est un corps. Or le son vocal agit et fait. Nous l'entendons, en effet, et nous le percevons tomber sur l'ouïe et la heurter comme un sceau sur de la cire. En outre, tout ce qui émeut et perturbe est un corps. Or l'harmonie musicale nous émeut et la dysharmonie nous perturbe. En outre, tout ce qui est mû est un corps. Or la voix est mue, elle tombe sur les lieux lisses et elle est réfléchie comme une balle jetée sur un mur. Car à l'intérieur des pyramides d'Égypte, un unique son vocal brisé produit quatre ou même cinq échos.

Selon Aulu Gelle, le débat sur la voix était classique dans l'école médioplatonicienne du II^e siècle.³⁸ C'était un sujet où l'on opposait Platon aux Stoïciens. La doxographie de Ps.-Plutarque a accès à ce même débat. La description de la thèse stoïcienne est meilleure chez Ps.-Plutarque que chez Aulu Gelle et la thèse platonicienne est présentée de façon différente, paraissant avoir subi une simplification chez ce dernier. Alors qu'Aulu Gelle se borne à décrire le son vocal comme le choc sur l'air – le choc, à la différence de l'air, étant incorporel – Ps.-Plutarque

³⁵ Pour l'identification des sept sons aux notes de la gamme, voir Possekel (1999) 175–81.

³⁶ Possekel (1999) 174.

³⁷ Cf. Diels (1879) (par la suite : *Doxographi Graeci*) 409a23–410a21.

³⁸ *Noct. Att.* V 15. Cf. *supra*, p. 169.

assimile le son vocal à une figure (σχῆμα), c'est-à-dire à une surface (ἐπιφάνεια). Le son, c'est la configuration que prend un certain volume d'air : c'est la surface de ce volume frappée d'une certaine manière. Si le son est incorporel, poursuit l'auteur, c'est parce que la surface l'est. Le son est un phénomène se produisant à la surface d'un corps tridimensionnel. C'est la solution à l'énigme de cette liste de sept incorporels incluant les sept notes mais pas la surface. La raison en est que la source d'Ephrem, exactement comme celle du Ps.-Plutarque, considérant le son comme la surface de l'air, fait un seul et même incorporel du son et de la surface.

Nous avons la preuve que la liste d'Ephrem n'est pas stoïcienne, mais consiste en une réélaboration médioplatonicienne de la doctrine stoïcienne. Le son étant spécifiquement *corporel* pour les Stoïciens et *incorporel* pour les Platoniciens, ce septième incorporel paraît discriminant.

Cette conclusion explique en retour les spécificités les plus marquantes de la liste, que nous avons remarquées chemin faisant. Parcourons-les à nouveau.

1) L'exclusion du vide de la liste des incorporels se comprend dans le cadre du monde fini d'Aristote et de Platon, où le vide n'est pas une réalité encosmique, mais pas même, à la différence de ce qui se passe dans le système stoïcien, une réalité extra-cosmique.

2) Le nombre, le point et la ligne ont été ajoutés à la liste des incorporels par un médioplatonicien s'appuyant en dernière instance sur la lecture posidonienne du *Timée*. Mais alors que Posidonius se borne à décrire l'ontologie de l'Ancienne Académie en recourant à la distinction stoïcienne corps/incorporels, le médioplatonicien combine, si l'on peut dire, les doctrines académique et stoïcienne.

3) L'auteur, en se fondant ici encore sur l'ontologie de Posidonius, intègre les dimensions au système des incorporels. À la différence du cas précédent – le nombre, le point et la ligne – il est probable que cette innovation est authentiquement stoïcienne et impliquée par la redéfinition du corps par Posidonius.

4) La constitution des notes de la gamme en incorporel résulte de la fusion du platonisme et du stoïcisme. Celle-ci s'opère par la combinaison d'une doctrine platonicienne du son vocal et d'une doctrine stoïco-platonicienne de la surface comme incorporel.

5) L'effort pour aboutir à une liste comptant exactement sept incorporels pointe sans doute vers une arithmologie néopythagoricienne. Ce serait un ultime indice que la source d'Ephrem est médioplatonicienne et non stoïcienne. Il est remarquable que Werner Jaeger, de manière parfaitement indépendante, avait pu suggérer une même adaptation des thèses de Posidonius dans un milieu néo-pythagoricien de peu postérieur et soucieux de regrouper ses principes en heptomades.³⁹

³⁹ Voir Jaeger (1914) 48–9.

6) Plus généralement, la tripartition des incorporels en universaux, incorporels proprement dits et λεκτά incomplets trahit elle aussi une inflexion académique de la doctrine stoïcienne. Le principe de classement adopté se rapproche en effet de la doctrine aristotélicienne ou platonicienne du langage, qui distingue comme deux éléments primordiaux de la proposition sur un même pied nom et verbe, plutôt que de partir du verbe comme noyau incomplet de l'ἄξιωμα.

Si l'on combine ces conclusions avec la mention nominale du traité d'Albinus *Sur les incorporels* au début du traité d'Ephrem, la conclusion paraît inévitable : Albinus est sinon l'auteur, du moins le transmetteur de la classification des incorporels que nous venons de reconstituer. Héritier de l'intérêt de Posidonius pour le *Timée*, Albinus ou sa source académique a transformé en incorporels platonico-stoïciens ce qui n'était sans doute, chez Posidonius, qu'une façon stoïcienne de parler d'objets platoniciens recoupant certaines catégories d'un stoïcisme rénové.

4 Posidonius et la réforme de la doctrine chrysippéenne du genre suprême

On prête à Chrysippe la thèse que le quelque chose s'applique d'une part aux corps (les quelques choses étants), d'autre part aux quatre incorporels (les quelques choses non-étants) et que les concepts, au nombre desquels les concepts mathématiques, doivent être relégués hors du domaine des quelques choses.⁴⁰ Cette classification, aux yeux d'un Posidonius, présentait sans doute deux défauts. Le premier, le caractère paradoxal des non-quelques-choses, ni quelque chose ni parfaitement rien du tout. Le second, plus intéressant – mais malheureusement aussi plus hypothétique –, la nécessité d'accorder aux objets mathématiques un statut ontologique supérieur à celui de non-quelques-choses. Cette exigence aurait conduit aux réaménagements donc témoigne la doctrine anonyme mentionnée par Sénèque, *Ep.* 58. De non-quelques-choses qu'ils étaient, les nombres, les dimensions et les surfaces auraient été promus au rang de quasi étants, rejoignant ainsi la liste traditionnelle des quatre incorporels léguée par Chrysippe. Seuls seraient demeurés dans la liste des non-étants les concepts non pas en général, mais les concepts d'objets fictifs, exemplifiés par Sénèque comme ceux des Centaures et des Géants (*Ep.* 58.15), au rang desquels on comptera également les points et les lignes des géomètres, qui sont assurément, comme on l'a vu dans la section précédente, des quelques choses, mais non des étants. On aboutit à une classification que la conjugaison du

⁴⁰ Les exposés modernes de cette doctrine sont innombrables. On pourra consulter la synthèse de Brunschwig (2003) 212–27.

témoignage de Sénèque et du texte syriaque d'Ephrem permet de reconstituer et d'attribuer à Posidonius :

Cette classification est à l'origine de celle qu'adopte la source d'Ephrem :

Les nouvelles données syriaques recommandent cependant de justifier avec plus de rigueur qu'on ne l'a fait jusqu'à présent l'attribution de la classification traditionnelle à Chrysippe. Encore une fois : celui-ci n'aurait admis que quatre incorporels (le temps, le lieu, le vide, les λεκτά) et il aurait considéré toutes les entités

mathématiques comme des non-quelques-choses. Un texte d'Arius Didyme a cependant été interprété comme l'indice que Chrysippe avait tenté de réduire les incorporels *vide* et *lieu*, hérités de Zénon, à une notion plus générale d'*extension*.⁴¹ Didyme attribue à Chrysippe la thèse que le lieu est ce qui est rempli par du corps, le vide ce qui pourrait l'être mais ne l'est pas, tandis que la totalité qui n'est que *partiellement* remplie par du corps est « quelque autre chose qui n'a pas reçu de nom » (ἔτερον δέ τι οὐκ ὀνομασμένον).⁴² D'après Brad Inwood, il faut voir là une reconnaissance de l'extension et une correction de l'ontologie de Zénon.⁴³ Cette interprétation du passage pose cependant au moins deux difficultés. La première, que l'on ne voit pas pourquoi Chrysippe dirait que l'extension est une notion sans nom. Le grec, à son époque, dispose du terme διάστημα, sans compter διάστασις et χώρα. La seconde, qu'aucune source n'attribue à Chrysippe une réforme des incorporels. Le passage de Stobée doit donc plutôt être interprété à l'inverse, comme une réponse de Chrysippe à une objection contre le lieu et le vide comme incorporels. L'adversaire soutiendrait que l'on peut réduire ces deux incorporels de Zénon à un seul, plus fondamental, l'extension. Le lieu et le vide, selon cet adversaire, ne seraient que des qualifications de l'extension. Chrysippe aurait répondu comme le suggère Didyme : il y a le lieu, il y a le vide, et il y a ce qui est partiellement lieu et partiellement vide. À la différence de « centaure » qui est le nom institué de ce qui est partiellement homme et partiellement cheval, le lieu-vide (au sens du « bouc-cerf » d'Aristote) n'a pas de nom. « Extension » n'est pas le nom de cette chose hybride. Conséquence : l'extension n'est pas une chose incorporelle en plus du lieu et du vide. Il n'y a que le lieu et le vide. On comprend bien les raisons de Chrysippe : si l'extension est un incorporel, elle est sous-jacente au vide. Mais comme elle est indiscernable du vide, le vide sera dans un vide, ce qui est inutile et fait planer le danger d'une régression à l'infini. Sous-jacente, d'autre part, au lieu, elle sera un lieu pour le lieu, ce qui entraînera l'aporie éléate du lieu du lieu.⁴⁴ Car si le lieu est pourvu d'extension, on ne voit guère pourquoi cette extension ne serait pas elle aussi nécessairement dotée d'une extension, etc. Bref, il n'y a aucune marge de subsistance possible pour l'extension à côté du lieu et du vide. L'argument de la totalité partiellement vide et partiellement pleine vise à illustrer cette position fondamentale. L'extension n'est qu'un concept, c'est-à-dire : une construction mentale, un non quelque chose.

