



HAL
open science

**Sur le Bien de Numénius, Sur le Bien de Platon.
L'enseignement oral du maître comme occasion de
rechercher son pythagorisme dans ses écrits**

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Sur le Bien de Numénius, Sur le Bien de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits. *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 2018, 2017 / 2018, pp.139-165. hal-02426859

HAL Id: hal-02426859

<https://hal.science/hal-02426859v1>

Submitted on 9 Jan 2020

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

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

SUR LE BIEN DE NUMÉNIUS. SUR LE BIEN DE PLATON.
L'ENSEIGNEMENT ORAL DE PLATON COMME OCCASION
DE RECHERCHER SON PYTHAGORISME DANS SES
ÉCRITS

Fabienne Jourdan

(CNRS, UMR 8167 «Orient et Méditerranée», laboratoire ACT)

Abstract. Mauro Bonazzi has shown how Numenius based his theology on his interpretation of Plato's *Timaios* and *Politeia*. However, by giving the title *On the Good* (Περὶ ἀγαθοῦ) to his own dialogue, Numenius inserts it in the line of the teaching that, according to the tradition, Plato would have orally given on this topic. After focusing briefly on this teaching and its problems, the paper examines how Numenius appropriated it, as it reached him. It will appear that Numenius conceives of the oral tradition as the Pythagorean core of Plato's teaching, a core that, according to him, its transmitters did not understand properly, and that he claims to find himself in a good interpretation of that which he has direct access to: the writings of the Master.

Mauro Bonazzi¹ a montré dans ce volume comment Numénius fonde sa théologie sur une interprétation du *Timée* et surtout de la *République*. Sa démonstration confirme que, comme la plupart des médio-platoniciens, Numénius pratique l'interprétation systématique des dialogues les uns à partir des autres. En intitulant son propre dialogue *Sur le Bien* (Περὶ ἀγαθοῦ), il l'inscrit toutefois aussi dans la continuité de l'enseignement que, d'après la tradition, Platon aurait donné oralement sur le sujet. Malgré les réserves légitimes sur le contenu de cet enseignement², il paraît donc nécessaire d'examiner comment il se l'est approprié, tel du moins qu'il lui est parvenu. Il s'agira par là de chercher ce qu'il a pu en recevoir, comment il l'a reçu et interprété, et ce toujours en revenant aux dialogues. Il apparaîtra qu'il se représente la tradition orale comme le cœur pythagoricien de Platon, un cœur

1. Voir son article, pp. 127-138.

2. Sur ce point, voir l'article de L. Brisson avec bibliographie, dans ce volume, pp. 167-180.

toutefois mal compris par ceux qui l'ont transmis et qu'il prétend retrouver quant à lui, dans une bonne interprétation de ce à quoi il a directement accès: les écrits du maître.

Un tel projet sera servi par la démarche suivante. La difficulté à définir le statut et le contenu de l'enseignement oral supposé de Platon doit être rappelée afin de juger ce que Numénios a pu effectivement en recevoir. Il faudra ensuite tenter de montrer comment il s'est approprié ce qu'il en a malgré tout reçu. On pourra alors évaluer la distance qu'il a prise avec cette tradition et surtout avec sa réception pour établir, à partir des écrits de Platon, sa propre doctrine du Bien conçue comme la seule interprétation correcte d'un Platon pythagoricien.

I. *Sur le Bien de Platon; Sur le Bien de Numénios: l'impossibilité d'établir la dépendance du second au premier*

Il semble tout d'abord essentiel d'avoir conscience de la difficulté à définir ce qu'a pu être l'enseignement oral de (ou prêté à) Platon sur le Bien. Le lecteur connaît le différend qui oppose, d'un côté, les interprètes partisans de la thèse «ésotériste» et, de l'autre, les «sceptiques». Selon les premiers, Platon aurait, face à ses disciples les mieux informés, résolu le problème de la causalité ultime du réel par l'établissement de deux principes suprêmes, l'Un et la Dyade indéfinie, et ainsi développé une mathématisation de l'ontologie permettant de résoudre entre autres les problèmes de la relation entre l'unité principielle et la multiplicité universelle et entre la participation des réalités sensibles aux intelligibles et la séparation des secondes par rapport aux premières. Les «sceptiques», de leur côté, considèrent ce que leurs adversaires tiennent pour des témoignages sur l'enseignement oral comme relevant en réalité d'une interprétation polémique des dialogues au sein de l'Académie et estiment que la reconstruction de cet enseignement est une fiction influencée par le néoplatonisme pythagorisant. Il ne s'agit pas de prendre ici parti dans ce débat qui divise les membres de l'«école de Tübingen», rejoints par ceux de l'«école de Milan» et les sectateurs d'Harold Cherniss³. Il suffit d'éclairer la difficulté évoquée afin de ne pas être tenté de présenter comme une doctrine bien établie la tradition à partir de laquelle Numénios aurait élaboré sa pensée: si, hormis

3. Nous résumons. Sur l'histoire de la recherche concernant l'enseignement oral de Platon, voir les synthèses de M.-D. Richard, «La critique d'A. Boeck de l'*Introduction générale* de F. Schleiermacher aux *Dialogues de Platon*», *Études philosophiques*, 1998, pp. 11-30 et *L'enseignement oral de Platon*, Cerf, Paris, [1986] 2005, pp. 21-47. Voir aussi le résumé de L. Brisson, «Présumposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon», dans *Études philosophiques*, 1993 et 1998, repris et remaniés dans L. Brisson, *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000, pp. 43-73 (avec les annexes pp. 73-110), ici pp. 43-47.

le titre de son ouvrage, d'après les fragments qui nous sont parvenus, Numénius n'évoque pas explicitement la tradition orale, mais y fait seulement allusion et s'appuie essentiellement sur les textes de Platon, c'est qu'il a sans doute ressenti un malaise sinon semblable au nôtre, du moins suffisant pour l'inviter à ne pas fonder son propos uniquement sur elle.

A. Sur le Bien de Platon: l'impossible reconstitution de l'enseignement oral

La difficulté à établir ce que fut l'enseignement oral de Platon sur le Bien comporte, dans le cadre qui nous intéresse, quatre aspects: l'incertitude sur la réalité de cet enseignement; l'interprétation d'une réception multiforme et plurivoque; l'ignorance de ses sources originelles effectives; la définition de son contenu et par là de son éventuelle distinction du pythagorisme⁴.

1. La réalité de cet enseignement

Personne ne met en doute que Platon a délivré un enseignement oral dans son école. Le problème ne porte pas sur ce point mais sur la réalité d'une doctrine différant de celle des dialogues, délivrée apparemment d'une part dans une conférence publique sur le Bien et d'autre part dans une série de cours, discours ou entretiens (*λόγοι* ou *συνουσίαι* selon les sources), réservés à certains disciples et portant visiblement sur le même sujet. Il n'y a certes que deux témoignages, dont tous les autres dépendent, qui font explicitement référence à ces sources: l'un dans la *Physique* (IV 2, 209 b11-16) d'Aristote, l'autre dans les *Éléments d'harmonique* (II p. 39-40 Da Rios) d'Aristoxène de Tarente qui rapporte les propos d'Aristote, et l'on pourrait ajouter un troisième passage tiré du *De anima* (I 2, 404 b 16-30) où, sans toutefois donner la référence, Aristote semble encore attribuer à Platon une doctrine dont on ne trouve aucune trace dans les dialogues. Il ne s'agit pas ici d'analyser ces textes, mais simplement de remarquer, concernant les deux premiers, qu'il est peu probable qu'Aristote ait évoqué devant ses élèves une *Leçon sur le Bien* d'une part, dont Aristoxène a estimé utile de rappeler le souvenir, et ait d'autre part fait référence dans ses écrits à des *ἄγραφα δόγματα* (dans lesquels Simplicius croit visiblement reconnaître les *Discours sur le Bien*⁵), si ni l'un ni l'autre n'a existé: ses condisciples à

4. Les problèmes ne sont ici qu'explicités. Pour les références textuelles et le détail bibliographique, nous renvoyons à la synthèse de M.-D. Richard, même si nous ne partageons pas toutes ses conclusions ni n'adoptons sa reconstruction.

5. *In Phys.* p. 151. 6-19 Diels, voir le texte n° 13, p. 265 dans l'ouvrage cité de M.-D. Richard et l'explication de ce titre proposée plus loin.

l'Académie l'auraient accusé de fabulation. En outre, les questions censées avoir été traitées là, ou du moins, si l'on veut rester prudent, celle des principes tels que les aurait présentés l'enseignement oral et qui n'ont pas d'équivalent dans les dialogues (avec H. Cherniss, nous serons plus réservée sur les fameuses idées ou formes-nombres⁶), même si elle a évidemment été l'objet de développements et de polémiques au sein de l'Ancienne Académie, peut, semble-t-il à bon droit, être effectivement attribuée à Platon comme à son initiateur. Le fait que, dans le *Timée* (53d), Platon évoque le problème des principes supérieurs et en renvoie la connaissance au dieu et aux hommes aimés de ce dieu, suggère qu'il savait à quoi il pensait et réservait sa pensée à un autre contexte.

Ces seuls arguments suffisent donc à nous convaincre de la réalité d'un enseignement oral différant en partie de celui des dialogues ou plutôt les complétant, un enseignement portant entre autres sur le Bien, comme le précise Aristote suivi par Aristoxène.

2. Une réception peu contrôlable

La difficulté essentielle réside toutefois dans la réception de cet enseignement *non écrit* et ne laissant donc aucune trace contrôlable. Sa restitution n'est possible que par les recoupements entre les diverses sources qui en font part. Or l'essentiel émane d'Aristote, de ses disciples et commentateurs, et Aristote non seulement est critique (ce qui ne l'empêcherait pas en soi d'être un bon doxographe), mais n'hésite pas à déformer ce qu'il rapporte, comme en témoigne le passage de la *Physique* évoqué où même l'enseignement du *Timée* paraît interprété en des termes destinés à préparer la doctrine aristotélicienne⁷. L'autre tradition principale⁸, académicienne, qui témoigne de cet enseignement, non seulement n'est pas toujours en accord avec la précédente⁹, mais elle semble traversée par les polémiques et l'imprègne, quant à elle, tant de pythagorisme

6. Voir par ex. *L'Énigme de l'ancienne Académie*, 1945, trad. fr. de L. Boulakia, Vrin («Tradition de la pensée classique»), Paris, 1993, pp. 105-118, 151-155.

7. Sur ce passage, voir la critique selon nous valable de H. Cherniss, *ibid.* pp. 89-90 et *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944, p. 113, 166.

8. Sur les cinq traditions indirectes et leur réduction à deux fondamentales, voir Richard, *L'Enseignement oral*, p. 82.

