



**HAL**  
open science

# Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 (des Places) du *Περὶ τῶν γαθῶν* - à la mémoire de Pierre Hadot

Fabienne Jourdan

## ► To cite this version:

Fabienne Jourdan. Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin? Analyse du fragment 2 (des Places) du *Περὶ τῶν γαθῶν* - à la mémoire de Pierre Hadot. Chiara O. Tommasi; Luciana Gabriela Soares Santoprete; Helmut Seng. Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike, 7, Universitätsverlag Winter, pp.195-224, 2018, Bibliotheca Chaldaica, 978-3-8253-6933-0. hal-02426861

**HAL Id: hal-02426861**

**<https://hal.science/hal-02426861v1>**

Submitted on 26 Oct 2023

**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.

Fabienne Jourdan

## Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin ? Analyse du fragment 2 (des Places) du Περὶ τὰγαθοῦ

*à la mémoire de Pierre Hadot*

Plotin fut accusé de plagier Numénius. L'influence qu'aurait eue sur son œuvre le fragment 2 du Περὶ τὰγαθοῦ,<sup>1</sup> avec son apparente teneur mystique,<sup>2</sup> sert parfois à expliquer cette accusation. Une lecture attentive révèle toutefois que Numénius y invite plus exactement, en vue de la connaissance du Bien, à une expérience imaginative complétée par une démarche dialectique fidèle à l'enseignement de Platon. Il s'agira ici de saisir la spécificité de ce parcours qui ni ne se confond avec une expérience mystique, ni ne conduit à une théologie négative. Une brève mise au point sur la notion de mystique et sur la voie indiquée par Plotin sera un préalable nécessaire pour déterminer les éléments qui leur correspondent effectivement chez Numénius. L'analyse du fragment lui-même se concentrera alors sur ces éléments afin de dégager leur signification particulière dans l'expérience à laquelle il exhorte. Une fois celle-ci définie dans son originalité, sa comparaison synthétique avec celle de Plotin pourra être opérée afin de rendre à chacune sa spécificité, sans renoncer à voir en l'une le précurseur de génie, en l'autre l'héritière transsubstantiatrice.

<sup>1</sup> Cf. par ex. Dodds 16-18 qui est pourtant très réservé sur l'influence de Numénius. – Dans tout cet article, les références à Numénius sont faites selon la numérotation de l'édition des Places.

<sup>2</sup> Sur la considération du fragment comme comportant des aspects mystiques, cf. par ex. Beutler, *Compte rendu* 112 ; Festugière, *La révélation* IV 131 ; Krämer 362 n. 625 ; Herrán 30 (et titre) ; Dillon 372 ; Strutwolf 119 ; Di Stefano 63.

## 1 Expérience mystique et voie plotinienne *versus* l'expérience proposée par Numénius

La définition moderne de l'expérience mystique provient essentiellement des réflexions du Pseudo-Denys l'Aréopagite au VI<sup>e</sup> siècle et se fait réellement jour au Moyen Âge. Elle décrit l'expérience mystique comme une union intime et directe de l'âme (ou de l'esprit humain) avec le principe fondamental de l'être, union qui constitue un mode d'existence et de connaissance supérieur à l'existence et à la connaissance normales. Cette expérience passe par un effort préliminaire de purification et d'ascèse qui consiste en un détachement non seulement du sensible, mais des représentations mentales, et même de l'activité de penser. Le but est d'atteindre à une vision intérieure qui culmine dans ce qu'on peut appeler une *extase* : une sortie de soi où l'âme, devenue tout autre, par l'union au principe originel, devient réellement elle-même. Une telle expérience se distingue essentiellement de la théologie et de la métaphysique et n'est pas limitée au domaine religieux.<sup>3</sup> Au vu des sources de cette définition, qualifier de « mystique » l'expérience proposée par Plotin pourrait paraître anachronique. Pierre Hadot<sup>4</sup> a pourtant montré qu'il n'en était rien. L'évolution sémantique, au sein des traditions platonicienne et aristotélicienne, de l'adjectif grec *μυστικός*, d'où dérive le français *mystique*, et celle du vocabulaire des mystères d'Éleusis auquel il appartient à l'origine autorisent cette qualification : la première associe en effet déjà ce champ lexical aux notions de secret et de contemplation philosophique ; la seconde distingue, justement à propos des mystères qu'elle décrit, l'expérience (visuelle) proprement dite de la connaissance (intellectuelle) du divin<sup>5</sup> – sans compter que le contexte éleusinien est en lui-même celui de la lumière et de la vision. L'appropriation philosophique de l'expérience mystérique recèle donc effectivement, dès l'Antiquité et plus spécifiquement dans la tradition platonicienne au sens large, les critères de définition de l'expérience mystique selon l'acceptation moderne du terme. Celle-ci hérite ainsi à bon droit de l'adjectif qualifiant son antique prédécesseur et peut alors tout aussi légitimement

<sup>3</sup> Nous synthétisons les éléments de définition proposés par Lalande 662-664 ; Baruzi 52-58 ; Vieillard-Baron, dans Baruzi 37 ; Hadot, « L'union ... », « Structure ... » 666-672 et *Plotin* 44-53 ; Baudart ; Meijer 304-325. On pourrait ajouter à cette définition que l'expérience mystique proprement dite est suivie d'une orientation nouvelle de la conduite et du jugement qui est transformation de la vie quotidienne.

<sup>4</sup> Hadot, « L'union ... ».

<sup>5</sup> Cf. le fr. 15 Ross du *De philosophia* d'Aristote qui oppose ainsi le *μαθεῖν* au *παθεῖν* caractéristique des mystères d'Éleusis.

servir à qualifier, pour nous autres modernes, l'expérience à laquelle invite Plotin.

Plotin exhorte en effet à une union de l'âme avec l'intellect dans la relation même (immédiate ou par conversion) que celui-ci entretient avec le Bien. Dans cette expérience, l'âme, soumise à un état de délire semblable à celui de l'amour et de l'ivresse, s'identifie à cette réalité qui la transcende et par là se perçoit à la fois comme autre que soi et devenue plus réellement elle-même.<sup>6</sup>

De toute évidence, tel n'est pas le cheminement auquel invite Numénius. Jamais il n'est chez lui question d'union proprement dite au principe supérieur et si l'on cherche les traces d'une expérience mystique au sens étroit du terme, il faut renoncer, tout comme le fait Arthur H. Armstrong (73), à les trouver dans son œuvre telle du moins qu'elle est parvenue. Dans le fragment 2, il vise essentiellement une connaissance du premier principe, sans renoncer pour cela à toute représentation mentale, au contraire. S'il n'a pas décrit une expérience proprement mystique, cependant, sa manière de concevoir cette connaissance comme une vision et une rencontre permises par l'assimilation progressive du chercheur au principe supérieur qu'il cherche à connaître et de le montrer réalisant celles-ci grâce une expérience imaginative et analogique puissamment suggestive qui mène hors du sensible et du rationnel, aura toutefois sans doute effectivement inspiré sinon la méthode, du moins les mots de Plotin.