⁴¹ Il s'agit du fr. 25 de la doxographie physique d'Arius Didyme transmise par Stobée, *Ecl.* 1.18.4 = *SVF* II 503. Je traduis l'édition de Diels (1879) *Doxographi Graeci* 460.18–461.3.

⁴² Cf. *Doxographi Graeci* 460.21.

⁴³ Inwood (1991) 254.

⁴⁴ Cf. Aristote, *Phys.* Δ 1.209a23–25.

Mais Stobée affirme ailleurs : « Chrysippe disait que les corps se divisent à l'infini ainsi que les choses qui ressemblent aux corps : surface, ligne, lieu, vide, temps. Et bien que ces choses se divisent à l'infini, ni le corps n'est composé d'une infinité de corps, ni la surface ni la ligne ni le lieu ». ⁴⁵ On ne décèle aucun décrochement, dans la formulation de cette liste, entre les incorporels attendus (le lieu, le vide et le temps) et les objets mathématiques que Chrysippe relègue selon nous au rang de non-quelques-choses. On pourrait y voir l'indice que Chrysippe les considérait comme des incorporels, contrairement peut-être à Zénon. C'est la thèse de Margherita Isnardi Parente. ⁴⁶ Mais à supposer que le témoignage n'intègre pas à la doctrine de Chrysippe des éléments plus tardifs – dont témoignerait dorénavant le traité syriaque –, rien n'implique qu'il faille classer toutes les choses qui « ressemblent aux corps » dans la même classe ontologique. J. Brunschwig s'est demandé si la liste des quatre incorporels avait connu des variantes. ⁴⁷ Le candidat le plus sérieux à ce titre étant, selon lui, les *limites*, il a étudié si l'on pouvait attribuer aux Stoïciens la thèse de leur incorporéité. Celles-ci n'étant pas des corps, on peut hésiter entre trois statuts distincts : – (i) des incorporels au même titre que les quatre incorporels canoniques, on pourrait alors les concevoir sur un même pied qu'eux, ou bien les subordonner, voire les identifier, au lieu ; – (ii) des quelques choses qui ne soient ni des incorporels ni des corps, ce qui introduirait une brèche dans le caractère exhaustif de la bipartition du quelque chose ; ⁴⁸ – (iii) « de pures constructions mentales sans réalité objective », c'est-à-dire des non-quelques-choses. ⁴⁹ J. Brunschwig suggère deux raisons positives en faveur de la dernière thèse. La première tient au continuisme foncier des Stoïciens. La seconde, au fait que par définition, une limite doit appartenir à plusieurs corps (au moins deux). En tant qu'*items* communs (κοινά), les limites vont donc se ranger, avec les concepts, dans la classe des non-quelques-choses. L'on tiendra donc la liste des quatre incorporels canoniques pour authentiquement chrysippéenne.

Tout change avec Posidonius. S'il faut bien voir en lui l'auteur sur lequel se fonde Sextus Empiricus en *AM* VII, on décèle – nous n'y reviendrons pas – une insistance à traiter les nombres comme des incorporels. Le témoignage de Sextus est cependant difficile parce que, comme déjà noté, il estompe la distinction stoïcienne entre quelques-choses-non-étants et non-quelques-choses. Le nombre est un quelque-chose, car doté d'une réalité objective pour autant que le temps en

⁴⁵ Stobée, *Ecl.* 1.14.4. Cf. *Doxographi Graeci* 315b8–15. Sur la divisibilité à l'infini selon Chrysippe, voir Rashed (2009).

⁴⁶ Cf. Isnardi Parente (2002) 182.

⁴⁷ Cf. Brunschwig (1988) 28–30.

⁴⁸ Cette éventualité a été prise au sérieux par Long and Sedley (1987) 301. Pour un tableau plus général des positions contemporaines, voir Rashed (2016b) 342.

⁴⁹ Brunschwig (1988) 30.

possède une. Il n'y a aucune raison d'être aussi catégorique, en revanche, dans le cas des limites. Tout d'abord, parce qu'elles ne sont pas introduites, à la différence du nombre, à titre d'éléments constitutifs d'un incorporel canonique, fût-ce du lieu. Ensuite, parce que la liaison que Sextus opère entre le nombre et les limites est artificielle. Autant le nombre est constitutif du temps, autant rattacher *un* au point, *deux* à la ligne, etc., trahit une intention plus arithmologique qu'arithmétique.

Beaucoup plus intéressant, le privilège accordé à la *surface*. La surface a des raisons d'exister pour Platon – son rôle n'est pas à démontrer dans le *Timée* – et de *subsister* pour Posidonius, à la manière donc d'un incorporel canonique.⁵⁰ Car dès lors que l'on assouplit le continuisme intransigeant de Chrysippe et que, pour des raisons scientifiques – celles de l'optique mathématique en particulier – on accorde à la surface, lieu de la couleur, une réalité objective, on est conduit à la concevoir comme un (quasi) étant incorporel. En revanche, tout invite à refuser ce statut au point et à la ligne, puisqu'ils n'ont aucune réalité de ce type. Autant il y a des surfaces dans le monde sensible (le lieu bidimensionnel de la couleur), autant il n'y a pas de ligne. Le rai de lumière le plus ténu, le fil du rasoir le plus aiguisé, seront toujours pourvus d'épaisseur. Le point et la ligne appartiennent donc à la classe des non étants, avec les Centaures et les Géants : il s'agit de *fictions* de notre esprit, qui ne sauraient avoir d'existence dans le monde extérieur que pourtant elles contribuent à expliquer. Autant Atlas peut être une fiction commode pour expliquer la révolution du ciel autour de la terre,⁵¹ autant la ligne peut expliquer la géométrie du monde ou celle du regard. Mais il n'y a pas plus de lignes géométriques que de géants dans le monde réel. On l'aura compris : si notre interprétation est correcte, cette classe a moins vocation, dans l'ontologie rénovée de Posidonius, à rendre compte du statut ontologique des Centaures et autres *Disneyana* qu'à conférer à la ligne et au point un rang bien défini (et inférieur à celui des incorporels) : des quelques choses non étants.⁵²

Un indice corrobore ce rapprochement. Pour expliquer l'incorporéité de la ligne, Ephrem insiste sur le fait que celle que l'on trace ne la représente pas au même titre qu'un cheval dessiné représente un cheval réel. La ligne géométrique dessinée est arbitraire, le dessinateur peut lui imprimer toutes les formes qu'il souhaite, *elle ne représente rien*, alors que l'art figuratif, *représentatif*, est lié à la réalité corporelle :

50 Cf. Rashed (2016b).

51 Cf. Aristote, *Mot. Anim.* 3.699a27–b11.

52 Sans surprise, Posidonius, d'après al-Nayrīzī (fr. 199a Edelstein–Kidd), définit le point par sa propriété de limite qui est neutre en termes d'existence. Il n'hésite pas, en outre, à l'évoquer en contexte statique, qui ne préjuge pas de l'existence du point euclidien (fr. 199b Edelstein–Kidd). Pour ce dernier texte, voir Carra de Vaux (1894) 27 (texte arabe), 73 (traduction française) : « Il faut savoir à ce sujet que Poseidonios qui était un philosophe stoïcien, a donné du centre de gravité une définition physique. Il a dit que le centre de gravité ou d'inclination est un point tel que, lorsque le poids est suspendu par ce point, il est divisé en deux portions équivalentes ».