9. Théophraste (*Mét.* III 6 a 15-b 17, texte n° 89 Richard) évoque une subordination des formes aux nombres, tandis qu'Aristote parle d'une identification des formes aux nombres idéaux: voir sur ce point le débat moderne résumé par Richard, *L'Enseignement oral, op. cit.*, pp. 156-158. Il n'est pas impossible que ce passage, considéré comme indépendant d'Aristote, constitue néanmoins une interprétation personnelle des formes-nombres telles que les présente ce dernier, ni qu'il emprunte à la source pythagorisante qui transmet le même enseignement chez Sextus Empiricus et a peut-être une origine académicienne (*Adv. math.* X 258). Quoi qu'il en soit, le fait qu'il diffère tant du témoignage d'Aristote sur la

qu'il est impossible de déterminer sa propre part dans son élaboration. Sans vouloir nier toute crédibilité à ces sources, on pourrait simplement souligner qu'il est souvent difficile de faire le départ entre la déformation simplement terminologique, l'interprétation appropriante et l'exégèse erronée, de démêler les différents courants académiques avec lesquels cet enseignement est souvent associé ou confondu, de déterminer la volonté d'origine académicienne, néo-pythagoricienne ou néoplatonicienne d'entrôler Platon dans le pythagorisme que, malgré les tentatives de distinctions proposées par Aristote¹⁰, cet enseignement tel qu'il est transmis semble refléter. En résumé, il est difficile de savoir ce qui appartient vraiment à Platon, et plus encore ce qui, parmi ce qui est transmis, a spécifiquement relevé de son enseignement oral sur le Bien. La difficulté est accrue par la réception moderne qui non seulement est engagée dans la controverse, mais est surtout nécessairement influencée par la réception antique tardive et par là parfois tentée de reconstruire une doctrine qu'elle empreint fortement du néoplatonisme que celle-ci est censée annoncer¹¹.

3. *Pluralité des sources originelles?*

Concernant cet enseignement oral proprement dit, il est convenu de distinguer deux sources auxquelles il a déjà été fait allusion : la leçon publique sur le Bien évoquée par Aristoxène à la suite d'Aristote, et les *Cours*, *Discours* ou *Entretiens sur le Bien* que Platon aurait dispensés à l'Académie, dont témoigne Simplicius¹² qui s'appuierait, quant à lui, sur Alexandre d'Aphrodise¹³. Or Simplicius n'est pas constant dans la désignation de la source où Aristote est censé trouver la doctrine du Grand-et-du Petit chez Platon : lorsqu'il commente la *Physique* où Aristote évoque les ἀγγραφα δόγματα, les doctrines non écrites, il explicite cette désignation en disant qu'il s'agit des *Entretiens* (συνουσίαι) *non écrits sur le Bien*¹⁴, ce qui laisse penser qu'il estime que les doctrines non écrites évoquées par Aristote portent sur le Bien et représentent ces fameux cours. Il est possible de

relation entre les formes et les nombres, ne favorise pas la reconstruction de l'enseignement de Platon sur ce point.

10. Voir par ex. *Mét.* A 6, 987 a 29-988 a 17 sur la notion d'infini, et donc sur l'identité du second principe qui comporte un seul aspect chez les pythagoriciens, deux chez Platon, ainsi que sur le statut des entités mathématiques, intermédiaires entre le sensible et l'intelligible chez Platon, inhérentes au sensible dans le pythagorisme.

11. Voir par ex. la conclusion de M.-D. Richard, inspirée de L. Robin, dans *L'Enseignement oral*, *op. cit.*, p. 242 et la mise en garde sur ce sujet de L. Brisson, «Présumposés et conséquences», *art. cit.*, p. 69.

12. *In Arist. Met.* [I 4 187 a 12], p. 151.16-19 Diels, texte n° 13, p. 264 Richard; cf. *In Arist. Phys.* [III 6 207 a 18], p. 503. 10-20 Diels, texte n° 6, p. 252 Richard.

13. Voir Richard, *L'enseignement oral*, *op. cit.*, pp. 71-72.

14. *In Arist. Phys.* [IV 2, 209 b 11], p. 542 b 9-12 et p. 545. 23-25 Diels, textes n° 7 et 8, p. 252 Richard.

le suivre dans cet amalgame, tout comme il est possible de penser qu'il est lui-même responsable de celui-ci. Aristote évoquait-il alors autre chose en renvoyant aux *ἄγραφα δόγματα*? Il n'est pas ici le lieu d'en discuter. Mais l'on peut noter que, dans son texte, Aristoxène n'emploie pas seulement le singulier *ἀκρόσις*. Il utilise le pluriel *λόγοι* pour évoquer le propos de Platon. Il ne s'agit pas de vouloir par là nier l'unicité de la fameuse conférence (*λόγοι* peut, à la limite, signifier «mots» ou «propos»), mais de remarquer que la distinction établie entre deux sources orales sur le Bien n'est peut-être pas fondée sur autre chose que sur les problèmes de transmission d'informations concernant la forme et la régularité de ce qu'a réellement été l'enseignement oral de Platon sur le Bien. Numénios lui-même n'a sans doute pas été mieux informé. Il se sera vraisemblablement contenté des sources académiciennes et peut-être (néo-)pythagoriciennes sur le sujet, et se sera avant tout inscrit dans le débat avec cette réception.

4. *Le cadre philosophique et le contenu de l'enseignement oral supposé de Platon*

La question essentielle demeure alors le cadre philosophique dans lequel est pris cet enseignement et évidemment son contenu. On a déjà signalé que les témoignages associent nettement Platon et les membres de l'Ancienne Académie à propos des doctrines non écrites, et que ces derniers sont sans doute à l'origine de l'association plus étroite de Platon avec les pythagoriciens dans ce contexte. Les distinctions tentées par Aristote ont vraisemblablement eu peu de succès.

Cette association se reflète dans le contenu de l'enseignement transmis. Nous ne proposerons pas ici une reconstruction, d'ailleurs impossible, mais relèverons simplement les thèmes assurément abordés à cette occasion¹⁵, l'essentiel étant en réalité ce qui en est parvenu à Numénios *via* la réception et les débats qu'elle a suscités. Dans la suite de ces pages, il faudra donc entendre la référence à l'«enseignement oral de Platon» ou à la «tradition orale» comme cet ensemble de doctrines présentées par la tradition comme émanant de Platon alors qu'elles sont en partie aussi le fruit de cette tradition elle-même. Parler d'«enseignement oral supposé de Platon» est alors peut-être la manière la plus neutre d'y référer.

Comme le suggère le *Timée*, Platon a pu vouloir traiter plus profondément des causes dans son enseignement oral. La nomination, dans ce contexte, des deux principes toujours évoqués, l'Un et la Dyade indéfinie, appartient en tous

15. Nous résumons et ne nommons que les thèmes les plus récurrents dans les textes et les moins controversés, renvoyant pour les références aux témoignages recueillis par M.-D. Richard, *L'enseignement oral*, *op. cit.*, pp. 248-381, à la suite de K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, Ernst Klett, Stuttgart, [1963] 1968²).

cas à cette tradition, tout comme leur définition: la Dyade, nommée aussi le Grand-et-le Petit (ou l'Excès-et-le Défaut), comme représentant la fluctuation, l'indétermination et la multiplicité inhérente au sensible dont elle est censée rendre compte; l'Un comme devant conférer la limite et l'unité qui permettent l'individuation. Pareil projet a pu être réalisé grâce à la méthode dialectique pour réduire le réel aux principes et déduire le réel des principes, méthode conforme à l'enseignement des dialogues. Que, dans ce contexte, l'Un fût associé au Bien n'est pas exclu, mais impossible à prouver. Il l'est du moins dans la réception de cette tradition orale. L'association de la Dyade au mal, quant à elle, et plus spécifiquement à la matière dans ce rôle, relève peut-être surtout de l'assertion d'Aristote¹⁶ — l'ensemble paraît en tous cas plutôt lié à l'exégèse pythagorisante et aristotélisante à l'œuvre dans l'Académie. Cette mathématisation des principes n'aura en tous cas pas constitué un obstacle pour aborder la question du Bien sous l'angle éthique¹⁷. Plus difficile est en revanche de se prononcer sur l'appartenance à la tradition orale du développement de la théorie des formes-nombres ou subordonnées aux nombres, dans la mesure où il peut s'agir d'une interprétation d'origine académicienne destinée à résoudre les difficultés attachées à la théorie des formes et à la participation¹⁸. De la même manière, l'affirmation d'Aristote selon laquelle Platon aurait fait des entités mathématiques des être intermédiaires entre les sensibles et les intelligible¹⁹, peut relever également de l'interprétation des dialogues, notamment de l'analogie de la ligne en *République* VI.

B. La réception de cet enseignement par Numénius

Une fois connues les difficultés relatives au statut et au contenu de l'enseignement oral supposé de Platon, la question de savoir ce que Numénius a retenu de cet enseignement tel qu'il lui est parvenu peut être traitée assez simplement.

La réalité de l'inscription du Περὶ τῶν ἀριθμῶν dans cette tradition, d'abord, est évidente. Le choix du titre en est la preuve: c'est non seulement le même que celui de la fameuse leçon, mais aussi le même que celui donné par Aristote aux notes qu'il aurait prises à cette occasion ou lors du ou des cours de Platon sur le sujet. Dans le même esprit, Xénocrate et Héraclide intitulent ainsi l'un de leurs ouvrages, sans doute pour traiter eux aussi des causes ultimes²⁰.

16. Voir Aristote, *Mét.* A 6, 988 a 11-15.

17. Voir Ps.-Aristote, *La Grande Morale*, A 1, 1182 a 26-30, texte n° 81, p. 348 Richard.

18. Qu'on repense aux solutions proposées à ce problème par Speusippe et Xénocrate, le premier supprimant les formes qu'il remplace par les nombres mathématiques, le second les identifiant à ces nombres.

19. Aristote, *Mét.* A 6, 987 b 14-18.

20. Diogène Laërce, V 22, IV 13 et V 87.

Définir la source ou les sources de Numénios, ensuite, semble impossible. On peut simplement faire l'hypothèse qu'il a reçu des bribes de cet enseignement par l'une ou l'autre des deux traditions principales lors de ses études et lectures. Il paraît cependant plus proche de l'Ancienne Académie qu'il ne veut l'admettre²¹ et c'est sans doute par là, bien qu'indirectement²², ainsi que par le néo-pythagorisme se développant à son époque, qu'il a pu connaître cette tradition et ses interprétations. Il semble en effet indéniable que Numénios les ait reçues à travers un prisme pythagorisant²³. Il n'en aura pas moins eu une attitude critique vis-à-vis de ces deux sources, comme en témoigne sa propre interprétation de la tradition orale en vue de reconstruire ce qu'il entend lui comme le pythagorisme bien compris de Platon.

II. Le Περὶ τὰγαθοῦ et la réception numénienne de l'enseignement oral supposé de Platon

Étant donné les difficultés soulignées, on ne s'attendra pas ici à une comparaison détaillée entre l'enseignement oral supposé de Platon et la doctrine développée par Numénios. Il suffit de relever les thèmes associés à cet enseignement et sur lesquels Numénios visiblement élabore à partir de ce qui lui a été transmis. Cette tradition orale apparaîtra alors comme lui servant peut-être simplement de prétexte pour faire de Platon un pythagoricien dont la véritable doctrine se trouve toutefois dans ses écrits. Ceux-ci, dûment interprétés, lui permettent même de s'opposer aisément à une certaine réception (voire forgerie) de la fameuse leçon *Sur le Bien*.