C'est ainsi en renonçant nous aussi à qualifier cette expérience de mystique et en nous laissant inspirer par le génie créateur de Numénius que nous essaierons donc d'abord, sinon de la nommer, du moins de la décrire.

## 2 Le fragment 2 : des allures mystiques, une réalité intuitive, imaginative et dialectique au service d'une expérience gnoséologique

Avant toute analyse, laissons-nous conduire dans l'expérience à laquelle invite Numénius. Il s'exprime en ces termes (fr. 2, 7-23) :

ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἶ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτιρίδων τῶν μόνων μίαν μόνην ἔρημον, μετακυμίοις ἔχομένην ὄξυ δειδορκῶς μᾶ βολῆ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος

<sup>6</sup> Nous résumons. Cf. par ex. Hadot, « L'union ... », « Structure ... » 666-672 et Plotin 44-51 ; Meijer 304-325.

μήτε τι ζῶον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. εἰ δέ τις πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται κάπειτα τρυφῶν οἴοιτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ παντὸς ἀμαρτάνει. τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν.

Il faudra au contraire s'y prendre ainsi : de même qu'assis au sommet d'un lieu lui permettant d'observer de loin, quelqu'un qui a aiguisé son regard en direction d'un petit bateau de pêche – une de ces petites embarcations solitaires – d'un seul coup d'œil, perçoit celui-ci distinctement, seul, solitaire, isolé, pris entre les vagues, de même faut-il, en s'éloignant fort des réalités sensibles, fréquenter le Bien seul à seul, là où il n'y a ni être humain ni autre vivant, ni corps, grand ou petit, mais une solitude indicible et tout simplement indescriptible, merveilleuse, là où sont les séjours du Bien, ses divertissement et ses fêtes, où lui-même, dans la paix, la bienveillance, lui, le paisible, le principe directeur, propice, est monté sur l'essence. En revanche si, en s'attachant obstinément aux réalités sensibles, quelqu'un s'imagine voir le Bien voler vers lui et qu'ensuite, au milieu des plaisirs, il croit l'avoir rencontré, il se trompe en tout point. 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.

Pour réaliser cette expérience à notre tour, reformulons-la dans nos propres termes. Imaginons avoir pris toutes les distances possibles avec le monde extérieur ainsi qu'avec nos pensées et nous retrouver d'un coup au bord de la mer, dans un endroit absolument solitaire ; nous montons au sommet d'un observatoire et nous asseyons à son sommet. Le regard intérieur aiguisé, nous apercevons soudain, d'un seul coup d'œil, au milieu des vagues, pris entre elles et difficile à percevoir, une toute petite barque, un minuscule bateau de pêche, seul, solitaire, isolé ; nous restons un moment dans cette perception aiguisée sans perdre de vue cette minuscule embarcation prise au milieu des flots, nous la conservons dans notre regard qui devient tout aussi unique qu'elle.

Voilà comment procéder pour voir le Bien : s'isoler, prendre de la hauteur et aiguiser le regard pour percevoir ce Bien dans sa solitude indicible et indescriptible, dans sa solitude proprement merveilleuse ; nous qui nous sommes ainsi isolés des sollicitations du sensible, nous le fréquentons maintenant seul à seul, dans cette solitude où il n'y a ni homme, ni autre vivant, ni corps, grand ou petit ; nous le voyons dans ses

séjours divins, au milieu de ses occupations et de ses réjouissances qui nous réjouissent nous aussi, nous le voyons, lui qui est dans la paix et la bienveillance, lui qui est ce repos même et cette bienveillance, lui qui dirige l'univers du haut de l'être qu'il monte comme on monte un cheval pour ainsi dire, au-dessus de lui, mais sans jamais perdre le contact avec lui.

Pareille expérience gnoséologique fondée sur l'imagination risque toutefois d'être trop difficile et en même temps de paraître trop simple. Numénius invite alors au plus long détour que constitue la dialectique pour saisir le Bien *via* la saisie de ce qu'est l'être, elle-même réalisée par l'apprentissage des sciences – mathématiques entre autres.

Le fragment distingue ainsi trois étapes vers la saisie du Bien : une séparation du sensible à valeur purificatrice, une expérience intuitive et imaginative, un cheminement dialectique et rationnel. Son étude va donc tenter de dégager ce qui, en elles, s'apparente aux éléments d'une expérience mystique<sup>7</sup> ainsi que ce qui en diffère pour donner le jour à une expérience qui, tout en étant fidèle à Platon et se situant dans les débats philosophiques de son temps, est proprement numénienne. L'analyse linéaire<sup>8</sup> se concentrera à cette fin sur les thèmes qui contribuent le plus à rapprocher ce texte de ceux où Plotin développe sa mystique : l'unité et l'unicité du chercheur avec ce qu'il cherche, l'assimilation à l'objet de la recherche, la solitude et le silence, la rencontre ou l'identité, voire la fusion, avec cet objet, et enfin le lien essentiel entre ontologie et épistémologie qui fonde toute l'expérience.

## 2.1 Une première étape à la fois purificatrice et propédeutique : renoncer aux modes de connaissance du sensible

La première étape vers la connaissance du Bien peut rappeler celle d'une expérience mystique en ceci que son invitation à renoncer à connaître le Bien par l'intermédiaire du sensible a valeur purificatrice et propédeutique. Elle laisse pressentir, en négatif, que ce Bien appartient à un tout autre genre d'être (fr. 2, 3-7) :

<sup>7</sup> Ce sont les trois étapes retenues entre autres par Riedweg. Cf. aussi les ouvrages signalés à la note 3.

<sup>8</sup> Une analyse complète et détaillée du fragment se trouve dans notre édition commentée de Numénius en préparation.

Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἕξεστι σημαυνομένοις ἕκ τε ὁμοίων ἀπό τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνόητων· τὰγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἕκ παρακειμένου οὐδὲ αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἐστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία.