« si l'artiste souhaite ajouter des membres [sc. au cheval ou au lion], tu le blâmeras en vertu de la substance du cheval que produit la réalité ». ⁵³ Cette partition fait ressortir, en négatif, le cas du tracé des êtres fictifs. Si, aux pattes et au corps d'un cheval, le peintre ajoute le torse et la tête d'un homme ou si, à l'arrière-train d'un lion, il ajoute les ailes d'un oiseau et la tête d'une femme, il ne sera pas blâmé d'avoir dessiné un centaure ou une sphinge. Mais il aurait pu, dans chaque cas, dessiner un autre monstre sans être davantage blâmé (on admettra qu'il ne passe pas un examen de dessinateur spécialisé en centaures et en sphinges). Autrement dit, la ligne (γραμμή) est le dénominateur commun des figures géométriques et des monstres. On suggérera de rapprocher ces monstres des centaures et des géants de Sénèque, *Ep.* 58.15. ⁵⁴ Indistinctement quelques choses non étants chez Posidonius, la ligne et les individus fictifs se séparent chez Albinus : la ligne devient un quasi étant incorporel, tandis que les individus fictifs continuent seuls à occuper la case des quelques choses ni étants ni quasi étants. Le souvenir de l'ancienne parenté subsiste cependant chez Albinus, qui conçoit encore – en creux – le centaure et la sphinge comme le résultat du choix du dessinateur.

Restent les *dimensions*. Il ne sera pas difficile de comprendre pourquoi Posidonius en faisait des incorporels : dès lors qu'il abandonnait la définition primitive du corps comme ce qui est susceptible d'agir et d'être affecté, au profit de la définition par la tridimensionnalité, il aurait été maladroit de continuer à tenir les dimensions pour de simples concepts. Comme le nombre est constitutif du temps et se trouve, pour cette raison, être un incorporel, la dimension est un incorporel constitutif du corps.

Pour conclure cette section : il y a de bonnes raisons pour faire de Posidonius, Stoïcien mathématicien, l'un des *Stoicis quibusdam* de Sénèque (*Ep.* 58.15), ces membres de l'École qui ont *tout* englobé sous la catégorie du quelque chose, qui ont opéré une distinction entre les concepts *limitatifs* (points, lignes, créatures dessinées) et les étants (étants pleins et entiers = corps, quasi étants = incorporels) et qui ont accru la liste des incorporels en sorte d'y intégrer les éléments mathématiques constitutifs du réel physique : le nombre, la surface, les dimensions. Nous nous interrogerons, dans la dernière partie de cet article, sur les raisons qui ont pu pousser Posidonius à accomplir une réforme aussi ambitieuse de l'ontologie chrysippéenne.

⁵³ PR 19.38–43.

⁵⁴ Sur ceux-ci, cf. Brunschwig (1988) 31, 51, 54.

5 Surface et vision tubulaire

La dernière partie du traité d'Ephrem est occupée par une discussion de la vision. Il est difficile de comprendre comment elle s'articule à la première. Bornons-nous pour l'instant à remarquer que la mention de la surface fait office de pivot. Nous avons vu qu'elle se confondait, dans l'esprit d'Albinus, avec l'incorporel de la *φωνή*. Mais ce n'est pas son seul plan d'existence. Constitutive de l'audition, la surface l'est aussi de la vue, c'est-à-dire de la manière dont le monde extérieur, dans son organisation spatiale, se donne à nous :⁵⁵

Car le dessinateur affirme, au sujet de la géométrie (*gāmātrūtā* / *G'M'ṬRWT'*), qu'au moyen de ses lignes, tout produit,⁵⁶ toute œuvre d'art sont réalisés, et ce que les Grecs dénomment *ēpīpaniā* / *'PYPNY'*, « manifestation », à savoir l'apparence de toute chose quelle qu'elle soit. Car il n'y a rien qui apparaisse qui ne soit doté d'une apparence propre.

C'est immédiatement à la suite de ce passage qu'Ephrem s'engage dans une longue discussion de l'apparence visuelle. Cet enchaînement est appelé par l'idée que la surface, désignée par la translittération syriaque du grec *ἐπιφάνεια*, nous procure l'apparence véridique de la chose. Ephrem joue avec la transposition syriaque des termes *ἐπιφάνεια* et *φαντασία/φαίνεσθαι*. L'idée, qui ne peut se comprendre que dans un cadre épistémologique hellénistique, est que ce qui est pour nous facteur de représentation (*φαντασία*), donc de représentation compréhensive (*φαντασία καταληπτική*), ce sont les surfaces (*ἐπιφάνειαι*) des objets. Ce jeu de mots grec transposé en syriaque nous ramène à l'importance du rôle de l'*ἐπιφάνεια* comme incorporel dans l'ontologie de Posidonius. Nous allons à présent montrer que c'est ce point d'épistémologie qui a dû dicter la réforme posidonienne de l'ontologie de Chrysippe.

Ephrem commence par dresser la liste des conditions à réunir pour que la vision s'accomplisse comme il faut. Ce mouvement ne s'explique que si l'on postule une objection implicite contre l'idée que notre représentation compréhensive de la réalité, qui a lieu parce que nous percevons les surfaces des corps, soit garantie. Ce débat oppose les dogmatiques, et tout particulièrement les Stoïciens, aux Académiciens sceptiques.

Ephrem mentionne quatre paramètres de la vision : la distance qui sépare de l'objet vu, la taille de ce dernier, le bon état de l'œil, l'intensité de la lumière.⁵⁷ Pour qu'un objet soit vu correctement, il faut que l'organe visuel ait la bonne acuité et

⁵⁵ PR 31.35–46. Je traduis le texte syriaque transmis, sans intégrer, en dépit de son intérêt, la conjecture des éditeurs (PR, p. xiv, n. 5), qui introduit l'idée d'une apparence (*hzatā*) des choses inapparentes (*d-lā methezīn*) – cf. leur traduction anglaise, p. xiv.

⁵⁶ Je corrige (31.38) le texte syriaque en lisant *'ebudin* au lieu de *'eburin*.

⁵⁷ PR 31.47–32.27.

que les trois autres paramètres ne soient ni trop petits ni trop grands : l'objet ne doit être ni trop près ni trop loin, ni trop petit ni trop grand, ni trop obscur ni trop lumineux. Comme il le dira un peu plus bas, un rayon visuel sort de l'œil et va à la rencontre de la lumière provenant de l'objet.⁵⁸ Le rayon visuel est projeté de la manière la plus physique qui soit : c'est un projectile qui peut atteindre une certaine distance, et qui l'atteint d'autant plus qu'il est enveloppé dans un milieu faisant office de tube. De fait, précise Ephrem, si nos yeux étaient pourvus de tubes, nous verrions beaucoup plus loin.⁵⁹ Cette analogie explique que nous voyions les astres la nuit et non le jour. Ce sont en effet les ténèbres, dans le modèle d'Ephrem, qui font office de tube pour le rayon visuel et pour la lumière de l'astre. Empruntant l'obscurité environnante comme un tube, notre vue monte beaucoup plus loin que durant le jour et de même, la lumière des astres descend beaucoup plus bas. Les deux rayons de direction opposée se conjoignant dans le « tube » procuré par l'obscurité, nous voyons les astres. Ephrem ajoute que cette même raison explique que nous voyons un même feu durant la nuit à plus de quatre fois la distance à laquelle nous le voyons durant le jour.⁶⁰

À quelle doctrine de la vision le développement d'Ephrem se rattache-t-il ? La première réponse est qu'elle appartient à la grande famille des doctrines de l'ex-tramission. Nous sommes donc dans la sphère générale du platonisme et du stoïcisme. Plus précisément, cependant, il s'agit bien davantage de platonisme que de stoïcisme. Le schéma selon lequel la vue est un rayon fait d'un rayon visuel et d'un rayon lumineux apparaît bien sûr dans le *Timée*.⁶¹ La théorie d'Ephrem s'en sépare toutefois en recourant à l'obscurité. Le *Timée*, loin de privilégier l'obscurité au motif que celle-ci ferait office de tube pour la vision des corps ignés dans la pénombre, se place au contraire dans le cas où l'œil est face au noir. Les deux théories ne sont pas franchement contradictoires au sens où le *Timée* n'exclut pas, bien évidemment, que l'on puisse voir des sources lumineuses dans la nuit. Mais la question qu'il pose est différente.

⁵⁸ PR 40.13–21.

⁵⁹ PR 33.19–44 (traduit *infra*, p. 186).

⁶⁰ PR 33.38–44.

⁶¹ Cf. *Tim.* 45c–d : « Quand donc la lumière du jour entoure le flux de la vision, alors, le semblable venant tomber sur le semblable, s'étant fondu avec lui, il s'est constitué un corps unique et affine, dans la droite ligne des yeux, à l'endroit même où le feu qui se projette de l'intérieur vient rencontrer celui des choses extérieures. Devenu ainsi tout entier homogène en raison de la ressemblance, transmettant le mouvement de l'objet que lui-même peut bien toucher comme de celui qui d'aventure le touche au corps tout entier, le flux procura cette sensation par laquelle, comme de juste, nous disons que nous voyons. En revanche, une fois que le feu de même lignée dans la nuit s'en est allé, l'en voici coupé ; Car sortant en direction du dissemblable, lui-même se transforme et s'éteint, ne formant plus une même unité organique avec l'air avoisinant, du fait que ce dernier ne contient pas de feu. Il cesse donc de voir et, de plus, se fait porteur de sommeil ».