A. Les thèmes à partir desquels Numénios a de toute évidence élaboré

Numénios retient de toute évidence trois thèmes de la tradition orale: la détermination des principes, la définition du Bien et l'aspect éthique de celle-ci malgré l'ontologisation à l'œuvre.

21. Voir les liens entre Numénios et Xénocrate qu'essaie de mettre en évidence H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 63-92 et les analyses à ce sujet dans la première annexe de notre édition commentée de Numénios en préparation.

22. Les ouvrages des premiers scholastiques, contrairement à ceux d'Aristote, ont vraisemblablement disparu avec l'Académie, voir H. Dörrie, art. «Xenokrates», *RE IX 2*, col. 1967, col. 1517.

23. Voir à ce sujet ce qui est considéré comme le témoignage de Sextus Empiricus (*Adv. math.* X 248-283, texte 94, p. 364 Richard) et qui décrit en réalité une doctrine présentée comme pythagoricienne.

1. *L'Un ou la Monade (?) et la Dyade indéterminée, principes ultimes de l'univers (fr. 3-4, 11, 19 et 52)*

Le thème principal de l'enseignement oral supposé de Platon que l'on peut justement penser retrouver chez Numénius est celui des causes ultimes du réel définies comme l'Un et la Dyade indéfinie. Ces termes sont toutefois peu présents dans les fragments transmis du Περὶ τῶν ἀγαθῶν. Si l'unité du Bien y est soulignée²⁴, il n'est cependant qu'une seule fois question de l'Un ou plutôt du nombre un (fr. 19²⁵), et ce encore dans une phrase équivoque sur laquelle nous reviendrons. Quant à la Dyade, elle est, comme l'indique Aristote à propos de Platon, associée à la seule matière (fr. 11). Le second dieu, contrairement à l'intellect de Plotin, n'est en tous cas pas ainsi nommé et de toute évidence pas ainsi conçu.

L'Un ou la Monade (le terme latin employé par Calcidius, *singularitas*, désignant le nombre un, peut en soi recevoir les deux traductions) et la Dyade indéterminée sont essentiellement évoqués dans le compte-rendu numénien de la cosmogonie pythagoricienne transmis par Calcidius (fr. 52). Là, le premier est identifié au dieu à l'origine de l'univers et semble même confondu avec le démiurge (d'après le terme *digestor*, fr. 52. 11 qui sert à le désigner); la seconde est identifiée à la matière — tous deux, dans ce compte-rendu pythagoricien, étant associés respectivement au bien et au mal²⁶. Même s'il n'utilise plus les

24. Cf. fr. 2. 11-12; 16. 4; 19. 5, 7 et 13; 20. 7; sur l'unicité de l'être, cf. fr. 4a. 29.

25. Dans tout cet article, le renvoi aux fragments est fait selon l'édition de É. Des Places, *Numénius, Fragments*, Les Belles Lettres, Paris, 1973.

26. Fr. 52, 1-14 = Calcidius, *In Tim.* 295 début: *Nunc iam Pythagoricum dogma recensetur. (l. 2) Numenius ex Pythagorae magisterio Stoicorum hoc de initiis dogma refellens Pythagorae dogmate, cui concinere dicit dogma Platonicum, (l. 5) ait Pythagoran deum quidem singularitatis [nomine] nominasse, siluam uero duitatis. Quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam, limitatam uero generatam esse dicere: hoc est, antequam exornaretur quidem formamque et ordinem (l. 10) nancisceretur, sine ortu et generatione, exornatam uero atque inlustratam a digestore deo esse generatam. atque ita, quia generationis sit fortuna posterior, inornatum illud minime generatum aequaeuum deo, a quo est ordinatum, intellegi debeat* («Passons donc maintenant en revue la doctrine pythagoricienne. Numénius, qui vient de l'école de Pythagore, réfute la doctrine stoïcienne des principes dont nous venons de parler en recourant à celle de Pythagore avec laquelle, selon lui, s'accorde la doctrine de Platon. Il dit que Pythagore a donné au dieu le nom de «monade» [*singularitas*], à la matière, celui de «dyade» [*duitas*]. Indéterminée, cette dyade, aurait-il affirmé, n'est pas engendrée, mais limitée, elle est engendrée. Cela signifie qu'avant d'être parée et de recevoir forme et ordre, elle serait sans naissance ni génération, tandis qu'une fois parée et embellie par le dieu démiurge, elle serait engendrée. Et ainsi, comme ce qui advient par la génération est postérieur, il faudrait comprendre que cette dyade qui n'est ni parée ni engendrée est aussi ancienne que le dieu par qui elle est ordonnée.»); et fr. 52. 33-39 = Calcidius, *In Tim.* 296 début: *Igitur Pythagoras quoque, inquit Numenius, fluidam et sine qualitate siluam esse censet, (l. 35) nec tamen, ut Stoici, naturae mediae interque bonorum malorumque uiciniam, quod genus illi adpellant indifferens, sed plane noxiam. Deum quippe esse – ut etiam Platoni*

termes d'*Un* ou de *Monade* (selon la traduction adoptée) et de *Dyade*, dans la suite du passage, Numénius confirme la justesse de la doctrine décrite à l'aide du témoignage de Platon (Calc. *In Tim.* CCXCVII-CCXCVIII = fr. 52. 64 sq) distinguant selon lui une âme bonne et une âme mauvaise associée à la matière²⁷, et faisant du démiurge du *Timée* la source de l'ordre et du bien²⁸. Selon toute vraisemblance, il considère donc l'enseignement sur l'Un ou la Monade et la Dyade comme étant d'origine pythagoricienne: Platon n'aurait fait que le reprendre dans ses écrits et c'est ce qui justifierait le pythagorisme qu'il lui attribue.

Quatre remarques supplémentaires s'imposent à la lecture de ce passage.

- 1) La doctrine décrite ne correspond pas exactement à la théologie du Περὶ τὰ γὰθοῦ où le premier dieu ne se confond pas avec le démiurge et où la monade démiurgique pythagoricienne semble divisée en trois instances jouant chacune un rôle distinct dans la formation du monde. Le compte-rendu ne peut donc pas être considéré comme la doctrine ultimement admise par Numénius lui-même. Du moins doit-il être compris comme rendant compte selon lui uniquement des opinions cosmogoniques de Pythagore.
- 2) Il aura alors envisagé autrement la théologie véritable de ce dernier, sans doute comme situant un premier dieu au-dessus du couple formé par la Monade et la Dyade, seuls dotés d'un rôle cosmogonique. Eudore, par exemple, prête aux pythagoriciens pareille représentation, nommant quant à lui un premier Un au-dessus de ce couple²⁹. Il se peut donc que le compte-rendu n'ait simplement pas nommé le premier dieu ou Bien en soi, mais seulement le deuxième, ce démiurge-monade pouvant d'une part distribuer le bien en raison du Bien reçu du Bien en soi (voir les fr. 19-20 où il est nommé le «bon» par participation au Bien), et d'autre part être nommé monade ou «un» en vertu de son unité fondamentale malgré ses deux aspects (voir le fr. 11 où le εἶς, au masculin et non au neutre qui «ontologiserait» la qualification numérale, exprime cette unité). Numénius n'exposerait en tous cas la doctrine pythagoricienne qu'il estime complète ou correcte (ou véritablement platonicienne) que dans le Περὶ τὰ γὰθοῦ.

uidetur – initium et causam bonorum, siluam malorum. «Par suite, Pythagore aussi, dit Numénius, est d'avis que la matière est fluide et sans qualité, toutefois il ne pense pas, comme les stoïciens, qu'elle est d'une nature intermédiaire et constitue la zone voisine entre les biens et les maux, représentant ce genre qu'ils appellent "indifférent", mais elle est selon lui entièrement nuisible (*noxiam*). De fait, le dieu, pour lui, comme aussi pour Platon, serait principe et cause des biens, la matière des maux.» (Trad. F. Jourdan, parue dans «La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 Des Places, Calcidius; cf. fr. 43 Des Places, Jamblique)», *Philosophie antique*, 2014, pp. 185-235).

27. Fr. 52. 64-67 = cf. *Lois*, X 896e 4-6, 897d 1.

28. Fr. 52. 10-12 et 37-39 (voir les textes cités dans la note 26).

29. Chez Simplicius, *In Phys.* 181. 10-30. Numénius ne situe toutefois pas l'Un au-dessus du Bien (voir l'analyse qui suit du fr. 19), contrairement aux pythagoriciens d'Eudore qui l'associeraient à la Monade ou deuxième Un.

- 3) S'il s'est approprié ce vocabulaire, Numénius n'aura enfin vraisemblablement pas confondu Un et Monade. Le sens exact du terme *singularitas* peut à présent être interrogé. Il est fort probable qu'il traduise le seul *μόνος* et que le latin ait plutôt utilisé *unum* pour *ἓν* — ce qui conforterait d'une part l'idée que *singularitas* ne sert pas à désigner le premier dieu (la question étant plutôt celle de son assimilation à l'Un qu'à la Monade) mais le deuxième³⁰, et inviterait d'autre part à laisser ce compte-rendu dans la sphère pythagoricienne plutôt que de vouloir absolument le rattacher à l'enseignement oral de Platon où la question, d'après la réception du moins, semble davantage celle de l'Un.
- 4) On ajoutera enfin que Numénius aura peut-être quant à lui évité le terme *Un* dans le contexte théologique ou, s'il ne le pouvait en raison des débats à ce sujet liés à la réception de la tradition orale et au pythagorisme, qu'il l'aura doté d'une signification purement numérale. C'est du moins ce qui semble ressortir de l'interprétation qu'il en donne au fragment 19 tel que nous l'allons lire. Or, peu avant de rapporter des opinions fort proches de celles de Numénius³¹, l'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* signale que Pythagore distingue l'Un de la Monade en faisant du premier un simple nombre et de la seconde un intelligible³². Numénius se sera peut-être

30. À moins qu'avec M. Baltes («Numenius von Apamea und der platonische *Timaios*», *VChr* 29, 1975, p. 267), on n'estime que cette monade recèle en réalité les deux premiers dieux numéniens, le premier fournissant la semence de l'âme du monde (fr. 13), le second œuvrant en démiurge — auquel cas on retrouverait le dieu unique et pourtant double tel que le comprend Proclus chez Numénius lorsqu'il lui prête la conception du double démiurge divisé en premier et deuxième dieux (fr. 21). Une telle interprétation paraît toutefois subtile et, plutôt que de l'adopter, mieux vaut renoncer à voir dans le compte-rendu l'exposé de la théologie personnelle à Numénius. Pour une autre argumentation en faveur de l'association de la *singularitas* de ce texte au deuxième dieu, voir G. Müller, «La doctrina de los principios en Numenio de Apamea», *Cuadernos de Filosofía* 56, 2011, pp. 67-68.

31. *Cohortatio ad Graecos*, 20, 1 sur le langage énigmatique de Platon justifié par la peur de subir le sort de Socrate (cf. Numénius, fr. 24. 56-63) et 20, 2 sur la cosmogonie pythagorisante prêtée à Platon qui fait du dieu et de la matière les principes cosmogoniques associés au bien et au mal. Voir aussi les développements des paragraphes 22, 1 et 2 qui associent, comme Numénius aux fr. 4 à 8 et surtout au fr. 6, l'interprétation de *Timée* 27d et de Ex 3, 14a, le Pseudo-Justin ayant pu s'inspirer des citations de Numénius chez Eusèbe.