Par suite, il nous est possible de saisir ce que sont les corps en le conjecturant à partir de ce qui leur est semblable et d'après les marques distinctives présentes dans les objets que nous avons sous les yeux. Le Bien, en revanche, il n'y a aucun moyen de le saisir, ni à partir de rien que nous ayons sous les yeux ni non plus d'après aucune réalité sensible qui lui serait semblable.

Numénius commence par opposer deux types d'objets de connaissance, les corps et le Bien, suggérant qu'ils appartiennent à deux domaines ontologiques distincts, le sensible et l'intelligible.<sup>9</sup> Ce lien *essentiel* entre ontologie et épistémologie fonde toute la démarche proposée. Selon Numénius aucun objet des sens ne peut mettre sur la voie du véritable Bien ; pas davantage n'y en a-t-il de semblable à lui qui pourrait servir de comparant, le Bien n'ayant pas de réel représentant dans le sensible : ni les biens matériels, ni les plaisirs n'en tiennent lieu. Ce disant, Numénius met en œuvre le principe pythagoricien et platonicien de la connaissance du semblable par le semblable<sup>10</sup> et suggère déjà que celui qui désire apprendre aura à se transformer pour produire en lui cette ressemblance destinée à l'assimiler, *dans la mesure du possible*, à l'objet qu'il veut saisir afin de pouvoir réellement le connaître. Cette méthode diffère de la fusion mystique entre le chercheur et l'objet de sa recherche en ce que sa restriction (« dans la mesure du possible ») maintient la distance ontologique entre eux. Numénius va inviter à l'utiliser dans une expérience imaginative plus adaptée aux limites de l'homme dont la pensée se soustrait difficilement de la représentation qui le maintient dans une altérité fondamentale avec son objet. L'acquisition de cette première définition du Bien, elle-même toute négative, s'apparente ainsi

<sup>9</sup> C'est du moins ce qu'invite à comprendre la suite où ces notions s'élaborent peu à peu : l'incorporel est défini comme l'intelligible au fr. 7, 1 et le domaine de la matière ayant pris forme, autrement dit le corporel, comme le sensible au fr. 11, 19. Cf. aussi cette mention du sensible et de l'intelligible par Eusèbe qui comprend ainsi le contexte de ces citations en PE XI 9, 1-6 (avec la citation du *Timée* 27 d 6 - 28 a 4).

<sup>10</sup> Aristote (*De anima* 404 b 8-18) fait remonter cette méthode à Empédocle, Alcinoos, Didask. 14 p. 169, 25 H. (p. 32 W. - L.) quant à lui aux pythagoriciens. Elle est devenue un lieu commun épistémologique du platonisme (Platon, *Tim.* 45 c 2-6 ; Plotin, *Enn.* VI 9 [9] 11. Cf. Petty 80s. pour d'autres exemples). L'hermétisme en fait un usage comparable à celui de Numénius Cf. CH XI 20. Sur ce texte, cf. Festugière, *La révélation* IV 141-151. Pour une comparaison de l'expérience ici décrite par Numénius avec celle du traité X (4-6) du CH où il est également question d'une vision du Bien, cf. Van den Kerchove 44-47.

à un exercice purificateur lié à cette nécessité d'une séparation nette et définitive avec le sensible pour pouvoir concevoir le Bien dans sa pureté – séparation qu'il va s'agir ensuite d'expérimenter mentalement et qui va se révéler même caractéristique de l'objet à saisir ; elle permettra ultérieurement à l'homme d'accéder aux seuls véritables biens qui lui sont permis en ce monde : la pensée (cf. fr. 19) et la connaissance, dont la bonté est amplifiée par la transmission qui, là encore, assimile au Bien, en ce qu'elle rend meilleur le transmetteur lui-même (fr. 14).

Une telle séparation a en outre une portée épistémologique et peut-être polémique jusque-là insoupçonnée. Dans son « exposé » des doctrines de Platon, Alcinoos signale trois méthodes pour accéder à la connaissance du premier dieu :<sup>11</sup> la méthode aphairétique qui consiste à abstraire de notre représentation toutes les qualités qui pourraient lui être attribuées ; la méthode analogique qui invite à rapprocher de lui ce qui pourrait lui ressembler ici-bas ; la méthode dite éminente (complétée par un raisonnement *a fortiori*) qui fait passer de ce qui lui ressemble ou tient de lui dans le sensible à ce qui a des propriétés semblables dans l'intelligible jusqu'à parvenir à lui au terme d'une ascension qui révèle sa supériorité absolue. Si la méthode ici proposée par Numénius tient de la première décrite par Alcinoos, il semble en revanche que son refus, du moins dans ce passage, des analogies à partir du sensible et d'un raisonnement qui procéderait par inférence à partir des marques distinctives qui évoqueraient le Bien dans les objets des sens puisse être compris comme un rejet, pour ce cas particulier, des deux autres méthodes utilisées chez d'autres auteurs platoniciens de l'époque.<sup>12</sup> Cette prise de position épistémologique doit être comprise comme une manière de renforcer sa doctrine ontologique : le Bien ne peut en aucun cas être connu par le sensible.

<sup>11</sup> Didask. 10 p. 165, 1 - 166, 13 H. (p. 23-26 W. - L.). : Nous faisons ici une simple comparaison. Il est fort possible qu'Alcinoos soit postérieur à Numénius. Dans ces lignes, il exposerait différentes démarches utilisées dans le platonisme qui l'a précédé.

<sup>12</sup> Numénius ne renonce pas systématiquement à la méthode analogique : il décrit par ailleurs le premier dieu comme un cultivateur, le second comme un planteur (fr. 13) et un pilote (fr. 18), et il présente le Bien en soi comme le démiurge de l'essence par comparaison au démiurge du devenir qu'est le deuxième dieu (fr. 16). Le raisonnement *a fortiori* qui traverse tout le fragment 16 a quant à lui des affinités avec la méthode éminente. Il n'en demeure pas moins que Numénius met ici réellement ces méthodes à distance pour montrer la transcendance absolue du Bien eu égard au sensible qui n'y conduit en aucun cas, et ce entre autres dans un esprit de polémique à la fois contre les stoïciens et leur définition corporelle du domaine de l'être et peut-être aussi contre certaines lectures platoniciennes du *Banquet*.