La théorie de l'obscurité-tube n'est pourtant pas sans parallèle antique. Deux textes sont à mentionner. Le premier est d'Aristote. En *Génération des animaux*, V 1, Aristote tente d'expliquer ce que peut signifier le fait d'avoir la vue perçante. Il distingue le fait de voir les petits détails d'un objet proche et celui de voir loin :⁶²

Concernant le fait que certains animaux ont la vue perçante et d'autres non, il y a deux explications. En effet perçant se dit pour ainsi dire en deux sens, et cela vaut de la même façon pour entendre et sentir. On dit, en effet, avoir une vue perçante, en un sens, pour être capable de voir au loin, en un autre sens, pour percevoir le plus possible les différences dans les choses que l'on voit. Or cela ne se rencontre pas en même temps chez les mêmes. (1) En effet, en se protégeant les yeux de la main ou en regardant à travers un tuyau, on ne distinguera ni plus ni moins les différences qu'il y a entre les couleurs, mais on verra plus loin. Certains, en tout cas, du fond d'un trou ou d'un puits voient même parfois les étoiles. De la sorte, si un animal possède au-dessus des yeux une avancée trop proéminente, mais a, dans la pupille, de l'humide qui n'est ni pur ni proportionné au mouvement qui vient de l'extérieur, et n'a pas à la surface une peau fine, il ne verra pas avec exactitude les différences des couleurs, mais il sera capable de voir au loin, comme s'il voyait de près, davantage que ceux qui possèdent l'humide et la couverture de celui-ci purs, mais sans posséder aucune peau protectrice au-dessus des yeux. (2) En effet, la cause en vertu de laquelle on possède la vue perçante au point de percevoir les différences réside dans l'œil lui-même, car, de même que sur la pureté d'un manteau propre, même les petites taches deviennent visibles, de même aussi, quand la vision est pure, même les petits mouvements sont évidents et produisent la sensation. Au contraire, la cause qui explique la capacité de voir au loin et qui explique le fait que le mouvement des objets visibles qui sont éloignés, <nous> parvienne est la position des yeux. En effet, les yeux saillants ne sont pas bons pour voir au loin, tandis que ceux qui possèdent les yeux à l'intérieur, au fond de la cavité, sont capables de voir des objets éloignés, parce que le mouvement ne se disperse pas dans le vide mais va tout droit. En effet, il n'y a aucune différence entre dire, comme certains le font, que l'on voit parce que la vue sort (car s'il n'y avait pas quelque chose en avant des yeux, nécessairement la vue en se dispersant toucherait moins ce qui est vu et verrait moins ce qui est au loin), ou que l'on voit par le mouvement qui part de ce qui est vu. De la même façon, en effet, il est aussi nécessaire que la vue voie par le mouvement. On verrait donc surtout les choses éloignées, s'il existait comme un tuyau continu allant tout droit de la vue à ce qui est vu, car le mouvement qui part des objets visibles ne se dissoudrait pas ; mais sinon, il est nécessaire de voir les choses éloignées avec d'autant plus d'exactitude que le mouvement s'étend davantage.

Ce texte d'Aristote a fourni à la source d'Ephrem son modèle tubulaire.⁶³ Elle lui reprend l'idée que si nos yeux étaient dotés de tubes, nous verrions plus loin. Mais elle amplifie ce modèle en faisant de l'obscurité un tube pour la lumière. Aristote ne dit rien de tel. Tout au plus pourrait-on voir l'occasion de ce modèle dans la remarque sur la visibilité des étoiles de jour pour un observateur au fond d'un puits.

Aristote est la seule source antique attestant cette doctrine. On y trouve cependant une allusion incidente dans le *De usu partium* de Galien :⁶⁴

⁶² Aristote, *Gen. Anim.* V 1.780b12–781a12 (trad. Lefebvre dans Pellegrin 2014, 1714).

⁶³ Ce rapprochement a été fait par Possek (1999) 224–8.

⁶⁴ Galien, *De usu partium* X 3, traduction Daremberg (1854) 618.

Si l'on veut voir de loin par un jour brillant, on place ses mains au-dessus des yeux, sur les sourcils mêmes ; ou l'on se sert de quelque objet plus large que les mains et qui abrite mieux. Dans les grandes éclipses de soleil, les étoiles apparaissent par la même raison, fait que Thucydide mentionne comme étant arrivé de son temps. En outre, au fond des puits on aperçoit les étoiles, surtout quand le soleil n'est pas à son midi. Et cependant si l'on voulait contempler le soleil même sans cligner des yeux, on perdrait bientôt la vue, et dans les éclipses beaucoup de gens qui voulaient prendre une connaissance exacte du phénomène, en tenant les yeux fixés sur le soleil, sont devenus complètement aveugles sans s'en apercevoir. Si vous n'en croyez pas Xénophon, vous pouvez apprendre par expérience combien un voyage dans des pays de neige est pernicieux pour les yeux. Vous plaît-il de connaître ce qui est encore plus du ressort de la physique, placez une torche allumée ou quelque autre substance enflammée en face d'un soleil brillant, vous la verrez s'évanouir à l'instant. Placez auprès de quelque large flamme une lampe ou une autre flamme moindre, elle est comme éteinte aussitôt, la lumière plus faible étant toujours vaincue et dissipée par la lumière plus forte.

Dans un développement consacré à montrer que la cornée protège la substance visuelle, qui est de nature lumineuse, de la forte lumière ambiante, et l'empêche ainsi de s'éteindre, Galien passe en revue des situations exemplifiant la nocivité de la lumière pour la vue. Il commence donc par recenser des cas où la vue, mal protégée, est endommagée par la lumière et passe ensuite à « ce qui est encore plus du ressort de la physique », c'est-à-dire au fait qu'une lumière plus forte dissipe une lumière plus faible. Au cours de la discussion de la vue, il mentionne l'exemple aristotélécien de la vision des astres, de jour, du fond des puits – celui-ci illustrant dorénavant le fait que la position souterraine de l'observateur le protège du soleil, donc rend sa vue plus perçante, alors que chez Aristote, il s'agissait surtout d'illustrer la puissance d'un dispositif tubulaire.

La théorie d'Ephrem, en faisant de l'obscurité un tube pour la lumière, combine la notion de tube que l'on trouve chez Aristote mais pas chez Galien à celle de destruction de la vue par la lumière que l'on trouve chez Galien mais pas chez Aristote. Voici son développement sur la question :⁶⁵

Et de plus, <au sujet> des astres, la distance qui est la leur durant le jour est la même que celle qui est aussi la leur durant la nuit, et l'œil qui n'est pas capable de les voir durant le jour est capable de les voir durant la nuit. Et pourquoi cela, sinon parce que l'obscurité est pour l'œil comme un tube (33.31 : *silōnā* = σωλήν, cf. Payne Smith 1879, 2611 et Sokoloff 2009, 1000) et que sa vue est rassemblée (*metkannaš*) et monte vers les astres, tandis que la lumière des astres, à rebours, descend vers l'œil comme par un conduit (33.37 : *b-gūbtā*) ? Voilà aussi pourquoi un feu est vu à grande distance durant la nuit, tandis que durant le jour, à rebours, il n'est pas vu au milieu de la moitié de cette distance.

⁶⁵ PR 33.19–44.

Suit un passage d'environ une page, trop corrompu dans le manuscrit pour nous renseigner beaucoup davantage. Il y est question de la visibilité du soleil (34.12) et des étoiles (34.9), du jour (34.8). Il ressort de ces bribes l'idée générale selon laquelle c'est la lumière du soleil qui, durant le jour, nous empêche de voir les étoiles. Ephrem développait probablement l'idée d'Aristote et de Galien selon laquelle les étoiles seraient visibles de jour pour peu que l'on trouve le moyen d'offusquer le soleil, soit lors d'une éclipse, soit en regardant le ciel du fond d'un puits. La fin de ce développement est préservée sans lacune :⁶⁶

... <l'œil> n'est pas capable de voir par la lumière qui est à l'extérieur de lui quelque chose qu'il voyait par la lumière qui est à l'intérieur de lui. Considère à nouveau et fixe le soleil. Vois que s'il n'est pas rassemblé (*metkannaš*) petit à petit et que la lumière ne vient pas jusqu'à son lieu, l'œil ne peut pas voir. Et si, en outre, une lampe s'éteint durant la nuit sur le chemin, il appert que c'était à cause de la diffusion que l'œil, par l'irradiation de la lampe, lorsqu'il rassemble (*kannšat*) sa lumière petit à petit, était capable de voir.

Difficile à comprendre dans sa traduction anglaise,⁶⁷ ce passage semble exprimer l'idée simple que l'on ne voit pas sans la présence concomitante d'une source lumineuse active au dehors de l'œil. L'œil, autrement dit, n'a aucune réserve de lumière qui lui permettrait de voir, fût-ce un instant, par seule projection de son rayon. Il faut, pour que la vision s'effectue, que convergent dans une sorte de tube la lumière de l'objet et celle de l'œil. Mais pour que cette convergence se fasse, il faut aussi que la lumière de l'objet soit rassemblée *petit à petit* par le regard. Si elle le submerge, elle l'éteint. L'œil ébloui ne voit plus rien.