32. Un dieu alors identifié au dieu cause de tous biens, comme ici, mais que l'auteur chrétien, de manière polémique, a soin d'identifier au Dieu seul et unique — pensée que Numénius aurait quant à lui évité de prêter à Pythagore. Le texte de la *Cohortatio* (19, 1) est le suivant: Ὁ δὲ τοῦ Μνησάρχου Πυθαγόρας, ὁ τὰ δόγματα τῆς ἑαυτοῦ φιλοσοφίας διὰ συμβόλων μυστικῶς ἐκθέμενος, ὡς δηλοῦσιν οἱ τὸν βίον αὐτοῦ γεγραφότες, ἄξια καὶ αὐτὸς τῆς εἰς Αἴγυπτον ἀποδημίας περὶ ἐνὸς θεοῦ φρονῶν φαίνεται. Τὴν γὰρ μονάδα ἀρχὴν ἀπάντων λέγων καὶ ταύτην τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αἰτίαν εἶναι, δι' ἀλληγορίας ἕνα τε καὶ μόνον διδάσκει θεὸν εἶναι. Ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ἀφ' ὧν μονάδα καὶ ἐν πολλῶ διαφέρειν ἀλλήλων ἔφη· τὴν μὲν γὰρ μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι λέγει, τὸ δὲ ἐν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. «Quant à Pythagore, le fils de Mnèsarque, qui a exposé les doctrines de sa propre philosophie de manière mystérieuse, au moyen de symboles, comme le

approprié cette conception hautement polémique, s'il n'a pas participé à son accréditation pythagoricienne³³.

Ces réflexions invitent à conclure que les éléments du compte-rendu qui auraient pu sembler sinon émaner de l'enseignement oral de Platon, du moins s'en rapprocher, s'avèrent en réalité relever essentiellement de la tradition pythagoricienne comme Numénios lui-même l'affirme. C'est donc sans doute moins dans la réception de la tradition orale de Platon qu'il aura trouvé l'exposé le plus explicite sur l'Un ou la Monade et la Dyade indéfinie, qu'au sein du pythagorisme dont la théologie du *Περὶ τὰ γὰ θοῦ* aura visé, sans doute au cœur d'une polémique avec d'autres pythagoriciens³⁴, à approfondir et dépasser les vues cosmogoniques telles qu'elles sont exprimées dans le compte-rendu du fragment 52.

Nous avons dit, en effet, que le *Περὶ τὰ γὰ θοῦ* évoque une fois la Dyade, alors associée à la matière (fr. 11). Celle-ci étant par ailleurs qualifiée d'indéterminée (fr. 3-4), Numénios a de toute évidence songé à elle comme Dyade indéterminée, ce qu'il a peut-être explicité, ou du moins suggéré, dans les passages non parvenus. Le rôle de diviseur du deuxième dieu qu'il lui accorde, en fait en outre un principe étranger au divin qui n'est pas loin d'être associé au mal. Il a donc sans doute conçu la Dyade indéterminée comme un principe opposé au divin. Il ne lui accorde toutefois pas le statut de principe contraire au premier dieu, mais seulement opposé au deuxième, qui lui-même s'oppose moins à lui qu'il ne tend à l'ordonner (fr. 18). On est donc loin du rôle de la Dyade indéterminée comme cause ultime aux côtés de l'Un à la façon dont Aristote résume, selon ses propres conceptions, l'enseignement oral de Platon en *Met.* A 988 a 11-15. Ce tableau est plus proche des conceptions pythagoriciennes que décrit Eudore. Néanmoins, contrairement à ce dernier et comme le montrera

montrent ses biographies, sa manière de concevoir le Dieu unique est digne d'estime et signe évident qu'il a lui-même fait le voyage en Égypte. Quand il dit en effet que la monade est le principe de toutes choses et que c'est elle qui est cause d'absolument tous les biens, il enseigne sous forme d'allégorie que Dieu est un et unique. Qu'il en soit ainsi est manifeste dans les passages où il dit que la monade et l'un diffèrent beaucoup l'un de l'autre : il affirme que la monade fait partie des intelligibles tandis que l'un fait partie des nombres.» (trad. B. Pouderon légèrement modifiée).

33. En raison également des autres points communs signalés à la note 31, on pourra alors imaginer que Numénios n'est peut-être pas étranger à la source de la *Cohortatio* ou du moins à la conception ou à la réception de la *Vie de Pythagore* d'où émane vraisemblablement l'exposé de cette opinion. On retrouve du moins celle-ci dans ce texte anonyme d'après Photius, *Bibliothèque*, cod. 249, p. 438 (voir B. Pouderon, *Pseudo-Justin, Ouvrages apologétiques, Exhortation aux Grecs (Marcel d'Ancyre?) ; Discours aux Grecs ; Sur la monarchie*, Introduction, texte grec, traduction et notes ; avec la collaboration de C. Bost-Pouderon, M.-J. Pierre et P. Pilard, Cerf, «SC» 528, Paris, 2009, p. 191, n. 3).

34. Voir la critique de certaines vues pythagoriciennes souvent rapprochées de celle de Modératus au fr. 52. 15-24.

l'analyse du fragment 19, Numénios ne fait pas non plus de l'Un le principe ultime. Lorsqu'il l'associe au Bien, c'est seulement pour donner sa propre interprétation de l'enseignement oral qui ne correspond ni à celle d'Aristote et des siens, ni à celle des Académiciens, ni même à celle de tels pythagoriciens.

De manière générale et plus précisément sur la question des principes, il semble donc surtout qu'il s'approprie le pythagorisme prêté déjà avant lui à Platon.

2. *Le Bien*

Dans le *Περὶ τἀγαθοῦ*, c'est évidemment la manière dont Platon aurait oralement traité du Bien qui a pu intéresser Numénios. Le témoignage d'Aristoxène, qui est le seul à évoquer spécifiquement ce thème, mérite lecture afin d'évaluer ses éventuelles résonnances chez Numénios:

Comme Aristote ne cessait de le raconter, c'est ce qu'éprouvèrent la plupart de ceux qui furent auditeurs chez Platon de la leçon *Sur le Bien*. Chacun en effet s'y était rendu dans l'idée qu'il apprendrait quelque chose sur ce qui est traditionnellement considéré comme des biens pour l'homme: la richesse, la santé, la force, ou, de manière générale, quelque bonheur merveilleux. Mais lorsqu'il apparut que les propos (*logoi*) de Platon portaient sur les mathématiques, c'est-à-dire sur les nombres, la géométrie et l'astronomie, et, concluaient que le Bien c'est l'Un (/ le Bien est un), alors cela leur parut je crois tout à fait étrange; aussi les uns méprisèrent ce qu'ils venaient d'entendre, les autres le blâmèrent³⁵. (Trad. Richard et trad. Brisson réunies et légèrement modifiées.)

De ce témoignage ressortent les thèmes suivants: un traitement du Bien qui ne correspond pas à celui attendu concernant ce qui est ordinairement considéré comme des biens; une identification ou une association, selon la traduction adoptée, du Bien à l'Un; une mathématisation des notions en jeu; un aspect paradoxal de l'ensemble et une réaction négative du public.

Numénios a pu avoir un tel écho de l'enseignement oral qu'aurait donné Platon sur le Bien. Deux passages de ses fragments du moins invitent à le penser. Au fragment 14, il met à distance les biens humains comme mortels et éphémères (cf. fr. 2. 16-19) pour leur opposer les biens divins qu'il identifie à la science, tandis qu'au fragment 19, le Bien lui-même est associé à l'acte de

35. Aristoxène, *Éléments d'harmonique*, 2. 20. 16. 31. 3 Macran, 39. 8-40. 4 da Rios, texte n° 1, p. 248 Richard: καθάπερ Ἀριστοτέλης αἰεὶ διηγεῖτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν προσίεναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον, ὑγίειαν, ἰσχύν, τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι <τ>ἀγαθὸν ἔστιν ἓν, παντελῶς οἶμαι παραδόξον τι ἐφαίνετο αὐτοῖς, εἶθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουν τοῦ πράγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοντο.

penser. Dans ce dernier fragment surtout, on trouve la même phrase que chez Aristoxène, τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν, qui, selon la manière dont on traduit l'attribut ἓν, identifie le Bien à l'Un ou le lui associe seulement au sens où elle énonce l'unicité du Bien. Nous reviendrons sur l'interprétation de cette formule.

Les autres éléments du témoignage trouvent d'éventuels échos dans les fragments, bien qu'ils puissent aussi émaner d'autres sources d'inspiration. Le recours aux mathématiques dans la saisie et la définition du Bien pourrait se refléter au fragment 2³⁶. Selon la manière dont on traduit μαθηματά à la ligne 22, on fait des «sciences» ou plus précisément des «mathématiques» la voie idéale pour atteindre la connaissance de l'être que Numénios identifie par ailleurs au Bien³⁷; et si l'on traduit μάθημα par «objet mathématique» plutôt que par «objet de science», on pourrait croire à l'identification de cet objet à l'être — interprétation que, personnellement, nous ne retiendrons pas³⁸, et qui relèverait quoi qu'il en soit essentiellement du pythagorisme. Aristoxène a en outre noté l'aspect paradoxal de la leçon qu'aurait donnée Platon. Numénios n'hésite pas à souligner ce même aspect dans sa doctrine de l'être, invitant l'interlocuteur du dialogue à ne pas rire lorsqu'il définit l'être comme incorporel (c'est-à-dire comme ce que le commun des hommes estimerait justement comme n'existant ou n'étant pas, fr. 6. 6-7³⁹). Mais, là encore, c'est le propos plus que la réminiscence de Platon qui justifie l'invitation.

3. Association du Bien à la vertu

Un troisième thème qui semble commun à l'enseignement oral supposé de Platon sur le Bien et à Numénios est la portée éthique de cette doctrine malgré

36. Voir le texte cité à la note 45.

37. Le Bien n'est pas au-delà de l'être selon Numénios, voir le développement sur ce sujet dans la troisième partie de cet article. Si l'on suit le progrès de l'ouvrage, la recherche de l'être semble d'ailleurs culminer dans la découverte de ce qu'est le Bien.

38. Mais c'est celle de G. Martano, (*Numenio d'Apamea*, pp. 46-47 et 87) qui l'utilise pour dire que Numénios défend la théorie des formes-nombres. Il est plus simple de comprendre que Numénios renvoie à la méthode pédagogique de la *République* où l'apprentissage des sciences, dont les mathématiques, est l'un des préliminaires indispensables à la saisie des formes. Μαθηματά désigne donc vraisemblablement toutes les sciences décrites là (VII, 526-531) comme ayant cette même fin de concourir à la saisie de l'être, préalable à la vue du Bien: les mathématiques proprement dites, avec l'arithmétique, la géométrie et la stéréométrie, mais aussi l'astronomie et l'harmonie. Sur cette voie proposée par Numénios, voir F. Jourdan, «Une mystique de Numénios inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 (Des Places) du Περὶ τἀγαθοῦ», à paraître dans H. Seng, L.G. Soares Santoprete, C.O. Tommasi [éds.], *Il lato oscuro della Tarda Antichità*, Universitätsverlag Winter («Bibliotheca Chaldaica 6»), Heidelberg, 2017-2018.