Ce postulat ne conduit toutefois pas Numénius à une théologie négative.<sup>13</sup> John Whittaker a montré que, chez Alcinoos, la voie de connaissance du premier principe par abstraction ne revient pas à une méthode de négation systématique des qualités et donc que voie apophatique et voie apophasique (l'ἀπόφασις est la négation pure chez Aristote)<sup>14</sup> ne sont pas à confondre.<sup>15</sup> Si elles finissent par fusionner chez Plotin, ce n'est pas le cas chez Alcinoos et, pouvons-nous conclure, pas non plus chez Numénius.

## 2.2 Expérience de saisie intuitive du Bien par un effort d'assimilation *via* le recours à l'imagination

Après avoir ainsi invité à renoncer aux méthodes de connaissance du sensible, Numénius conduit progressivement à se séparer soi-même du sensible dans une expérience imaginative de contemplation qui doit permettre de s'assimiler au Bien pour pouvoir le rencontrer et enfin saisir ce qu'il est. Recitons ici simplement le début du texte grec pour faciliter la lecture de l'analyse (fr. 2, 7-16) :

ἀλλὰ δεήσει, οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ καθήμενος ναῦν ἀλιάδα βραχεῖάν τινα τούτων τῶν ἐπακτιδίων τῶν μόνων μίαν μόνην ἔρημον, μετακυμίοις ἔχομένην ὄξυ δεδορκῶς μιᾷ βολῇ κατεῖδε τὴν ναῦν, οὕτως δεῖ τινα ἀπελθόντα πόρρω ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, ἔνθα μήτε τις ἄνθρωπος μήτε τι ζῷον ἕτερον μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἔρημία θεσπέσιος, ἔνθα τοῦ ἀγαθοῦ ἦθη διατριβαί τε καὶ ἀγλαΐαι, αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενεΐα, τὸ ἡρεμον, τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ.

### 2.2.1 La vision du Bien

L'expérience à laquelle invite Numénius est celle d'une contemplation exprimée sur le mode de la comparaison (ἀλλὰ δεήσει, οἷον ... τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον).

<sup>13</sup> *Contra* Kenney 73.85 (par rapprochement avec Alcinoos) et Di Stefano 56.

<sup>14</sup> Pour une définition de la théologie négative, cf. aussi Trouillard, *Raison* 55-67 dont les explications convainquent, si cela est encore nécessaire, que telle n'est pas la voie prise par Numénius.

<sup>15</sup> Cf. Whittaker, « ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ... ». On opposera ses conclusions à celles de Krämer 105-107 et de Di Stefano 62.

Comparer le Bien à une barque isolée au milieu des flots, d'abord, est doublement informatif : c'est insister sur l'aspect absolument unique de cette réalité qui se détache du sensible risquant de l'engloutir aux yeux de son observateur et par là signaler en même temps la difficulté de la saisir au sein de ce sensible dont justement elle se distingue. Par la spécification minutieuse du type d'embarcation (Numénius emploie trois termes, du plus général au plus précis *ναῦς*, *άλιός* et *ἐπακτρίς*) et par l'accumulation d'adjectifs qui précisent eux aussi le type de solitude qui la caractérise (unité, unicité, isolement : *μία*, *μόνη*, *ἔρημος*), Numénius donne à se représenter l'unicité du Bien, laquelle il n'est pas redondant de qualifier d'absolument unique – thème sur lequel il revient volontiers au fragment 19. Cette série de trois adjectifs n'a en outre pas seulement valeur descriptive et littéraire. Elle fait directement écho à la description du ciel dans le *Timée* (34 b 5 : οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον) et tend peut-être ainsi à dispenser le message qu'il est une réalité supérieure à ce ciel que d'aucuns considèrent comme l'objet suprême de la contemplation.<sup>16</sup> Ce dernier ne doit pas être limité au ciel et aux astres qui l'ornent, eux-mêmes pris dans la matière (cf. le fr. 52) ; il est d'un tout autre ordre.

À cette unicité qui caractérise le Bien s'ajoute la difficulté de le percevoir : l'expression *μετακυμίοις ἔχομένην* indique que l'embarcation qui le représente est prise au milieu des vagues ou plus littéralement « retenue dans les espaces entre les vagues », image familière à la pensée de Numénius qui, comme nombre de philosophes de son temps, assimile la matière à l'eau et à la mer.<sup>17</sup> L'image ne contredit ni le propos précédent ni le suivant : il ne s'agit pas de dire que le Bien se trouve pris au milieu du sensible et de la matière. Elle décrit les conditions dans lesquelles l'observateur se trouve pour le percevoir, tout comme, chez Plotin, les définitions de ou les noms donnés à l'Un ne déterminent en réalité que notre propre relation à lui.<sup>18</sup> La difficulté est celle de l'observateur qui doit aiguïser son regard pour saisir ce qui lui échappe dans la tourmente du sensible.

Tout en donnant à imaginer l'objet recherché, le texte indique la manière de le saisir, conçue comme une vision fulgurante – ce qui fait considérer le fragment à John Dillon comme une réélaboration poétique

<sup>16</sup> À partir de l'*Épinomis* 976 d 5 - 979 b 4 qui, pour cette raison entre autres, doit sans doute ne pas être attribué à Platon, cf. Festugière, *Contemplation* 175s. La reprise et transformation de l'expression platonicienne est en outre un trait de style familier aux platoniciens. Sur ce genre d'échos littéraires au texte de Platon et sur les modifications qui lui sont alors apportées, cf. Whittaker - Louis XVIII-XXX.

<sup>17</sup> Cf. fr. 3s.30.33. Sur cette association en général, cf. Decleva Caizzi.

<sup>18</sup> Enn. VI 9 [9] 3, 45-54.

du passage de la *Lettre VII* où Platon compare le savoir obtenu après une longue familiarité avec son objet à la lumière qui jaillit d'une étincelle.<sup>19</sup> Numénius choisit le verbe λαμβάνειν, et ce à l'aoriste λαβεῖν, pour décrire cette connaissance comme une « prise, une saisie », en l'occurrence par le regard intérieur. La première condition requise pour pareille vision est la position assise (καθήμενος) au sommet d'un observatoire (ἐπι σκοπῆ). Elle rappelle celle du pilote de l'univers qui, dans le mythe du *Politique*, (272 e 4s.),<sup>20</sup> après avoir quitté le gouvernail, laisse son poste pour se placer sur un observatoire (εἰς αὐτοῦ περιωπῆν ἀπέστη) ; c'est la position du démiurge lui-même chez Numénius (fr. 12) qui reprend l'expression au *Politique*, le *Timée* (42 e 5s.) disant simplement que le démiurge retourne à son état ou son séjour habituel. Ainsi comprise par le lecteur averti, l'image est donc celle de l'intellect abandonnant la surveillance du monde et du corps où il réside pour s'adonner à la contemplation du premier dieu, tout comme le fait le deuxième dieu de Numénius. Si Numénius fait allusion au démiurge de Platon sans reprendre exactement les termes qui le décrivent, c'est sans doute entre autres<sup>21</sup> parce que son interlocuteur n'a pas encore la puissance du deuxième dieu pour se faire être lui-même ou plutôt produire la forme de soi en contemplant le Bien (fr. 11 et 16). Il ne peut que plus humblement s'assimiler à lui.