Nous en savons assez pour comparer la source d'Ephrem aux témoignages de l'Antiquité. Pour expliquer la vision, la source d'Ephrem adopte une position globalement platonicienne (convergence d'un flux visuel sortant de l'œil et d'un flux lumineux partant de l'objet vu). Elle lui ajoute cependant des détails qui s'inscrivent dans la tradition d'Aristote, *Gen. Anim.* V 1. La doctrine du tube est caractéristique du seul Aristote et c'est elle qui interdit de faire dépendre Ephrem de Galien. Mais d'autre part, le thème de l'extinction de la vue par une trop grande lumière n'est pas l'objet de ce passage d'Aristote, alors qu'il se trouve chez Galien. Aussi faut-il postuler une source platonicienne antique, intégrant et développant des éléments de la doctrine tubulaire de la *Génération des animaux* pour développer la doctrine du *Timée*. Ephrem d'un côté, Galien de l'autre, s'inspireraient de ce texte perdu. Comme il y a de bonnes raisons d'identifier la source d'Ephrem à Albinus, cette combinaison de Platon et d'Aristote remonte au plus tard à celui-ci. Galien ayant été l'élève

⁶⁶ PR 34.38–35.11.

⁶⁷ Cf. PR, p. xv.

d'Albinus à Smyrne,⁶⁸ il n'y aurait rien que de très naturel à ce qu'il ait connu cet écrit.

Chez plusieurs auteurs antiques apparaît l'idée d'un rassemblement (συναρπείν) de la lumière. La source la plus ancienne est Sénèque. En *Questions naturelles* I 3.10, il affirme que « notre regard contracte le Soleil » (*hunc [...] acies nostra [...] contraxit*), bien que ce dernier soit plus grand que la Terre. Plotin, de même (*Enn.* II 8.1), lorsqu'il s'interroge sur la raison pour laquelle les objets éloignés apparaissent petits, écrit : « Les choses vues de loin apparaissent-elles plus petites à ceux qui les voient parce que la lumière se laisse contracter (συναρπείσθαι [...] ἐθέλει) en direction de la vue et eu égard à la grandeur de la pupille ? ». Basile de Césarée, enfin, explique ainsi le rapetissement des objets vus de loin : « Que l'apparence [sc. du Soleil] ne te trompe pas. Ne conclus pas, parce qu'il paraît de la taille d'une coudée à ceux qui le voient, qu'il ne soit pas plus grand. La grandeur des choses vues, en effet, se contracte par nature (συναρπείσθαι [...] πέφυκεν) sur les très grandes distances, car la capacité visuelle ne franchit pas tout l'espace intermédiaire mais, pour ainsi dire, se dépense en chemin et n'atteint que très partiellement les choses vues. Ainsi, notre vue devenant petite, elle fait croire que les choses vues sont petites, transférant sa propre affection aux choses vues ».⁶⁹ La question est de savoir si l'identité terminologique, exprimée par le grec συναρπείν et, chez Ephrem, par la racine syriaque *knš*, recouvre une identité de doctrine. Ni Sénèque ni Plotin n'expliquent ce qu'ils entendent par une telle contraction. Pour Basile, la contraction est synonyme d'affaiblissement, de rapetissement. Ne pouvant franchir de si grands espaces, la puissance visuelle va s'amenuisant. Elle ne peut donc nous livrer sur l'objet qu'une image elle-même petite. L'amenuisement des objets vus de loin est proportionnel à la faiblesse de la vue, elle-même fonction de la distance à laquelle se trouve l'objet. Rien de tel, cependant, chez Ephrem. La contraction est mobilisée par ce dernier, assez systématiquement, pour expliquer la projection à grande distance du rayon visuel d'une part, de la lumière issue du visible d'autre part. Il tire d'Aristote l'idée qu'un tube permettrait une meilleure communication entre vue et objet vu. La contraction à l'intérieur du tube n'est donc pas à mettre en rapport avec l'affaiblissement de la vue, mais au contraire avec son renforcement. Dans le tube, la projection du rayon visuel et de la lumière est plus forte et va donc plus loin.

⁶⁸ Cf. Galien, *De libris propriis*, XIX 16.14 Kühn (= Müller 1891, 97.10–11).

⁶⁹ Basile de Césarée, *In Hexaemeron*, ed. Giet (1968), VI 9.33–41 : Μὴ ἐξαπατάτω σε τὸ φαινόμενον· μὴδ' ὅτι πηχυαῖος τοῖς ὀρώσι δοκεῖ, τοσοῦτον αὐτὸν εἶναι λογίσῃ. συναρπείσθαι γὰρ πέφυκεν ἐν τοῖς μεγίστοις διαστήμασι τὰ μεγέθη τῶν ὀρωμένων, τῆς ὀρατικῆς δυνάμεως οὐκ ἐξικνουμένης τὸν μεταξὺ τόπον διαπερᾶν, ἀλλ' οἷον εἰ ἐνδapaνωμένης τῷ μέσῳ, καὶ κατ' ὀλίγον αὐτῆς μέρος προσβαλλούσης τοῖς ὀρατοῖς. μικρὰ οὖν ἡ ὄψις ἡμῶν γινομένη, μικρὰ ἐποίησε νομίζεσθαι τὰ ὀρώμενα, τὸ οἰκεῖον πάθος τοῖς ὀρατοῖς ἐπιφέρουσα.

Ce modèle est influencé par la mécanique (hydraulique et pneumatique) des Anciens. Ephrem lui-même s'attarde sur cette analogie. Il mentionne tout d'abord les siphons (35.16 *sīpōnā* = σίφων) et leur capacité à projeter l'eau à grande hauteur. Il évoque ensuite les aqueducs (35.20 : *qatrīnā*) et leur capacité à domestiquer l'eau, la cheminée du four (35.32 : *pūmā d-atūnā*) et comment elle projette la fumée. Ephrem ajoute ensuite un certain nombre d'autres exemples, puisés aux techniques ou à notre expérience corporelle, qu'il serait fastidieux de tous citer, attestant la force du principe de contraction. À chaque fois, c'est à la même racine *knš* qu'il a recours. L'air rassemblé, dit-il, se projette à grande distance.

C'est parce qu'il y a une projection du rayon visuel et une projection de la lumière à partir de l'objet que la vision a lieu. Cette projection présuppose, des deux côtés, une contraction mécanique. Lorsque les deux jets sont assez forts, ils se rencontrent et la vision a lieu :⁷⁰

Ces deux natures viennent se rencontrer, seules, à savoir la vue et l'objet éclairé ; <l'objet éclairé> vient avec sa lumière, de manière manifeste, en direction de l'œil, tandis que la vue va à la rencontre de l'objet éclairé de manière cachée.

Ephrem précise bien que lorsque nous ne voyons pas les étoiles de jour, ce n'est pas parce que la lumière du Soleil détruit celle des étoiles – car le même ne détruit pas le même – mais parce que la lumière du Soleil empêche le rayon visuel de se former et de cheminer droit – le rayon visuel n'étant pas, lui, de nature simplement lumineuse. Autrement dit, il y a, dans le processus de la vue, d'une part un πνεῦμα visuel invisible issu de l'œil, d'autre part un rayon lumineux issu de l'objet, et il faut, pour que la vue ait lieu, que ces deux natures différentes se rencontrent. Ephrem ne précise pas qu'elles doivent, d'une certaine manière, se rejoindre. Mais la terminologie qu'il emploie – celle des *natures* (40.14 : *kyonē* = φύσεις) – incite à penser qu'opère, à l'arrière-plan, le schème de la σύμφυσις inauguré par le *Timée* et repris par Posidonius. Dans un passage très perturbé des *Placita*, il est dit que « Posidonius appelle la vue une coalescence naturelle ».⁷¹ Cette indication vient immédiatement après l'attribution à « certains Académiciens » (τῶν Ἀκαδημαϊκῶν τινες) de la doctrine selon laquelle, pour que la vue ait lieu, il faut que le rayon visuel parte de l'œil, aille rencontrer l'objet puis revienne à l'œil. Le schéma d'Ephrem n'est pas très éloigné de ces deux positions, dont la parenté a été notée par les spécialistes. Dans le commentaire de F194, Kidd remarque ainsi que l'interprétation du *Timée* en termes de coalescence naturelle que l'on trouve chez

⁷⁰ PR 40.13–21.

⁷¹ *Doxographi Graeci* 403.12–13 = fr. 194 Edelstein–Kidd : Ποσειδώνιος γοῦν αὐτὴν σύμφυσιν ὀνομάζει.