39. Ce rire supposé peut aussi s'expliquer par une allusion au *Cratyle*, 421a 8-9. Sur ce point, voir notre commentaire à paraître.

sa mathématisation d'un côté et sa théologisation de l'autre. L'auteur de la *Grande Morale*⁴⁰ reproche en effet à Platon d'avoir traité de la vertu dans son enseignement sur le Bien, ce qui ne convenait pas dans un discours sur les êtres et la vérité⁴¹. En montrant que le Bien ne se situe pas dans les plaisirs (fr. 2 et 14), mais dans l'acte de penser (fr. 19), Numénios n'est pas loin d'un propos sur le Souverain Bien également doté d'une valeur éthique. Ontologie et axiologie ne s'excluent en tous cas chez aucun des deux auteurs. De là toutefois à dire que Numénios s'inspire de la tradition orale sur ce point, le pas demeure difficile à franchir.

B. Un thème problématique: les idées ou formes-nombres

On a déjà été signalé que la théorie des formes-nombres ou subordonnées à des nombres n'appartient peut-être pas à l'enseignement oral de Platon. Si les chercheurs n'en parlaient pas, on pourrait en outre s'abstenir de l'évoquer puisqu'elle ne semble faire l'objet d'aucune allusion dans les fragments de Numénios transmis. Là, au contraire, les formes sont présentées comme les paradigmes intelligibles du sensible⁴² et ne subissent aucune mathématisation, ni idéelle ni réelle. Il n'est certes pas exclu que Numénios ait développé cette théorie ailleurs, dans le traité intitulé *Sur les Nombres* par exemple, que mentionne Origène (fr. 1), ou bien qu'Origène, auquel emprunte Eusèbe⁴³, n'ait pas retenu les passages traitant ce sujet. Mais c'est une hypothèse que, contrairement à

40. A1, 1182a26-30 = I 1, 8.5-9 Susemihl, texte n° 81, p. 348 Richard: τὴν γὰρ ἀρετὴν κατέμιξεν [καὶ συνέζευξεν] εἰς τὴν πραγματείαν τὴν ὑπὲρ τὰ γὰθῶν, οὐ δὴ ὀρθῶς· οὐ γὰρ οἰκείον· ὑπὲρ γὰρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας λέγοντα οὐκ ἔδει ὑπὲρ ἀρετῆς φράζειν· οὐδὲν γὰρ τοῦτω κάκεινω κοινόν. «Car il allia et mêla la vertu à son enseignement du Bien, ce qui était assurément incorrect, car cela n'appartenait pas au sujet. En effet, tandis qu'il discourait sur les êtres et sur la vérité, il n'avait pas le droit de s'étendre sur la vertu, car les deux sujets n'ont rien de commun» (trad. Richard).

41. Remarque qui laisse penser qu'il s'agit plus d'une référence à l'enseignement oral qu'à la *République*, bien que la référence à ce livre ne soit pas exclue étant donné l'évocation d'une division de l'âme dans la phrase précédente. Cette bipartition ne correspond certes pas à la tripartition de la *République*, mais n'est pas non plus en contradiction avec elle (voir plus loin les remarques à ce sujet et le résumé du débat avec les conclusions de K. Gaiser et F. Dirlmeier chez Richard, *L'enseignement oral, op. cit.*, pp. 151-152), sans compter que les deux thématiques, psychologie et éthique, sont étroitement unies dans ce dialogue.

42. Fr. 20 (Eus. *PE XI* 22, 9-10).

43. Sur cette filiation, voir H.D. Saffrey, «Les extraits du Περὶ τὰ γὰθῶν de Numénios dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée», dans *Studia patristica* 13, 1975, pp. 46-51 et «Un lecteur antique des œuvres de Numénios: Eusèbe de Césarée», dans *Forma futuri*, «Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino», Bottega d'Erasmio, Turin, 1975, pp. 145-153.

Kenneth Sylvan Guthrie, Giuseppe Martano et Hans Joachim Krämer⁴⁴, nous ne retiendrons pas. D'une part Origène dit que, dans le traité *Sur les Nombres*, Numénius faisait un exposé allégorique des écrits hébraïques — ce qui d'un côté ne favorise pas l'hypothèse qu'il y traitait des formes-nombres: les nombres étaient peut-être plutôt conçus comme véhiculant un sens symbolique (comme chez Théodore d'Asinée qui s'inspire de Numénius, cf. fr. 40); et, de l'autre, peut même faire allusion à une exégèse philosophique de passages du livre biblique intitulé ainsi. D'autre part, comme on l'a noté, le terme *μάθημα* du fragment 2 ne doit pas nécessairement être traduit par «objet mathématique» plutôt que par «objet de science». Le développement du fragment 14 sur le don divin de la science était d'ailleurs cette seconde traduction: au fragment 2, la contemplation des nombres effectivement nommés (*ἀριθμούς*) n'est qu'une étape vers un objet de connaissance d'ordre supérieur⁴⁵, ce qui est conforme au programme éducatif de Platon dans la *République* (VI 521c-531d) où les mathématiques constituent une propédeutique à la philosophie qui devient théologie chez Numénius. Or l'hypothèse des chercheurs nommés se fonde essentiellement sur ce passage du *Περὶ τὰ γαθοῦ*⁴⁶. Il semble, au contraire, que

44. Voir K. S. Guthrie, *The neoplatonic writings of Numenius*, «Collected and translated from the Greek», Selene Books («Great Works of Philosophy Series» 4), Lawrence, [1917] 1987, pp. 120-121; G. Martano, *Numenio d'Apamea*, «Un precursore del Neo-Platonismo», Armanni, («Biblioteca del Giornale Italiano di Filologica»), Napoli [1941] 1960, pp. 46-47 et 87; et H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, «Untersuchung zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin», Grüner, Amsterdam, [1964] 1967², pp. 91-92, n. 229 qui soutiennent que Numénius conçoit les formes comme des nombres (à l'instar de Xénocrate selon H. J. Krämer).

45. Fr. 2. 19-23 (Eusèbe, *PE XI* 22, 2): τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίως, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου καὶ ἔστικράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμούς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστὶ τὸ ὄν. «Car, en vérité, elle n'est pas facile, mais divine la méthode qu'il faut suivre pour l'atteindre, et le mieux est de négliger les réalités sensibles, de se porter avec une ardeur juvénile vers les sciences, de contempler les nombres, et ainsi de s'adonner complètement à l'étude de ce qu'est l'être.»

46. Les autres arguments, énumérés par K. S. Guthrie et repris par G. Martano et H. J. Krämer, peuvent être résumés ainsi (nous associons ceux qui sont redondants): 1) la considération de l'âme comme un être mathématique (fr. 39 évoqué dans la section suivante); 2) l'affirmation de Proclus (*In Tim.* II 275. 22-23) selon lequel Amélius et Théodore d'Asinée disent que Numénius considérait l'âme comme la *tetractys*; 3) le fait qu'en contemplant les formes, le démiurge parvient à régler l'harmonie du monde (argument semblable à celui tiré du fragment 2 évoqué) et qu'au fragment 2, l'expression «contempler les nombres» suppose que ces derniers soient des formes; 4) une éventuelle allusion à la *tetractys* au fragment 16. Nous pourrions élever les objections suivantes contre ces arguments: 1) l'association de l'âme à un nombre suggère certes que les formes qu'elle contemple sont elles-mêmes des nombres et c'est sans doute le lien établi par Xénocrate qui est le véritable promoteur de cette doctrine; mais rien n'oblige Numénius à reprendre aussi ce lien, sans compter qu'il est étrange que Proclus lui attribue cette doctrine plutôt qu'à Xénocrate (ce qui laisse planer un doute sur la valeur de ce témoignage); 2) même si Proclus dit que Théodore d'Asinée s'inspire de Numénius, il ne prête pas cette doctrine à ce dernier;

si Numénius reproche à Speusippe et Xénocrate d'avoir déformé certaines doctrines platoniciennes (fr. 24. 10-12), c'est précisément pour n'avoir pas maintenu la théorie des formes dans sa version originelle, c'est-à-dire, selon lui, dans sa version écrite⁴⁷, en lui substituant, l'un les nombres mathématiques, l'autre des nombres identifiés aux formes. Cela dit, il est néanmoins possible que Numénius n'ait pas oublié le compte-rendu d'Aristote selon lequel Platon aurait fait des entités mathématiques des êtres intermédiaires entre les sensibles et les intelligibles⁴⁸.

C. Thèmes de la tradition orale qui ont pu avoir des échos lointains chez Numénius

Par-delà les thèmes évoqués, il en est peut-être d'autres qui, chez Numénius, relèvent d'une influence de l'enseignement oral supposé de Platon, auquel cas lointaine et très indirecte.

1. *Entités mathématiques et âme comme intermédiaires*

Le compte rendu par lequel Aristote dit que Platon situe les entités mathématiques à un rang intermédiaire a été évoqué⁴⁹. Il est parfois associé à l'idée que Platon aurait considéré également l'âme comme un intermédiaire⁵⁰. L'association des unes à l'autre est en tous cas réalisée par Xénocrate qui fait de l'âme un nombre automoteur, théorie que l'on retrouverait chez Numénius

3) l'association de l'harmonie aux nombres est certes naturelle à un pythagoricien, mais Numénius n'évoque pas ce thème dans les textes transmis (contrairement à Plutarque, par exemple), et contempler les nombres n'implique pas que ceux-ci soient des formes: il s'agit d'un exercice éducatif; 4) l'allusion à la *tetractys* au fragment 16 où l'on aurait donc quatre *οὐσίαι*, est selon nous valable et cohérente avec le pythagorisme de Numénius. Elle n'implique toutefois pas que Numénius associe chacune à un nombre, sinon par une association qui n'est pas une identification. L'allusion possible aux nombres par Numénius dans ses exposés doctrinaux non parvenus n'implique donc pas selon nous qu'il ait, comme les premiers académiciens, réalisé cette identification, substitution ou encore subordination des formes aux nombres dont les dialogues ne laissent aucune trace.

47. Voir l'argumentation sur ce point dans l'annexe signalée note 21.

48. Aristote, *Mét.* A 6, 987 b 14-18.

49. *Mét.* A 6, 987 b 14-18.