Hauteur et concentration servent alors un regard parfaitement aiguisé (ὄξυ δεδορκώς), qui est celui du parfait interprète de Platon selon Numénius (cf. ὄξυ βλέποντι au fr. 19) et plus généralement celui de la contemplation philosophique dans toute la tradition platonicienne.<sup>22</sup> La formule μιᾶ βολῆ κατεῖδε sert l'expression de la vision instantanée. L'usage du substantif βολῆ (qui signifie littéralement « jet » ou « trait lancé » et rappelle à la fois les flèches d'Apollon et les rayons du soleil) est rare en ce sens.<sup>23</sup> Ce n'est sans doute pas un hasard si on le retrouve également dans cette acception chez Plotin (Enn. I 6 [1] 2, 2).<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Dillon 372.

<sup>20</sup> Cf. Edwards 119.

<sup>21</sup> Voir la deuxième partie de la note 16 sur les variations stylistiques.

<sup>22</sup> L'expression ὄξυ βλέπειν apparaît dans la *République* II 368 c 8 et VII 519 b 5 pour évoquer la contemplation des formes et dans le *Banquet* 219 a 3 pour la saisie par l'intellect. Cf. aussi Alcinoos, Didask. 7, p. 161, 9 H. (p. 16 W. - L.) ; Plotin, Enn. V 8 [31] 10. Pour d'autres références, cf. Petty 82.

<sup>23</sup> Cf. Maxime de Tyr, *Discours* XI 9 a.

<sup>24</sup> Cf. Dodds 18. L'ensemble de l'expression semble paraphraser l'adverbe ἐξαίφνης que Platon utilise dans semblable contexte (cf. par ex. *Banquet* 210 e 4). Cf. Festugière, *La révélation* IV 129 n. 5 et Beierwaltes. Cf. aussi Plotin, Enn. V 3 [49]

### 2.2.2 La véritable rencontre du Bien

La deuxième partie de la comparaison (fr. 2, 10-12 : οὕτως δεῖ ... μόνῳ μόνον) explicite le sens de l'image : qui cherche le Bien représenté par la barque doit absolument s'éloigner du sensible et de ses objets pour pouvoir non seulement le voir, mais le rencontrer. L'éloignement du sensible et la prise de hauteur permettent cette rencontre en ce qu'ils produisent l'assimilation à l'unicité solitaire du Bien : tout comme la barque était μόνη, celui-ci est μόνος et qui veut le rencontrer doit, par ce dépouillement et cet isolement, devenir μόνος à son tour, ce que Numénius exprime dans la juxtaposition des deux adjectifs identiques mis au cas de chaque sujet en jeu : μόνῳ μόνον.

Ce qui est ici marquant est le parallèle entre la formule ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον et les expressions plotiniennes décrivant la vision du Bien : ἕως ἄν ... αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδης (Enn. I 6 [1] 7, 8), ἴνα δέξεται μόνη μόνον (Enn. VI 7 [38] 34, 7) et surtout celle toujours citée pour justifier le rapprochement, φυγῆ μόνου πρὸς μόνον (Enn. VI 9 [9] 11, 50).<sup>25</sup> La ressemblance ne doit certes pas conduire trop vite à affirmer l'originalité *absolue* de Numénius et le plagiat de Plotin. La duplication de l'adjectif μόνος est en effet courante:<sup>26</sup> elle apparaît dans la poésie dramatique, chez les orateurs attiques, dans le *Banquet* de Platon (217 b 3s.) et dans une formule décrivant la vision d'un dieu chez Thessalus de Tralles,<sup>27</sup> à chaque fois pour évoquer une conversation privée. Mais Plotin lui donne une autre signification : il s'en sert pour évoquer la rencontre de l'âme et du dieu où chacun des deux est en lui-même « seul », au sens de pur et libre du fardeau du sensible. Or, en ce sens, la duplication de l'adjectif n'a de précédent que chez Numénius et c'est en cela que ce dernier l'a sans doute inspirée à Plotin.<sup>28</sup>

Nous reviendrons sur la comparaison avec Plotin. Il importe pour l'instant de mieux comprendre la spécificité de la formule chez Numénius. Franz Cumont fait remarquer qu'elle ressemble fort à celle du médecin

17. Mais, ici encore, Numénius évite peut-être l'expression, l'expérience qu'il propose n'étant pas l'ascension du *Banquet*.

<sup>25</sup> Sur cette formule, cf. par ex. Peterson ; Dodds 16-18 ; Atkinson 131s. n. 41 ; Meijer 157-162 ; Hadot, Plotin 51-53.

<sup>26</sup> Cf. Peterson 34-36 ; Dodds 17 et Meijer 157 – au point que Dodds 17, suivi par Atkinson 132, trouve la formule de Numénius « relatively common-place and colourless », *contra* Meijer 162.

<sup>27</sup> CCAG VIII 3 p. 136, 31s.

<sup>28</sup> Cf. Meijer 160-162 *contra* Peterson, mais *pace* Dodds. Cf. aussi Beutler, « Numenius » 672 ; Dillon 372 ; Armstrong, Plotin 344 n. 2.