Posidonius « was probably common ground with Academics and Stoics alike ».⁷² Sans doute est-ce dans ce même milieu que fut développé le modèle de la contraction. D'après Basile et, dans une certaine mesure, Calcidius, la vue s'amenuise parce qu'elle s'affaiblit. Le texte d'Ephrem pourrait nous mettre en présence d'une explication plus riche : pour voir loin, il faut une contraction des flux visuel et lumineux, contraction qui elle-même implique l'amenuisement du diamètre du « tube » par lequel passent ces flux et où ils se conjoignent. Nous aurions ainsi la raison pour laquelle τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται : le rayon ne peut s'étendre sur une aussi longue distance que s'il est contracté. Seul le texte d'Ephrem nous aurait conservé l'explication à l'arrière-plan de la première explication fournie par le traité II 8 de Plotin.

6 L'illusion lunaire

Au cours de son traitement de la sensation, Ephrem évoque le phénomène de l'illusion lunaire qui consiste dans le fait que la lune apparaît plus grande lorsqu'elle se trouve à l'horizon que lorsqu'elle se trouve au zénith (cela vaut en principe aussi pour le soleil, mais la chose est plus difficilement vérifiable, du fait qu'on ne peut l'observer directement au zénith).⁷³ Le contexte exact de cette discussion nous échappe, car la page qui la précède est effacée. Nous en savons cependant assez pour en comprendre la fonction : elle s'inscrit dans la polémique hellénistique sur la possibilité de la représentation compréhensive, φαντασία καταληπτική. Ce débat, bien documenté par plusieurs sources, particulièrement Cicéron et Sextus Empiricus, oppose les néo-Académiciens, qui tiennent la vérité de nos représentations pour douteuse, aux Stoïciens, aux Académiciens et, dans une moindre mesure, aux Épicuriens, qui soutiennent au contraire que nos représentations, si l'on en fait un usage correct et contrôlé, sont certaines.⁷⁴ Pour comprendre, dans ce cadre, l'importance du phénomène de l'illusion lunaire, il faut commencer par rappeler la typologie des arguments qui ont alimenté le débat entre les néo-Académiciens et leurs adversaires. Le débat s'organise autour de quatre rubriques : [I] les erreurs des sens, [II] les visions vides ou déformées dans un état d'attention diminuée (sommeil, ébriété, folie) [III] les objets indiscernables et [IV] les propositions indiscernables. Si on laisse de côté la dernière catégorie, qui ne porte pas sur la représentation dans sa liaison immédiate avec la sensation, mais sur une représentation de second ordre,

⁷² Cf. Edelstein and Kidd (1988) 699.

⁷³ Pour une présentation des explications de l'illusion lunaire proposées depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne, voir Ross and Plug (2002).

⁷⁴ Voir en particulier Gourinat (2012) et Alesse (2018).

on voit immédiatement que, d'entre les trois autres catégories, c'est la première qui est la plus délicate, car la plus difficile à contrer pour un dogmatique. Le fait est que certains phénomènes sont, si l'on peut dire, constitutivement illusoires. Pour citer les quatre exemples de cette catégorie : (a) la gorge du pigeon paraît avoir une multitude de couleurs, (b) la rame immergée paraît brisée, (c) des objets immobiles paraissent mus à l'observateur en mouvement, (d) le soleil et la lune paraissent plus grands à l'horizon qu'au zénith.

On n'a pas assez remarqué que dans cette liste, le cas (d), l'illusion lunaire, occupe une situation à son tour privilégiée. Les trois autres cas sont en effet testables, exactement comme ceux des rubriques [II] et [III]. On peut examiner de près les plumes des pigeons, on peut sortir la rame du flot et constater sa rectitude, l'expérience nous assure que les maisons du port sont immobiles. Certes, le sceptique insistera sur le fait qu'il ne s'agit pas de tester de l'extérieur, ou après coup, l'illusion, mais de l'illusion au moment même où elle se produit, en tant qu'elle se produit. Comme l'écrit Cicéron : « Comme si quelqu'un niait qu'au réveil, on pense avoir rêvé, et qu'une fois l'accès de folie calmé, on considère soi-même que, dans la folie, les représentations n'étaient pas vraies ! Mais il ne s'agit pas de cela. Comment les choses apparaissent-elles, au moment même où elles apparaissent, voilà le problème ».⁷⁵ Or, dans le cas de l'illusion lunaire – et dans ce cas seulement – la vérification est hors de portée. Nous ne pouvons pas multiplier les points de vue sur la lune comme sur la plume du pigeon, la retirer du ciel comme nous retirons la rame de l'eau, y accoster comme le marin revient au port. Cette absence de vérification incite à penser que la discussion de l'illusion lunaire représentait la pièce maîtresse du débat hellénistique sur la vérité de la représentation compréhensive.

À cela s'ajoute une autre raison : l'illusion lunaire était un phénomène discuté aussi bien par les philosophes que par les mathématiciens.⁷⁶ Non pas au sens où ceux-ci en auraient fourni une explication et que ceux-là, ignorants de la chose, auraient polémique entre eux comme si de rien n'était. Tout l'intérêt de la situation est au contraire que les mathématiciens eux-mêmes savaient que la question était difficile et susceptible de réponses diverses. Au cours de sa carrière, Ptolémée a ainsi proposé au moins deux solutions distinctes au problème.⁷⁷ C'est bien que la valeur de ces solutions demeurait sujette à

⁷⁵ Cicéron, *Ac. Pr.* II 88 (trad. José Kany-Turpin, in Kany-Turpin and Pellegrin 2010, 217).

⁷⁶ Pour un panorama de la tradition ancienne et la découverte en arabe d'un nouveau texte grec sur la question, voir Rashed (1992). L'auteur devait appartenir à l'Antiquité finissante. Son nom, à en juger par la translittération arabe, devait être Ποθητρος, qui ne paraît guère attesté avant l'empire chrétien. Cf. Pape and Benseler (1884) 1215.

⁷⁷ Voir Rome (1932) ; Ross and Ross (1976) ; Sabra (1987), ainsi que Rashed (1992) 558–9, qui propose la première édition critique du passage du *Livre des hypothèses*. Pour le texte de l'*Optique*, on consultera Lejeune (1989) 115–6.

caution. De fait, une solution de ce type demande une modélisation de la situation optique. Or, parce que nous ignorons d'importants paramètres cosmologiques (la constance et la valeur de la distance terre-lune, la nature et la densité du milieu, l'invariance de la taille de la lune), cette modélisation est difficile. À cela s'ajoute qu'il ne s'agit pas, même pour le géomètre, d'une simple question d'optique, mais que la psychologie de la vision – dans l'*Optique*, Ptolémée mentionne le caractère inhabituel de la vision vers le haut – entre dans l'explication.⁷⁸ La position en hauteur de l'objet considéré, mais aussi les illusions dues à son environnement (qui apparaîtra plus grand s'il est environné d'objets petits, plus petit s'il est environné d'objets plus grands, etc.), étaient autant de facteurs pouvant compliquer les tentatives de modélisation géométrique. Alors que les opticiens de l'Antiquité n'avaient pas de raison de débattre de l'illusion de la rame brisée, qu'ils expliquent par une théorie primitive de la réfraction, l'illusion lunaire posait un problème bien plus considérable.

Voici une traduction du passage d'Ephrem consacré à la lune :⁷⁹

La lune laisse voir, quand elle s'élève de l'Orient, comme est grand son éclat, et comme est plein et <...> son cercle. – Il est cependant des gens qui disent que c'est parce que la lune <reçoit les rayons> du soleil, qui est à l'Occident, qu'elle apparaît ainsi (et <de même> à l'aube, quand la lune atteint le bas, d'Orient s'élève la lumière du soleil) ; et qu'on ne pense pas que <l'éclat> (?) de son cercle [...] se concentre quand (?) elle se lève. – Et il en est d'autres qui disent qu'en raison du fait qu'elle s'élève de l'Océan, pour cette raison son apparence est grande et son cercle est glorieux et beau. – Quant à moi, je dis que c'est parce que s'élève et point soudainement sa lumière qu'elle apparaît grande à l'œil, alors que sa grandeur n'a pas été agrandie et qu'aucun éclat supplémentaire ne s'est ajouté à sa lumière.

Ce texte est assez désespéré. On entrevoit trois explications concurrentes de l'éclat et de la taille de la lune lorsqu'elle se lève à l'horizon, les deux premières attribuées à des anonymes, la troisième endossée par Ephrem.

La première considère que l'apparence lunaire est due à la réflexion de la lumière solaire. Comme le soleil se trouve face à la lune, l'éclat de la lune est supérieur. On ne parvient pas à comprendre, à partir du texte transmis, si le diamètre apparent est effectivement supérieur, ou s'il s'agit d'une simple illusion due aux conditions de l'éclairage. Le plus probable, étant donné la fin du paragraphe, est qu'il s'agit d'une augmentation *réelle* du disque lumineux, due à l'apport des rayons du soleil. Comment cependant pouvait-il échapper aux

⁷⁸ Cf. Lejeune (1989) 116 n. 53 : « Parce que les distances verticales nous paraissent moindres que les distances horizontales et que nous interprétons les angles visuels en fonction de la distance supposée. Cette explication du grossissement apparent des astres à l'horizon est totalement différente de celle que Ptolémée avait adoptée dans l'*Almageste* ».