50. Voir le témoignage d'Aristote, *De anima* I 2, 404 b 16-30, texte n° 27, p. 278 Richard, où l'idée que l'âme est façonnée à partir des éléments est prolongée par une association de chacune des quatre facultés psychiques à un nombre de la *tetractys* et par l'affirmation que certains philosophes (Xénocrate sans doute) font même de celle-ci un nombre. Sur l'interprétation controversée de ce texte, voir la synthèse de M.-D. Richard, *L'enseignement oral, op. cit.*, pp. 118-129.

si l'on en croit Proclus (fr. 39, où il n'est toutefois pas question d'automotricité⁵¹). Une telle interprétation est toutefois essentiellement dépendante de celle du *Timée*⁵². On notera par ailleurs que si Proclus, par l'intermédiaire de Jamblique⁵³, a sans doute raison de considérer Numénios comme la source de Théodore d'Asinée⁵⁴, Numénios aura peut-être lui aussi associé l'âme aux nombres dont la graphie (en lettres) aurait été significative — mais ici encore, l'inspiration pythagoricienne suffirait à expliquer le recours éventuel à un tel procédé.

2. *Les nombres de la tétractys associés aux facultés psychiques; les mêmes nombres associés aux trois dieux et au monde*

Dans le prolongement de ces réflexions mathématiques, on pourrait repenser au témoignage du *De anima* signalé (I 2, 404b16-30) où chacune des quatre facultés psychiques (intellect, science, opinion et sensation) est associée à un nombre de la *tétractys*. Numénios a pu y songer en définissant chacun de ses trois dieux: le premier dieu est l'intellect par excellence, conçu comme une unité parfaite; le deuxième est peut-être évoqué indirectement dans le fragment 14 où il est question du don divin de la science: s'il n'est pas certain que ce soit lui plutôt que le premier qui fasse ce don à l'homme⁵⁵, dans son premier aspect, ce dieu est néanmoins réellement conçu comme ayant la science du premier qu'il contemple (fr. 11); le troisième dieu (qui est en réalité le second aspect du second dieu), quant à lui, pour avoir subi la division par sa rencontre avec la matière, pourrait naturellement être associé au nombre trois de l'opinion qui est marquée par l'incertitude étant donné son ancrage dans le sensible: l'attention qu'il accorde à celui-ci, du moins, l'y prédispose (fr. 11); le monde lui-même, enfin, la quatrième réalité évoquée au fragment 16, correspondrait alors au nombre des corps, le quatre. Mais c'est là encore sans doute pousser l'analogie trop loin alors qu'il suffit de considérer la *tétractys* comme suffisamment importante dans le pythagorisme pour avoir pu à elle seule inspirer le décompte de Numénios au fragment 16⁵⁶.

51. Le témoignage de Proclus est problématique dans la mesure où il ne nomme pas Xénocrate considéré généralement comme le promoteur de la théorie de l'âme nombre.

52. Voir Plutarque, *De an. procr.* 1, 1012D; le témoignage de Proclus est également issu d'un commentaire sur le *Timée*.

53. Proclus cite sa source après l'exposé (*In Tim.* II 277. 27 Diehl).

54. Fr. 40 = Proclus, *In Tim.* II 274. 10-14 Diehl.

55. Voir le commentaire au fr. 14 (22 F) dans notre édition commentée en préparation.

56. Fr. 16. 12-17 (Eusèbe, *PEXI* 22, 5): συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητῆς δημιουργὸς ἀγαθός· ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἢ τοῦ δευτέρου· ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ. «En conclusion, posons ces quatre noms pour quatre réalités: le premier dieu, qui est le Bien en soi; son imitateur, le démiurge, qui est bon; l'essence qui comporte deux aspects: il y a celle du premier et celle du deuxième; l'imitation de celle-ci, le monde qui est beau, embelli par sa participation au Beau.» — Pour

3. *Bipartition de l'âme, deux âmes*

Concernant l'âme, ensuite, l'auteur de la *Grande Morale* affirme que, dans son enseignement (πραγματεία) sur le Bien, Platon en a proposé une bipartition en partie rationnelle et partie irrationnelle⁵⁷. Cette affirmation peut, certes, recouper celle des dialogues où les deux parties inférieures sont considérées comme unies (*Rép.* 571 c 3-572 b 1); elle rejoint en outre une interprétation courante dans le platonisme: Calcidius, par exemple, dans son compte-rendu de Numénios justement, évoque deux parties de l'âme (fr. 52. 71-73). Quoi qu'il en soit, c'est sans doute à partir de cette tradition que Numénios aura choisi de soutenir quant à lui la théorie de deux âmes, l'une rationnelle, l'autre irrationnelle (fr. 44). Mais, pour étayer ce point de vue, comme l'ont fait d'autres platoniciens dont Plutarque⁵⁸ avant lui et comme il le dit lui-même (fr. 52. 64-67), il s'est sans doute surtout appuyé sur les *Lois* (X 896e 4-6, 897d 1).

4. *Attaque du corporalisme atomiste, attaque du corporalisme stoïcien*

On notera, pour terminer sur ces parallèles lointains, que si Numénios s'oppose essentiellement aux stoïciens lorsqu'il défend l'incorporéité de l'être⁵⁹, sa défense s'inscrit dans la continuité de celle des pythagoriciens contre les atomistes dont témoigne Sextus Empiricus dans un passage rattaché par la critique moderne à l'enseignement oral de Platon⁶⁰. À Numénios toutefois, la source pythagoricienne éventuellement, ainsi que la distance et la critique que l'on trouve dans les dialogues de Platon respectivement envers l'atomisme⁶¹ et le matérialisme⁶², auront sans doute suffi pour être conforté dans l'attaque du corporalisme stoïcien.

Ce tour d'horizon invite à conclure qu'en réalité, même si Numénios souhaite s'inscrire dans la continuité de l'enseignement oral supposé de Platon,

une autre interprétation de ce passage, voir G. Müller, « Ἰδέα γ οὐσία en Numenio de Apamea. Una reinterpretación de la ontología platónica », *Cuadernos de filosofía* 59, 2012, pp. 121-140.

57. A 1, 1182 a 23-24 = I 1, 8.1-2 Susemihl, texte n° 81, p. 348 Richard: Μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς.

58. *De an. procr.* 1014D-E et 1015E.

59. Cf. fr. 2. 1-7, fr 3; 4a et b; 5. 20-21; 6; 7. 1.

60. *Adv. math.* X 250-258, texte n° 94 Richard. L'attitude de Platon lui-même à l'égard de l'enseignement de Démocrite est quant à lui plus complexe. La théorie des triangles élémentaires, dans le *Timée*, n'est en effet pas sans devoir à l'atomisme. Elle s'en éloigne toutefois en distinguant deux triangles primitifs (scalène et isocèle), *irréductibles l'un à l'autre*, à partir desquels procèdent les quatre éléments, et en renvoyant la connaissance des principes qui leur sont antérieurs à la connaissance du dieu et de ceux qu'il aime (*Tim.* 53c-d).

61. Voir la note précédente.

62. Voir par ex. *Tim.* 46d; *Lois* X, 888e-891b.

dans les fragments parvenus de son œuvre, il n'a véritablement tiré que très peu de thèmes de cette tradition. Comme le montre son recours au couple de principes formé par l'Un ou plutôt la Monade et la Dyade indéfinie, c'est le pythagorisme, d'où il pense issue une telle conception, qui l'intéresse, et c'est à partir de ce qu'il estime pythagoricien dans la tradition orale qu'il lit ensuite les dialogues. Il n'est d'ailleurs pas anodin que son ouvrage *Sur le Bien* soit précisément un dialogue. Plus qu'il ne s'appuie sur la tradition orale, Numénios semble donc surtout faire de celle-ci un prétexte pour justifier le pythagorisme de Platon — cette tradition lui en étant parvenue tout imprégnée. Il ne s'en sert que comme point de départ pour établir sa propre théologie, et ce dans un esprit non dénué de critique à l'égard de ses interprétations académiciennes et sans doute aussi (néo-)pythagoriciennes.

L'examen de la manière dont il élabore sa définition du Bien devrait permettre de s'en convaincre.

III. *Le Bien* selon Numénios: prise de distance avec l'enseignement oral tel qu'il est transmis et interprété, et retour aux écrits *pythagoriciens* de Platon

Mauro Bonazzi a décrit la conception numénienne du Bien et montré ses ancrages non seulement dans le *Timée*, mais surtout dans la *République*⁶³. Il s'agit ici d'examiner les marges où s'élabore cette conception, c'est-à-dire la manière dont Numénios la prépare en s'éloignant peut-être de l'interprétation courante de l'enseignement oral, en prenant clairement position dans un débat engagé visiblement dès l'Ancienne Académie, et enfin en revenant à une source pythagorisante *écrite* de Platon.

A. Le Bien est-il l'Un ou un?

L'ambiguïté de l'expression $\delta\tau\iota\ \tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$ chez Aristoxène a été signalée. Cette expression est en effet susceptible de recevoir deux traductions: «le Bien est l'Un» (trad. M.-D. Richard et les «ésotéristes») ou «le Bien est un» (trad. L. Brisson et les «sceptiques»). Aristote semble cependant avoir interprété l'expression dans le premier sens (la formule $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ est explicite)⁶⁴ et, étant donné le contexte mathématique dans lequel elle est prise chez Aristoxène,

63. Voir aussi son article: «Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio de Apamea», *Méthexis* 17 (2004), pp. 71-84.

64. *Éthique à Eudème*, I 8 1218a15-32, p. 14 Sumesihl, texte n° 79, p. 344 Richard. Voir toutefois le débat sur la question de savoir si Aristote pense ici à Platon ou à Xénocrate résumé par Richard, *L'Enseignement oral*, *op. cit.*, pp. 132-134.

il est probable qu'il s'agisse de l'interprétation officielle de la leçon. Toutefois, les chercheurs modernes⁶⁵ ne croient pas unanimement que Platon ait identifié le Bien et l'Un, et il se peut que Numénios soit de leur avis. On trouve en effet chez lui la même ambiguïté syntaxique que chez Aristoxène, mais tout invite à l'interpréter dans l'autre sens.