Thessalus qui, dans une lettre à Claude ou à Néron, explique qu'il s'est rendu auprès d'un prêtre égyptien pour réaliser son vœu de rencontrer Asclépios seul à seul (θεῶ ὀμιλῆσαι ; εἰ μόνῳ μοι πρὸς μόνον ὀμιλεῖν ἐπιτρέψειεν).<sup>29</sup> Le prêtre aurait alors fait venir le dieu et fermé la porte derrière lui pour qu'ils soient effectivement seuls, à la suite de quoi Asclépios serait apparu sur un trône (θρόνος). F. Cumont en conclut à l'origine égyptienne de la formule qui serait parvenue à Plotin par le néopythagorisme de Numénius. Or nous venons de rappeler que la duplication de l'adjectif μόνος n'était pas originale. Elle n'a donc pas besoin d'être expliquée par une origine égyptienne, pas plus chez Numénius que chez Plotin. Chez Thessalus, en outre, elle renvoie simplement au désir de voir le dieu sans témoin : elle a son sens habituel d'évoquer une conversation privée. Elle ne véhicule aucune idée d'assimilation, encore moins d'identification mystique. On reste toutefois frappé par plusieurs éléments : Thessalus est le premier à notre connaissance à employer la formule dans un contexte religieux,<sup>30</sup> dans sa lettre, comme chez Numénius, elle accompagne le verbe ὀμιλεῖν et l'image du trône où apparaît Asclépios a la même connotation royale que les séjours et splendeurs du Bien évoqués dans la suite du fragment. L'hypothèse d'une influence égyptienne, ou du moins culturelle, émise par F. Cumont n'est donc peut-être pas à rejeter trop vite.<sup>31</sup> L'étude du fragment 1 enseigne qu'il vaut toutefois mieux éviter de parler d'influence et chercher les correspondances que Numénius a pu entrevoir entre son enseignement et la théologie des nations qu'il estime vénérables.

Cela dit, que signifie exactement chez lui cette rencontre avec le Bien μόνος μόνον, « seul à seul » ? Le sens de conversation privée est de toute évidence dépassé. Il s'agit ici de la rencontre effective de deux êtres séparés de tous les autres, mais aussi de deux solitudes ainsi assimilées l'une à l'autre. Trois remarques concourent alors à l'explicitation de la formule.

La purification éloignant du sensible et l'assimilation au Bien dans la solitude, d'abord, font culminer la vision dans une rencontre ou fréquentation (ὀμιλῆσαι) qui constitue le sommet de l'expérience proposée. Numénius ne parle pas d'union, de fusion dans une unité ou d'identification de soi au Bien. Il évoque une familiarité et vie commune qui permet la connaissance.

L'éloignement du sensible, quant à lui, n'a pas seulement valeur purificateur. Il permet l'assimilation requise : Numénius montre plus

<sup>29</sup> Cumont 87s.

<sup>30</sup> Cf. Meijer 157.

<sup>31</sup> *Contra* Dodds 17.

loin que c'est la rencontre avec la matière qui provoque la division du deuxième dieu et son oubli de soi (fr. 11), un soi, rappelons-le, au contraire formé ou du moins maintenu dans son identité par contemplation du premier principe (fr. 11 ; cf. fr. 16) ; de la même façon, si l'homme continue à s'occuper de son corps, il subit nécessairement une multiplication de son être qui empêche cette concentration (de l'âme) en soi requise pour la vision intérieure du premier principe.

Pourtant, et c'est là que le choix des mots est décisif, Numénius ne dit jamais qu'il s'agit de devenir un ou de devenir l'Un – terme que, de manière polémique assurément, il n'utilise d'ailleurs pas pour définir le premier principe:<sup>32</sup> au fragment 19, ἕν est appliqué au Bien dans une citation de l'enseignement oral supposé de Platon et interprété dans un sens qui en fait exceptionnellement le synonyme d'« unique », μόνος. Le terme ἕν, ou εἷς au masculin, reste d'ailleurs chez Numénius sans doute attaché aux mathématiques et désigne un nombre,<sup>33</sup> c'est-à-dire l'unité d'une multiplicité.<sup>34</sup> Dans les fragments parvenus, Numénius ne l'utilise en tous cas lui-même que pour préciser que, malgré sa division en deux, le deuxième dieu reste « un », c'est-à-dire une unité qui peut parfois prendre deux aspects (fr. 11).<sup>35</sup> Par-delà la polémique avec un certain

<sup>32</sup> Cf. notre analyse du fragment 19 dans notre édition commentée à paraître et Jourdan, « Sur le Bien ... ».

<sup>33</sup> La *Cohortatio ad Graecos* (19, 1) comporte, sur l'enseignement de Pythagore, un témoignage que l'on retrouve dans la *Vita Pythagorae* (Photius, *Bibliothèque* 249, 438 b) et selon lequel Pythagore aurait résolument fait de l'un un nombre. Les opinions attribuées à Pythagore et Platon dans les paragraphes alentour étant fort proches des interprétations de Numénius, il n'est pas impossible que celle-ci lui soit également familière. Sur ce point, cf. Jourdan, « Sur le Bien ... » n. 33-35.

<sup>34</sup> Sur ce sens du nombre chez Plotin dans semblable contexte de pensée, cf. Hadot, Plotin 133.

<sup>35</sup> On peut observer semblable division en deux aspects de ce qui est qualifié d'« un » au fragment 16 à propos de l'οὐσία qui est certes une (μία), mais se dédouble pour ainsi dire en οὐσία du premier (dieu) et en οὐσία du deuxième. Les autres occurrences de ἕν dans le Περὶ τὰ γαθοῦ ont le plus souvent un sens qui n'est pas ici remarquable (fr. 3, 3 ; 5, 13.15). On notera simplement que, dans notre fragment, μία, qui sert à préciser que la barque est saisie par « un seul regard », est choisi certes pour évoquer le contraire de la multiplicité et prend en cela le sens d'« unique », mais ne recouvre pas l'acception donnée à μόνος, réservé à la description de l'objet et du sujet de la connaissance comme purs et éloignés du sensible. Dans le témoignage de Jamblique (fr. 41) enfin, μία qualifie l'âme comme dépourvue de parties et donc certes comme proprement une (Jamblique évoquant de toute évidence l'âme rationnelle que Numénius distingue de l'âme irrationnelle plutôt qu'il ne les associe toutes deux en une seule entité). Mais le terme n'est donc pas là non

pythagorisme, ce sens d'unité d'une multiplicité contrevient assurément à l'application du terme au premier principe. Plotin trouvera une solution à ce problème en distinguant d'une part l'Un absolu de l'un-nombre et en précisant d'autre part que ce nom appliqué au principe originel n'est qu'une manière de désigner notre relation à lui et ne le qualifie en réalité nullement.