⁷⁹ PR 45.32–46.19.

tenants de cette explication que le soleil est tout autant « face » à la lune lorsque celle-ci est pleine au zénith ? Pour une raison qui nous échappe, ces gens pensaient que l'apport du soleil était plus fort à l'horizon qu'au zénith.

La deuxième thèse, qui fait appel à l'Océan, remonte au modèle de proto-réfraction de Posidonius. Alors que, dans la première explication, la lune change, dans le second, c'est son image optique qui varie selon le milieu. L'humidité de l'Océan a une influence sur la trajectoire des rayons, si bien que le disque lunaire nous apparaît plus grand.

L'auteur n'accepte aucun des deux modèles mais leur en oppose un troisième, selon lequel l'apparence de la lune s'explique du fait que sa lumière se lève « soudainement » : 46.11, *men šel(y)*. La doctrine de l'« obscurité-tube » fournit sans doute l'explication de cette phrase énigmatique. La lune apparaissant « soudainement » à l'horizon, le moment de son apparition se caractérise par une luminosité qui n'est plus celle du jour, mais qui n'est pas encore celle de la nuit. Lorsque la lune se lève ou se couche, l'atmosphère est plus claire qu'au creux de la nuit. L'illusion lunaire s'explique dès lors tout naturellement : nous voyons la lune plus grande lorsque le tube de l'obscurité est plus lâche, plus ouvert, lors du crépuscule, et plus petite lorsqu'il est plus resserré, à minuit. Le rayon visuel contracte moins la lune au crépuscule qu'à minuit. *CQFD*.⁸⁰

C'est donc encore une fois la théorie mécanique de la contraction qui est à l'œuvre. Celle-ci paraît avoir joué un rôle important au tournant de la période romaine. Elle figure en bonne place, on ne l'a pas encore remarqué, dans le *Livre des hypothèses* de Ptolémée, conservé seulement en arabe. Ptolémée explique pourquoi la taille apparente des planètes n'est pas proportionnelle à leur distance. La raison, nous dit-il, tient à un phénomène constatable pour tous les objets lointains, où une telle proportion, valable dans le cas des objets proches, cesse de fonctionner : lorsque les objets sont lointains, la vue « rassemble et contracte », donc écrase, l'écart entre les grandeurs proportionnelles des objets vus au loin. Les deux termes arabes employés (*li-ğam'i al-baṣari wa-qabḍi-hi iyyā-hu*)⁸¹ recouvrent de toute évidence la notion grecque de συναρπείν. Ptolémée considère donc lui aussi, un siècle avant Plotin, que les objets lointains sont vus petits en raison d'une contraction opérée par

80 Par une coïncidence étrange, Martin (1871) 170–3, attribue une doctrine de la vision tubulaire à Posidonius, en refusant, dans le texte de Strabon, de corriger, avec la plupart des éditeurs (cf. Edelstein–Kidd 1972, 115, fr. 119, l. 15–16), le αὐλὼν transmis (« tubes ») en ὑάλων (« verres »). Sa tentative me paraît désespérée, mais elle éveille nos soupçons : l'auteur grec à l'origine du texte d'Ephrem, par ailleurs très influencé par Posidonius, n'a-t-il pas commis la même erreur que le copiste qui a écrit αὐλὼν pour ὑάλων, et que Martin ? Cette hypothèse est difficile parce qu'il faudrait supposer que ce contresens sur Posidonius coïncide avec Aristote, *Gen. Anim.* V 1. Elle n'est cependant pas exclue.

81 Voir Rashed (1992) 223.

la vue et va jusqu'à expliquer la rupture des proportionnalités entre mesures lointaines par ce phénomène. L'œil écrase les distances et l'esprit interprète ensuite à tort ces informations faussées en les rapportant aux objets vus habituels. Une illusion psychologique se greffe ainsi sur une déformation optique. Notons que cette explication nous donne à rebours la raison pour laquelle il ne faut pas la confondre avec celle, purement géométrique, par le cône de la vision. Si la contraction ne revient pas simplement à constater que le cône, à force de « contracter » sa base (l'objet vu) finit passivement dans le point de la pupille oculaire, c'est précisément parce qu'il se produit autre chose, à savoir une réduction active, par le *πνεῦμα* visuel, de l'objet vu. Cette opération, à la différence du cône, ne se produit pas en fonction simple de la distance entre l'œil et l'objet vu, mais altère plus les rapports entre dimensions à mesure que celles-ci sont plus lointaines. Cela explique pourquoi Plotin commence son petit traité II 8 avec la contraction et le termine avec le cône des géomètres.

7 Conclusion : l'épiphaniologie de Posidonius entre ontologie et épistémologie

Ce n'est sans doute pas un hasard si les témoignages sur la doctrine stoïcienne de la couleur sont presque inexistants. D'après l'index des *SVF*, les deux seuls textes concernent Zénon – rien sur Chrysippe, donc – et forment, ensemble, le fr. I 91. Le premier provient d'Aetius : « Zénon de Citium dit que les couleurs sont les premières configurations de la matière » ;⁸² le second de l'*Historia philosophica* attribuée à Galien : « Zénon le Stoïcien soutenait que les couleurs sont la coloration de la matière ».⁸³ On ne peut que s'étonner d'une telle divergence, dans un contexte doxographique si dépouillé. La première définition est géométrique et pythagorisante. La seconde, à première vue, est tautologique et, sans recours à l'idée géométrique de figure, définit la couleur par la coloration. L'écart est d'autant plus étonnant qu'à chaque fois, on fait de la couleur une certaine détermination de la matière (τῆς ὕλης). Pour comprendre ces témoignages, il faut partir de la seconde définition. Elle n'est tautologique qu'en apparence. Le préfixe ἐπι- introduit l'idée d'une coloration *sur* la matière. Un contresens serait ici d'interpréter cette localisation comme si la couleur était un phénomène *de* surface, alors que pour Zénon, la surface, comme les autres limites, est un non-quelque-chose. Ce statut de la surface est sans doute d'ailleurs ce qui explique la difficulté, pour les premiers Stoïciens, à rendre compte de la couleur. Si, en effet, la couleur, comme le disent les Anciens, est une propriété de la surface et

⁸² *Doxographi Graeci* 313a12 et b20 : πρώτους [...] σχηματισμούς τῆς ὕλης.

⁸³ *Doxographi Graeci* 616.1–2 : ἐπίχρωσιν τῆς ὕλης.

que la couleur existe réellement, la surface existera *a fortiori*. D'où la définition de Zénon : ce que nous appelons « couleur » (χρῶμα) n'est en réalité que l'ultime coloration de la matière (ἐπίχρῳσιν τῆς ὕλης) – n'est que la bordure d'une qualité tridimensionnelle (comme toute qualité) de la matière. Il est aussi faux, autrement dit, de penser que la qualité dont la couleur est la manifestation est cantonnée à la surface que de penser que les corps eux-mêmes seraient des solides géométriques composés de surfaces englobant un espace vide.

L'énoncé d'Aetius doit signifier la même idée. Si le texte est bien transmis – ce que l'on aura tendance à admettre, puisque la lettre est identique chez le Ps.-Plutarque et chez Stobée – il reprend la doctrine pythagoricienne (équivalence de la « couleur » et de la « surface ») pour la retourner. De même que la surface n'est rien d'autre que la limite du corps, de même la couleur. Celle-ci a donc aussi peu de réalité propre que celle-là. C'est une simple bordure. Si cependant l'on juge trop insatisfaisant de ne pas isoler, d'entre les qualités (tridimensionnelles) des corps, celle de la couleur, il faut corriger le texte. On écrira alors χρωματισμούς au lieu de σχηματισμούς, en donnant à l'adjectif πρώτους déterminant σχηματισμούς la même fonction que le préfixe ἐπι- dans ἐπίχρῳσιν. Les « premières colorations » désigneront la bordure de la couleur superposée à la bordure des corps. C'est toujours un corps présent (ὑπάρχον) pourvu de surfaces que nous appréhendons, et non les surfaces des corps – puisque celles-ci n'existent pas.