Le fragment 19 (Eus. *PE XI* 22, 6-8), situé dans ce qui est vraisemblablement le dernier livre du *Περὶ τὰγαθῶν*, en témoigne:

Or les êtres participant de lui [*scil.* le Bien] ne participent par rien d'autre que par le seul acte de penser. C'est donc ainsi également qu'ils peuvent bénéficier de la rencontre du bien, et pas autrement. L'acte de penser, en somme, voilà ce qui de toute évidence, est échu au seul premier [*scil.* dieu ou intellect]. Ce qui donc est à l'origine de la couleur et de la bonté des autres êtres [*scil.* l'acte de penser], douter encore que cela soit la seule fonction qui revienne à ce dernier et à lui seul, relèverait d'une âme stupide. En effet, si le deuxième est bon, non par lui-même, mais par le premier, comment serait-il possible que ce à la participation de quoi il doit d'être bon ne fût pas le Bien, surtout si le deuxième se trouve justement avoir part à lui en tant que Bien? C'est évidemment ainsi que Platon, en conclusion, en est venu à définir, pour qui a le regard aguisé, le Bien comme étant un.⁶⁶

Dans ce passage, Numénios renvoie directement à Platon, et apparemment au Platon de l'enseignement oral, ce qui est unique. Mais, cette fois, la formule ambiguë évoquée ne l'est plus parce que Numénios en a donné auparavant l'interprétation: si Platon a dit *τὰγαθὸν ἐστὶν ἓν*, c'est parce qu'il n'est qu'un seul et unique Bien, l'acte de penser qui appartient éminemment au seul premier dieu ou intellect identifié à ce Bien⁶⁷. Par la suite, c'est également le seul bien pour tous les êtres et la seule façon de rencontrer le bien de manière

65. Voir le résumé du débat chez Richard, *ibid.*, pp. 131-137.

66. (6) Μετέχει δὲ αὐτοῦ τὰ μετίσχοντα ἐν ἄλλῳ μὲν οὐδενί, ἐν δὲ μόνῳ τῷ φρονεῖν ταύτη ἄρα καὶ τῆς ἀγαθοῦ συμβάσεως δύνανται ἄν, ἄλλως δ' οὐ. καὶ μὲν δὴ τὸ φρονεῖν, τοῦτο δὴ συντετύχηκε μόνῳ τῷ πρώτῳ. ὑφ' οὗ οὖν τὰ ἄλλα ἀποχραίνονται καὶ ἀγαθοῦται, ἐὰν τοῦτο ἐκείνῳ μόνον μόνῳ προσῆ, (7) ἀβελτέρας ἂν εἶη ψυχῆς ἔτι ἀμφιλογεῖν. εἰ γὰρ ἀγαθός ἐστιν ὁ δεύτερος οὐ παρ' ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου, πῶς οἶόν τε ὑφ' οὗ μετουσίας ἐστὶν οὗτος ἀγαθός, μὴ ἀγαθὸν <εἶναι>, ἄλλως τε καὶ τύχη αὐτοῦ ὡς ἀγαθοῦ (8) μεταλαχῶν ὁ δεύτερος; οὕτως τοι ὁ Πλάτων ἐκ συλλογισμοῦ τῷ δὲ βλῆποντι ἀπέδωκε τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν.

67. Il n'est pas ici le lieu de commenter intégralement le texte. Mais remarquons du moins l'emploi de *φρονεῖν* pour désigner l'activité du premier dieu tandis que *νοεῖν* semble caractériser celle du deuxième (fr. 22). Il faut sans doute comprendre *φρονεῖν* comme renvoyant à une activité de pure pensée, une pensée intransitive, pourrions-nous dire, afin que ce premier dieu ne connaisse aucune division, pas même celle, logique, que supposerait malgré tout son identité à son objet (sur ce point, voir le commentaire aux fragments 15 et 19 [23 F et 27 F] dans notre édition en préparation); *νοεῖν* impliquerait quant à lui cette division inséparable de la contemplation des formes comme autres que soi: c'est l'activité du démiurge et de l'intellect humain.

générale (d'où notre graphie de ce terme avec une minuscule). Que Numénios réplique ici au témoignage d'Aristoxène tel qu'il lui a été transmis, est fort possible⁶⁸ : la formule ἐκ συλλογισμοῦ, annonçant la conclusion de Platon, pourrait ici faire écho au τὸ πέραις d'Aristoxène qui introduit apparemment la même conclusion puisque formulée à l'identique, τὰγαθὸν ἐστὶν ἓν / τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν, mais que Numénios interprète autrement. Avec ἐκ συλλογισμοῦ, il pourrait même éclairer le τὸ πέραις lui aussi ambigu (car pouvant faire allusion à la Limite et par là aux principes évoqués dans le *Philebe*) d'Aristoxène. En recourant à l'expression τῷ ὄξυ βλέποντι, enfin, il s'éloigne de la tradition orale et emprunte au Platon écrit lui-même, qui renvoie par là aux hommes capables de l'acuité intellectuelle nécessaire à la contemplation des formes et ne se contentent pas de la seule vue sensible⁶⁹. Numénios s'en sert à la fois pour conforter une exégèse qu'il sait nouvelle ou peu commune, et pour s'assurer l'adhésion des lecteurs en affirmant qu'elle ne pourra être comprise que par ceux qui, comme lui, savent «observer», c'est-à-dire ici lire Platon (celui de la *République* comme le suggère peut-être le rôle bénéfique du Bien et l'image de la couleur qu'il donne aux objets⁷⁰) pour pouvoir mieux l'*entendre*. L'image n'est en effet pas sans receler une critique des prétendus auditeurs et de leurs sectateurs au profit des bons lecteurs.

Quoi qu'il en soit, l'interprétation qui identifie le Bien à l'Un est ici exclue. Or cela n'a rien d'étonnant. Aristote félicite justement les pythagoriciens d'avoir

68. Voir aussi Ph. Merlan, «Drei Anmerkungen zu Numenius», *Philologus* 106, 1962, pp. 143-144.

69. Voir par ex. *Rép.* II 368c8 à propos de ceux qui savent contempler la Justice (*contra* 368d4) et VII 519b5 (cette fois avec le verbe ὀρᾶν), à propos de l'âme libérée du corps, enfin capable de contempler les réalités intelligibles. Voir aussi *Banquet*, 219a3 pour opposer les hommes sachant recourir à leur intellect et ceux se contentant de leur seule vue — emploi qui a pu suggérer une opposition entre les simples auditeurs et les vrais lecteurs.

70. Dans la *République*, tout comme le soleil donne aux objets la lumière qui leur permet d'être vus et plus précisément d'être saisis avec leurs couleurs précises (VI 508c), le Bien permet de saisir leur spécificité. L'image est ici simplifiée par l'absence de référence au soleil : c'est le Bien qui donne directement leur couleur aux objets, c'est-à-dire leur donne vie sans doute, la couleur étant conçue dans le *Timée* (67c) comme une flamme intérieure aux corps. Plotin développe cette version simplifiée de l'image, tout en lui préservant le sème de la lumière issu de la *République*. Dans le traité 38 [VI 7], il présente d'abord la couleur comme la marque tangible de la présence de la vie apportée au corps par l'âme en tant que semblable au Bien (traité 38 [VI 7], 21.13-17, avec la leçon χρῶμα de Kirchhoff retenue par P. Hadot). Comme chez Numénios, cette couleur devient le don du Bien et rend cette fois désirable l'objet qui l'a reçue (en l'occurrence la Vie et l'Intellect) (ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρῶσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, *ibid.* 22.5-7). L'âme colore quant à elle le vivant en raison de sa ressemblance avec le Bien, ce qui le rend plus désirable encore en raison de cette coloration dont l'origine ultime est la lumière du Bien (on retrouve la trace de l'image solaire; ἢ ὅτι τοδὲ ἐφετὸν μᾶλλον· τοῦτο δ'ὅτι ψυχὴν ἔχει· τοῦτο δ'ὅτι ἀγαθοειδέστερον· τοῦτο δέ, ὅτι ἀγαθοῦ ἀμηγέπη φωτὶ κέχρωσται, 22.33-36). Numénios a pu inspirer l'utilisation plotinienne de l'image platonicienne.

évitée pareille identification⁷¹, et la recherche moderne s'est sérieusement demandée si elle n'était pas en réalité le fait de Xénocrate⁷². Il est donc fort probable que Numénius l'ait également conçue ainsi et ait voulu restituer l'interprétation de Platon qu'il pensait conforme à son véritable pythagorisme, différant de celui des Académiciens et de certains pythagoriciens ou néo-pythagoriciens⁷³. Ici, il aura peut-être même voulu éviter, si elle existait réellement à son époque et s'il l'a connue, l'interprétation consistant à identifier le Bien de la *République* et l'Un de la première hypothèse du *Parménide*⁷⁴, interprétation pouvant alors prétendre trouver un écho dans celle de la tradition orale.

B. Le Bien n'est pas au-delà de l'être

Une telle interprétation peut être étayée par le fait que, dans les fragments parvenus, Numénius associe le Bien non pas à un nombre (idéel ou mathématique), mais à l'être et aux formes⁷⁵. S'il fait certes du Bien en soi l'intellect qui est cause de l'οὐσία et de l'ἰδέα (fr. 16. 1-2), deux termes ici donnés visiblement comme synonymes, il affirme l'association naturelle de celui-ci à l'οὐσία (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ, fr. 16. 10), lui attribue même une οὐσία (fr. 16. 15-16) et le présente comme «l'être même» (αὐτόον, fr. 17. 4): le fait qu'il décrive le Bien comme ἐποχοούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ (fr. 2. 16.), «monté sur l'essence» constitue alors son interprétation de la formule οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος de *République*, VI, 509b8-10, et plus précisément de l'expression ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: pour Numénius, le Bien n'est pas au-dessus de l'essence au sens où il la transcenderait (comme pourrait l'indiquer le préverbe ὑπέρ), mais au sens

71. *Éthique à Nicomaque* I 4, 1096 b 5-7 où les pythagoriciens font de l'Un un bien, mais pas le Bien.

72. Voir les arguments de J. Brunschwig résumés par M.-D. Richard, *L'Enseignement oral*, op. cit., pp. 132-134.

73. Dans le passage mentionné, Aristote associe Speusippe aux pythagoriciens qu'il a nommés. Numénius a sans doute lui aussi voulu s'opposer à ceux des néo-pythagoriciens identifiant le Bien et l'Un, comme c'est par ex. le cas du pseudo-Brontinus d'après Syrianus, *In Metaph.* 166, 5-6 et 183, 1-3 Kroll et Alexandre, *In Metaph.* 821, 33-35 Hayduck. J. Whittaker («ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ», *VChr* 23, 1969, pp. 91-104) a montré que cette identification provient de celle du Bien de la *République* et de l'Un de la première hypothèse du *Parménide*. Numénius soit n'a pas été au fait de cet amalgame herméneutique, soit, s'il la connu, ce qui n'est pas exclu étant donné que l'exégèse théologique du *Parménide* n'a pas attendu Plotin (voir J. Whittaker, art. cit., p. 100), n'y a pas souscrit.

74. Voir la note précédente.

75. D'où peut-être son adhésion à l'opinion rapportée dans la *Cohortatio* signalée à la note 31.

où il reste en contact avec elle, comme l'indique la préposition ἐπι⁷⁶, et donc en constitue le sommet.

Par cette exégèse dissimulée de la *République*, Numénios justifie peut-être son rejet de l'interprétation traditionnelle de l'enseignement oral qui conduit à l'identification du Bien à l'Un. Il prend éventuellement ainsi position contre Xénocrate qui a peut-être soutenu cette interprétation et qui du moins associait les formes et les nombres. Il se place peut-être également en opposition à Speusippe qui supprimait quant à lui les premières au profit des seconds et, d'après une reconstruction possible de sa doctrine, aurait affirmé la transcendance de l'Un à l'égard non seulement de l'être⁷⁷ et de l'intellect⁷⁸, mais du Bien⁷⁹, lui-même situé plus bas encore dans l'échelle des réalités. Il est assurément critique aussi à l'égard de ceux des néo-pythagoriciens qui défendent la supériorité du Bien sur l'être⁸⁰.