La problématique de Numénius n'est cependant pas celle de l'unité, ni concernant le principe, ni concernant celui qui cherche à le connaître. Il n'appelle pas à une unification de soi de l'observateur ni à une union qui le ferait devenir un avec le premier principe qu'il cherche à connaître. Cela est l'expérience mystique de Plotin. Ici, il est question d'*unicité*. Si, d'après Porphyre, Numénius parle par ailleurs d'une « unité » ou plutôt d'une « unification » (ἔνωσις) et « identité » (ταυτότης) de l'âme avec ses principes (fr. 42), il s'agit d'une affirmation qui ne concerne pas l'expérience ici à l'œuvre, sans compter, que, d'après Jamblique, Numénius estimerait que l'âme (rationnelle) est identique et une en sa totalité, sans parties différentes (fr. 41) : la question n'est donc pas celle de son unité (intérieure). Ce dont il s'agit ici, c'est de devenir unique et seul comme le principe, c'est-à-dire de n'être plus qu'âme ou plutôt intellect, sans lien au corps (dont on s'est justement séparé), pour rencontrer celui qui est lui aussi non seulement pur intelligible et intellect, mais absolument unique. Ce à quoi Numénius invite est une expérience d'éloignement du sensible, de dépouillement et d'isolement qui mène à une merveilleuse solitude (ἐρημία θεσπέσιος) et à cette forme d'*unicité* de soi<sup>36</sup> per-

plus équivalent de μόνος, sans compter que le texte n'émane pas directement de Numénius et en cela n'informe pas directement sur sa terminologie.

<sup>36</sup> Si l'on pouvait nommer ainsi ce qui serait un devenir unique (devenir âme seule et donc intellect, sans plus aucun lien au corps et donc libre de toute autre forme d'âme destinée à assurer le lien au corps) et non pas l'unification de différentes parties. Lorsqu'il veut exprimer l'unité de soi et en soi, Numénius utilise de préférence ἀπλόος (cf. les fr. 6 et 11). Il ne parle pas non plus de rassemblement de l'âme en soi, mais d'une séparation de celle-ci d'avec tout ce qui lui est étranger (le sensible et ce qui fait le lien au sensible). En cela, elle devient absolument seule. Le terme μόνος, avec la notion d'unicité qu'il véhicule (cf. aussi fr. 4 a, 28s.), est par ailleurs si essentiel à Numénius qu'il l'exploite dans toutes ses résonances et lui trouve des équivalents dans les différentes traditions religieuses. Il joue ainsi sur son utilisation pour qualifier un fils d'« unique » afin d'interpréter l'épithète de « delphien » appliquée à Apollon comme représentant du premier principe au sens de « dépourvu de frère » (fr. 54) : Apollon ou le premier principe est bien seul en son genre – l'adjectif *unus* qu'ajoute Macrobe à côté de *solus* est sans doute un trait de style du latin qui redouble volontiers un adjectif par un synonyme pour en souligner le sens ainsi qu'un supplément philosophique nécessaire aux oreilles du néoplatonicien ; c'est sans doute aussi cette unicité du premier dieu qui explique l'intérêt de Numénius

mettant la rencontre avec celui qui est véritablement unique. Pour la première fois dans les textes parvenus, l'adjectif *μόνος* s'applique donc à la fois à l'âme qui veut rencontrer le dieu *et* au dieu lui-même dans une expérience qui les purifie tous les deux, l'une des obstacles du sensible, l'autre de ceux des représentations mentales humaines associées au sensible qui empêchent d'avoir accès à lui.

Plotin n'en appelle pas moins à un tel dépouillement et utilise pareillement l'adjectif *μόνος*, à la fois concernant l'âme qui tend vers le Bien et le Bien ou le dieu lui-même vers lequel elle tend – emploi et adaptation de la formule *μόνος μόνῳ* que, comme nous l'avons dit, il doit de toute évidence à Numénius.<sup>37</sup> Mais il n'en reste pas à ce niveau. Il en appelle à la fusion de l'âme avec l'Un par le biais de l'intellect qui achève l'expérience mystique (cf. Enn. VI 9 [9] 11, 39s.). Numénius invite quant à lui à une expérience gnoséologique. La dualité résiduelle entre sujet et objet de connaissance, malgré l'assimilation permettant cette dernière, est nécessaire à un tel processus. Elle est exprimée verbalement par le fait que l'adjectif *μόνος*, bien que dupliqué, le soit à des cas différents (*μόνῳ μόνον*) – Plotin, lui, en assimilant ces derniers dans l'expression *ἐν αὐτῇ μόνῃ ... ἐν ἐκείνῳ* (Enn. VI 9 [9] 11, 40s.) fait disparaître une telle dualité.

### 2.2.3 Les séjours du Bien ou le Bien contemplé

Cette dualité nécessaire au processus décrit par Numénius est confirmée dans les deux propositions subordonnées qui suivent et précisent le *lieu* (*ἔνθα*) de la rencontre qui n'est pas l'intériorité de l'observateur, mais la résidence imagée du Bien.

La première subordonnée (*ἔνθα ... θεσπέσιος*) précise ce que veut dire le *μόνος* de la phrase précédente : l'observateur doit non seulement se détacher du sensible, mais parvenir à un lieu sans homme, ni même vivant, et absolument sans corps, ni grand ni petit. Pareille solitude peut

pour le Dieu biblique qu'il comprend comme « sans partage » (*ἀκοινώνητος*, fr. 56). Cf. aussi, au fr. 15, l'écho sonore au terme *μόνος* dans le substantif *μονή* (qui pourrait paraître être son homonyme s'il n'était pas différemment accentué). Celui-ci dénote certes une fixité qui permet le maintien de l'univers, mais fait éminemment résonner la caractéristique essentielle du premier dieu à laquelle Numénius ne cesse de faire allusion.

<sup>37</sup> Cf. Meijer 160-162.



signifier que personne, pas même un prêtre,<sup>38</sup> ni vivant intermédiaire, ni même objet physique, ne peut l'accompagner dans ce parcours – il ne s'agit ni d'un culte passant par quelque représentation anthropomorphique, zoomorphique ou statuaire,<sup>39</sup> ni d'une théurgie rituelle ; mais cela implique sans doute aussi que cet observateur doit se dépouiller lui-même, outre de son corps, de ce qui le caractérise comme homme (sa rationalité ?) et comme vivant (son âme) – c'est du moins ainsi que Plotin interprète la formule qu'il semble réécrire<sup>40</sup> – : la parfaite solitude dans laquelle arrive l'interlocuteur de Numénius est en effet sans doute celle de son intellect. La formule signifie enfin que le Bien ne sera aucun des trois objets ici nommés, ni homme, ni autre vivant, ni corps. En cela, d'un côté, elle précise que la vision ne sera pas celle d'un dieu sous l'une de ces formes et exclut ainsi toute référence à un culte idolâtrique ou statuaire<sup>41</sup> de même que toute apparition de type mystérique<sup>42</sup> ou théurgique ;<sup>43</sup> et, de l'autre, elle constitue un bref moment de théologie négative.