La promotion de la surface au rang de quelque chose que nous prêtons à Posidonius permettait d'inverser cette conception de la vision : la surface est désormais l'objet propre de la perception, et pas seulement visuelle, car le contact sensoriel, quel qu'il soit, est toujours celui d'une surface avec une autre. On a vu son rôle déterminant, par exemple, dans le cas de l'audition. Ce fait explique que la surface, pour Posidonius, soit le point de jonction entre l'ontologie et l'épistémologie. C'est lui qui, avant Albinus (la source d'Ephrem), dut se montrer sensible à la parenté étymologique des mots ἐπιφάνεια et φαντασία. L'existant (ὑπάρχον) à la base de la φαντασία καταληπτική est un corps pourvu de surfaces. Pouvoir tester la φαντασία, c'est-à-dire s'assurer du fait qu'elle est καταληπτική, c'est donc connaître les propriétés des surfaces et en particulier, dans le cas de la vision, la science optique, qui rendra compte de toute apparence visuelle, même l'illusion lunaire. C'est ce qui explique, en fin de compte, le diptyque que l'on discerne dans la source grecque d'Ephrem : un traitement des incorporels puis un traitement des bonnes conditions de la vision, avec, en pivot, placé sous les auspices de la géométrie, le rapprochement de la surface (ἐπιφάνεια) et de l'apparence (φαντασία). Albinus, source d'Ephrem, héritait en effet de l'idée que l'on ne peut connaître ces *étants* que sont les corps qu'en maîtrisant ces *quasi étants* que sont les surfaces. Pour conclure, Posidonius faisait sienne la célèbre maxime ὅψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα, qu'il interprétait comme renvoyant à la possibilité d'une science rigoureuse des surfaces des corps. Le point

ultime de cette doctrine consistait dans son explication de l'illusion lunaire. Il y montrait, contre Carnéade et consorts, que l'objection la plus formidable contre la φαντασία καταληπτική était réfutable par les moyens de l'optique. La cohérence du système et son intérêt théorique – répondre aux objections de Carnéade en se réclamant de l'optique mathématisée – suggèrent que c'est la discussion autour de la représentation compréhensive qui a pu conduire Posidonius à sa réforme de la doctrine chrysippéenne du genre suprême. La nécessité d'accorder un statut supérieur à celui de non quelque chose aux êtres mathématiques a pu expliquer la promotion du point et de la ligne au rang de quelque chose non étant ; quant à l'objet par excellence de la φαντασία καταληπτική, la surface, il fallait même, à la fois pour des raisons d'ontologie mathématique – impossibilité de distinguer surface « mathématique » et surface « physique » – et pour contrer les attaques sceptiques, en faire un (quasi) étant incorporel plutôt qu'un simple quelque chose.

Références

- Alesse, F. 2018. "La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea." *Lexicon Philosophicum*, Special Issue: *Hellenistic Theories of Knowledge*, edited by F. Verde, and M. Catapano: 145–67.
- Beck, E. 1976. "Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan." *Oriens Christianus* 60: 24–68.
- Brisson, L., ed. 2005. *Porphyre. Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire*, Vol. II. Paris: Vrin.
- Brunschwig, J. 1988. "La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne." In *Matter and Metaphysics*, edited by F. Barnes, and F. Mignucci, 19–127. Napoli: Bibliopolis.
- Brunschwig, J. 2003. "Stoic Metaphysics." In *The Cambridge Companion to the Stoics*, edited by B. Inwood, 206–32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carra de Vaux, B. 1894. *Les Mécaniques ou l'élévateur de Héron d'Alexandrie, publiées pour la première fois sur la version arabe de Qostâ ibn Lûqâ et traduites en français*. Paris: Leroux [Extrait du journal asiatique].
- Chiaradonna, R. 2007. "Porphyry's Views on the Immanent Incorporeals." In *Studies on Porphyry*, edited by G. Karamanolis, and A. Sheppard, 35–49. London: Institute of Classical Studies [Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 98].
- Chiaradonna, R. 2012. "Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo: l'anonimo Commento al Parmenide." *Studia graeco-arabica* 2: 87–97.
- Chiaradonna, R. 2015. "A proposito di Anon., In Parm., XI, 5-19 e Iamb., Risposta a Porfirio [De Mysteriis], I, 4." *Studia graeco-arabica* 5: 1–11.
- Daremborg, C., ed. 1854. *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Vol. I. Paris: Baillière.
- Diels, H., ed. 1879. *Doxographi Graeci*. Berlin: Reimer.
- Edelstein, L., and I. G. Kidd, eds. 1972. *Posidonius. I. The Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Edelstein, L., and I. G. Kidd, eds. 1988. *Posidonius*. II/2. *The Commentary (Fragments 150–293)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, M. 1994. “The Stoic Notion of a Grammatical Case.” *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 390: 13–24.
- Giet, S., ed. 1968. *Basile de Césarée. Homélie sur l’Héxaéméron*. Paris: Cerf.
- Gioè, A., ed. 2002. *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*. Napoli: Bibliopolis.
- Gourinat, J.-B. 2012. “Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens.” *Philosophie Antique* 12: 43–88.
- Graeser, A. 1975. *Zenon von Kiton: Positionen und Probleme*. Berlin: De Gruyter.
- Hadot, P. 1968. *Porphyre et Victorinus*, Vol. I. Paris: Études Augustiniennes.
- Ildefonse, F. 2019. “Retour sur la terminologie stoïcienne de la signification.” *Methodos* 19, <https://journals.openedition.org/methodos/5579>.
- Inwood, B. 1991. “Chrysippus on Extension and Void.” *Revue Internationale de Philosophie* 45: 245–66.
- Isnardi Parente, M. 2002. “La notion d’incorporel chez les Stoïciens.” In *Les Stoïciens*, edited by G. Romeyer Dherbey, and J.-B. Gourinat, 175–85. Paris: Vrin.
- Jaeger, W. 1914. *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*. Berlin: Weidmann.
- Ju, A. E. 2013. “Posidonius as Historian of Philosophy: An Interpretation of Plutarch, *de Animae Procreatione in Timaeo* 22, 1023b–c.” In *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, edited by M. Schofield, 95–117. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jurasz, I. 2017. “Éphrem, Bardesane et Albinus sur les incorporels. Une confrontation entre le platonisme et le stoïcisme en milieu syriaque.” *Philosophie Antique* 17: 169–204.
- Kany-Turpin, J., and P. Pellegrin, eds. 2010. *Cicéron: Les Académiques*. Paris: Flammarion.
- Lejeune, A., ed. 1989. *L’optique de Claude Ptolémée dans la version latine d’après l’arabe de l’émir Eugène de Sicile*. Edition critique et exégétique augmentée d’une traduction française et de compléments. Leiden–New York–København–Köln: Brill.
- Long, A. A., and D. N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosopher*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, T.-H. 1871. “Sur les instruments optiques faussement attribués aux Anciens par quelques savants modernes.” *Bollettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche* 4: 165–238.
- Mates, B. 1961. *Stoic Logic*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Mitchell, C. W., A. A. Bevan, and F. C. Burkitt. 1921. *S. Ephraim’s Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan Transcribed from the Palimpsest B.M. Add. 14623. II. The Discourse Called ‘of Domnus’ and Six Other Writings*. London–Oxford: Williams and Norgate.
- Müller, I., ed. 1891. *Claudii Galeni Pergameni Scripta Minora*, Vol. II. Leipzig: Teubner.
- Pape, W., and G. E. Benseler. 1884. *Wörterbuch der Griechischen Eigennamen*, Dritte Auflage, 2. Hälfte (Λ–Ω). Braunschweig: Vieweg.
- Payne Smith, R. 1879. *Thesaurus Syriacus*, Vol. I. Oxford: Clarendon.
- Pellegrin, P. 2014. *Aristote. Œuvres complètes*. Paris: Flammarion.
- Petrucchi, F. M. 2018. *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*. London–New York: Routledge.
- Possekel, U. 1999. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. Louvain: Peeters.

- Rashed, M. 2009. "Chrysippe et la division à l'infini (D.L. VII 150–151)." *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 49: 345–51.
- Rashed, M. 2016a. "Les Définitions d'Aquilius." In Id., *L'Héritage Aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Nouvelle édition revue et augmentée, 173–240. Paris: Les Belles Lettres.
- Rashed, M. 2016b. "Posidonius on Matter, Body, and Surface." In *ΣΩΜΑ. Körperkonzepte und körperliche Existenz in der antiken Philosophie und Literatur*, hrsg. von T. Buchheim, D. Meissner, and N. Wachsmann, 323–44. Meiner: Hamburg [*Archiv für Begriffsgeschichte: Sonderheft, Bd. 13*].
- Rashed, M. (à paraître). "Du critère temporel de la privation: *Metaph.* Δ 22, 1022b27–31 et son interprétation par Alexandre d'Aphrodise."
- Rashed, R. 1992. "Fūthīṭos (?) et al-Kindī sur l'illusion lunaire'." In *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ « Chercheurs de sagesse »*. *Hommage à Jean Pépin*, edited by M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, and D. O'Brien, 533–59. Paris: Études Augustiniennes.
- Rome, A. 1932. "Notes sur les passages des *Catoptriques* d'Archimède conservés par Théon d'Alexandrie." *Annales de la Société Scientifique de Bruxelles* 52 [Série A. *Sciences Mathématiques*]: 30–41.
- Ross, H., and C. Plug. 2002. *The Mystery of the Moon Illusion: Exploring Size Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, H., and G. M. Ross. 1976. "Did Ptolemy Understand the Moon Illusion?" *Perception* 5: 377–85.
- Sabra, A. I. 1987. "Psychology versus Mathematics: Ptolemy and Alhazen on the Moon Illusion." In *Mathematics and its Application to Science and Natural Philosophy in the Middle Ages. Essays in Honor of Marshall Clagett*, edited by E. Grant, and E. Murdoch, 217–47. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sokoloff, M. 2009. *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin. Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Piscataway: Gorgias Press.