76. Dans la *République*, la forme du Bien est nommée être (VII 518c-d, 526e) et l'expression peut signifier qu'elle constitue le sommet de l'être. En outre, telle qu'elle est citée par les interprètes, la formule en jeu est coupée de son contexte où il est précisé que la forme du Bien dépasse l'οὐσία en majesté et puissance (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος), et non pas absolument. Le passage prête cependant à controverses: voir par ex. J. Whittaker, art. cit.; H. J. Krämer, «EPEKEINA TES OUSIAS: Zu Platon, *Politeia* 509 B», *AGPh* 51, 1969, pp. 1-30; M. Baltes, «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being?», dans Joyal, M. [éd.] *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Ashgate, Aldershot, p. 3-23, repris dans Baltes, *DIANOHMATA*, «Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus», hrsg. v. Hüffner, A., Lakmann, M.-L., Vorwerk, M., Teubner («Beiträge zur Altertumskunde»123), Stuttgart / Leipzig, 1999, pp. 351-371. Quoi qu'il en soit, Numénios fait disparaître le ὑπέρ du ὑπερέχοντος de Platon, laissant par là peu de place au doute sur sa propre interprétation (*contra* Whittaker, art. cit., p. 94 qui estime que Numénios est indécis). Sur sa lecture de la formule de la *République* sous-jacente au fr. 2, voir F. Jourdan, «Une mystique de Numénios inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 (Des Places) du Περὶ τὰ γαθοῦ», dans H. Seng, L.G. Soares Santoprete, C.O. Tommasi [éds.], *Il lato oscuro della Tarda Antichità*, Universitätsverlag Winter («Bibliotheca Chaldaica 6»), Heidelberg, 2018 (à paraître).

77. Aristote, *Mét.* N5, 1092a11-17 = fr. 43 Tarán = 25 Isnardi-Parente (version électronique); cf. *Mét.* Λ7, 1072b30-1073a3 = fr. 42 Tarán = 21 Isnardi-Parente (version électronique); Proclus, *In Parm.* VII 40, 1-9 Klibansky-Labowsky = 501, 62-71 Steel = fr. 48 Tarán = 30 Isnardi-Parente (version électronique); Jamblique, *De communi mathematica scientia*, IV, p. 15, 7-8 Festa/Klein.

78. Aétius, *Placita*, I, 7. 20, Dox. Gr. p. 303. 3-5 Diels = fr. 58 Tarán = 60 Isnardi-Parente (version électronique).

79. Fr. 44, 45b, 46ab Tarán = 26a, 32, 34-35 Isnardi-Parente (version électronique).

80. Tout en affirmant l'identité du Bien et de l'Un, voir par ex. le Pseudo-Brontinus dans les passages signalés note 72. D'après Porphyre, cité par Simplicius (*In Phys.* p. 230. 34-37 Diels), Modératus rapporte également que les pythagoriciens situent le Premier Un au-delà de l'être.

C. Une source écrite et pythagorisante de la théologie du *Περὶ τὰγαθοῦ*: la *Lettre II*

Cette hypothèse peut être étayée par les sources écrites dans lesquelles Numénius puise de toute évidence pour élaborer ou plutôt étayer sa théologie des trois dieux exposée dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*. Mauro Bonazzi a déjà mentionné le *Timée* et la *République*. Si le premier a pu être lu comme doté d'un caractère pythagoricien en raison de son personnage éponyme — au point que la tradition a repris son nom pour lui attribuer *a posteriori* le texte pythagoricien censé avoir inspiré le dialogue (le traité *Sur la nature du monde et de l'âme* du Pseudo-Timée de Locres), le pseudépigraphe pythagorisant que constitue la *Lettre II* est pour nous la référence la plus explicite pour saisir le rapport de Numénius à l'enseignement oral pythagorisant supposé de Platon. Platon est en effet censé avoir mis là en partie par écrit, de manière concise et chiffrée (ou énigmatique, δι' ἀνιγμῶν, 312d7-8), certaines de ses doctrines exposées oralement à ses disciples (314a-b). La mention d'une théologie pythagorisante de Socrate fondée sur trois dieux dans le pamphlet *Sur la Rupture* ne s'explique que par une allusion à ce texte. L'auteur y pose l'existence de trois rois de rangs distincts qu'il faut interpréter comme principes de toutes choses (312e1-4)⁸¹ et ajoute que Platon *n'a rien écrit* sur ces questions de toute première importance, mais que les τὰ δὲ νῦν λεγόμενα, c'est-à-dire «[les traités, σύγγραμμα] que l'on dit maintenant [être de lui]» ou, selon la traduction adoptée, «ce qui vient d'être dit» sont en réalité le fait de Socrate (314c1-4). Numénius interprète visiblement τὰ δὲ νῦν λεγόμενα au sens des propos tenus dans la lettre, ce qui lui permet d'attribuer l'hypothèse des trois rois, assimilés par lui à des dieux, à l'enseignement non écrit non seulement de Platon, mais surtout de Socrate que Platon aurait été le seul à comprendre (fr. 24. 51-56): c'est donc même à l'enseignement oral de Socrate, présenté comme disciple de Pythagore (fr. 24. 57-59), qu'il prétend, lui, remonter. Sa propre utilisation de ce passage de la *Lettre II* est en tous cas confirmée d'un côté par la représentation du premier dieu comme un roi libéré de toute activité au fragment 12 (l. 13) et, de l'autre, par ce qu'il est possible de considérer comme une réécriture du passage essentiel de cette lettre au fragment 15. Là où le Pseudo-Platon écrit περιτὸν πάντων

81. περιτὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα, «autour du roi de toutes choses, se trouvent toutes choses; c'est en vue de lui que toutes existent et c'est lui qui est la cause d'absolument toutes celles qui sont belles. Autour du deuxième, se trouvent les choses de deuxième rang et autour du troisième celles de troisième rang.» Sur les interprétations de ce passage où Numénius trouve la théologie qu'il veut y lire et qui y a en partie été mise avant lui, voir essentiellement H.D. Saffrey, L. G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, T. II, Les Belles Lettres («CUF»), Paris, [1974] 2003, pp. XX-XXXVI.

βασιλέα πάντ' ἐστὶ ... δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα et καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα, en faisant porter chaque fois la préposition *περὶ* sur l'un des trois rois pour indiquer que les différents types de réalités se tournent vers chacun d'eux (d'où le paroxyton la deuxième et troisième fois), Numénios fait porter *περὶ* sur les réalités elles-mêmes:

Voici les genres de vie respectifs du premier et du deuxième dieu: il est évident que le premier sera fixe, tandis que le deuxième, au contraire, est en mouvement; le premier, donc, autour des intelligibles, le deuxième autour des intelligibles et des sensibles (ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά).⁸²

Ici, donc, *περὶ* porte sur les objets vers lesquels chacun des deux dieux concernés tourne son attention – si du moins cette image peut être utilisée à propos du premier: la phrase, à dessein, ne comporte pas de verbe afin de ne pas prêter la moindre activité à ce premier dieu et il faut comprendre qu'il est fixe autour des intelligibles⁸³ tandis que le deuxième est en mouvement autour des intelligibles et des sensibles.

Il n'est pas ici le lieu d'analyser davantage le fragment. Il suffit de constater que Numénios était sa théologie par une réécriture interprétative entre autres de la *Lettre II* où il voit exprimée la part du pythagorisme originel de Platon transmise par Socrate lui-même.

C'est donc bien finalement dans les écrits de Platon ou attribués à Platon que Numénios trouve exprimé le plus profondément le pythagorisme de celui-ci. La tradition orale n'aura été qu'une occasion et l'aura sans doute laissé critique à l'égard de sa formation et de sa réception académiciennes ainsi que de son appropriation néo-pythagoricienne. Il la réduit finalement à l'apanage incompris de Socrate (fr. 24. 51-56): lorsqu'il évoque la manière pythagoricienne et donc énigmatique dont Platon compose ou «ficèle» les sujets qu'il traite les uns aux autres (*συνεδήσατο τὰ πράγματα*, fr. 24. 59), c'est bien à ses seuls écrits qu'il songe (*ἐγράψατο*, fr. 24. 62). Pour les interpréter, il n'en aura pas moins, à partir d'eux-mêmes, en partie réinventé l'enseignement oral de Platon (entre autres le non-écrit de la *Lettre II*) ou plutôt celui, plus originel, de Socrate – la parole mythique de Pythagore ne pouvait quant à elle faire l'objet de pareille prétention.

82. Εἰσὶ δ' οὗτοι βίαι ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἐστώς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἔστι κινούμενος· ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά (fr. 15. 1-5 = Eusèbe, *PE XI* 18, 20).

83. Pour une interprétation précise de cette image, voir le commentaire du fr. 15 (23 F) dans notre édition en préparation.

Conclusion

Numénius reçoit visiblement des bribes de l'enseignement oral de Platon sur le Bien, et c'est à la lumière des dialogues qu'il les lit et interprète, prenant ses distances avec l'exégèse qui en est le plus souvent donnée et, semble-t-il, peut-être même avec la mathématisation de l'ontologie qui lui est liée. Il aura sans doute conçu l'une et l'autre comme résultant des déformations académiciennes (elles-mêmes pythagoriques) à l'égard de la doctrine originelle du maître et peut-être aussi d'une appropriation néo-pythagoricienne selon lui erronée, voire (s'il a connu l'association du Bien de la *République* avec l'Un de la première hypothèse du *Parménide*) d'interprétations selon lui irrecevables. C'est ainsi un choix à la fois pratique (l'enseignement oral n'était par définition plus accessible), doublement polémique, mais également scolaire (la philosophie platonicienne de son temps interprète les dialogues les uns par les autres), qui lui aura vraisemblablement suggéré une attention presque exclusive aux dialogues comme sources de la véritable doctrine de Platon. Le débat avec les autres exégètes tout comme l'importance de cette tradition orale dont il ne pouvait ignorer ni l'existence et l'importance, ni la marque pythagoricienne (bien qu'il en ignorât comme nous le contenu et l'origine exacts), l'auront toutefois conduit à intégrer cette tradition à son discours pour la réinterpréter comme ce qu'il considérait être la doctrine véritablement pythagoricienne de Platon. Le titre de son ouvrage, semblable à celui de la fameuse leçon, témoigne de cette entreprise où s'unissent polémique et fidélité à un héritage controversé. Le génie de Numénius réside alors dans le choix du dialogue pour cet écrit: par sa forme même, son texte mêle intimement l'oral et l'écrit; mieux: l'oralité fictive du *Περὶ τῆς ἀγαθῆς* renvoie aux écrits réels que sont les dialogues, tandis que la doctrine écrite du traité numénien renvoie à la supposée doctrine orale de Platon, et, plus haut encore, à celle de Socrate lui-même. Par-delà ce jeu de miroir où tout s'inverse, il en est un autre qui relève du recours au masque pour atteindre le vrai: insatisfait de ce qui lui est mal parvenu sur le noyau pythagoricien de l'enseignement oral, Numénius va puiser à la source écrite pour y retrouver le non-écrit qu'il réinvente en la manipulant et ainsi rendre, à l'aide entre autres d'un pseudépigraphe, Platon à lui-même, c'est-à-dire en réalité plus pythagoricien que lui-même. Il est donc parfaitement fondé de présenter Numénius comme un exégète des dialogues, à condition de voir comment leur interprétation passe chez lui aussi par une réécriture à la fois critique et créative de la tradition orale, c'est-à-dire par l'invention d'une tradition orale renouvelée et même parfois dotée d'origines plus anciennes.