Cette série de négations sert toutefois avant tout à vider le lieu pour que puisse émerger la solitude absolument pure favorisant la rencontre. La seconde partie de la proposition, ἀλλά τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος, par le choix des termes, réalise ce passage du négatif à l'affirmation du merveilleux : les négations font place à deux adjectifs et un adverbe privatifs, ἄφατος, ἀδιήγητος et ἀτεχνῶς, qui réalisent l'intégration du négatif préalable à sa sublimation.<sup>44</sup> Après cette

<sup>38</sup> Peut-être par comparaison avec une expérience théurgique du type de celle narrée par Thessalus.

<sup>39</sup> On retrouve cette idée à propos du culte du premier principe que Pythagore aurait inspiré aux Romains renonçant à ces trois types de représentations, convaincus par le maître que la rencontre du premier principe (dieu) ne se fait que par l'intellection, cf. Plutarque, *Vie de Numa* 8, 7s.

<sup>40</sup> Plotin semble reprendre la formule en Enn. VI 7 [38] 34, 16-18 où il écrit οὔτε σώματος ἔτι αἰσθάνεται [...] οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει, οὐκ ἄνθρωπον, οὐ ζῷον, οὐκ ὄν, οὐ πᾶν, cf. Dodds 17 ; Meijer 158. Sur le dépouillement de l'homme chez Plotin, cf. Hadot, « Structure ... » 674 avec les références textuelles.

<sup>41</sup> Chez Plotin aussi, celui qui pénètre le sanctuaire du Bien laisse derrière lui les statues du temple (Enn. VI 9 [9] 11, 16-22).

<sup>42</sup> Dans les mystères d'Éleusis, l'apparition de Déméter était représentée par un épi de blé.

<sup>43</sup> On peut penser là encore au récit de Thessalus évoqué.

<sup>44</sup> Ce caractère ineffable de la solitude décrite, qui, par extension, s'applique à la vision ainsi qu'au Bien lui-même, justifie le parallèle proposé par Dillon 372 entre ce passage et le paragraphe 341 c de la *Lettre VII* de Platon. L'image est toutefois classique, cf. par ex. aussi, avec Petty 85, Plutarque, *De Iside* 383 A ; Alcinoos, Didask. 10 p. 165, 4 H. (p. 23 W. - L.) ; Maxime de Tyr, *Discours* II 10 ; CH I 31 ;

transformation des négations à vocation purificatrice en ces privations qui font passer dans un silence à la fois émerveillé et recueilli, émerge enfin une solitude cette fois positive, désignée par un terme affirmatif, ἐρημία, et dont l'aspect merveilleux est exprimé par un adjectif poétique θεσπέσιος. Son sens étymologique, « dont le son ou la voix est divin(e) », est peut-être remotivé ici. Numénius ne dit pas que cette solitude est divine – l'adjectif θεῖος qualifie la méthode dialectique décrite ensuite, peut-être justement moins merveilleuse, mais plus divine en ce qu'elle contribue à rapprocher progressivement l'homme de dieu<sup>45</sup> –, mais que, dans le silence qui à la fois permet son avènement et pour ainsi dire l'honore, résonne une voix divine : cette solitude s'avère le lieu par excellence de la révélation par le dieu ou principe lui-même. L'expérience mystique n'est plus si éloignée. Si l'on ne souhaite pas mener l'interprétation aussi loin, on sera du moins sensible à ce passage du négatif au privatif qui s'achève dans l'affirmation de l'existence du lieu spirituel (une merveilleuse solitude) où se réalise la rencontre et par suite la connaissance réelle du Bien : la voie gnoséologique prescrite par Numénius est réellement positive. Sa spécificité est son recours à des images directement perceptibles par le lecteur, qu'il soit débutant ou familier de Platon.

La seconde subordonnée (ἐνθα τοῦ ἀγαθοῦ ... τῆ οὐσίᾳ) fait alors passer du lieu où se trouve le Bien à la définition de ce dernier.

Le premier substantif, ἦθη, rappelle le séjour où se retire le démiurge du *Timée* (42 e 6) lorsqu'il a semé et informé les âmes. La réminiscence verbale suggère l'idée d'un dieu distant, mais dont la bienveillance originelle, image du Bien qu'il constitue, est à l'origine de ce monde, comme c'est le cas du premier dieu de Numénius.<sup>46</sup> Le passage du terme ἦθος au pluriel contribue quant à lui à exalter la magnificence de la scène.<sup>47</sup>

L'évocation des διατριβαί et ἀγλαΐαι, « occupations » et littéralement « splendeurs », du Bien était l'image par allusion aux plaisirs d'un palais

Plotin, Enn. V 3 [49] 13. On comparera également l'idée à celle de l'impossibilité de décrire l'expérience mystique dont fait état Plotin, Enn. VI 9 [9] 10, 19 ; 11, 1-4. Sur le caractère indicible du dieu que suggère enfin l'image, cf. Whittaker, « APPHTOΣ ... » (sur Numénius cf. en particulier 305).

<sup>45</sup> Par le passage effectif du sensible à l'intellection *via* un effort d'abstraction mathématique. Voir les remarques à l'adjectif θεῖος, *infra* p. 216.

<sup>46</sup> Il est principe de l'essence qui sert de modèle au démiurge (fr. 16) ; c'est lui qui sème et est semence des âmes (fr. 13) ainsi que la source du salut de l'univers (fr. 15).

<sup>47</sup> Et peut-être aussi à distinguer ce dieu du démiurge proprement dit auquel fait davantage penser le singulier ἦθος que Numénius utilise lui-même à son propos au fragment 11.

royal. Elle prépare peut-être l'assimilation du Bien à un roi proposée au fragment 12 et constitue du moins une réécriture de la description par Platon du « lieu sublime dans lequel réside le plus heureux de ce qui est (τὸν τόπον [...] ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος) » (*République* VII 526 e 3s.), c'est-à-dire justement le Bien. Plotin reprend sans doute à Numénius le terme rare et poétique ἀγλαΐα, le faisant passer quant à lui au singulier qui correspond davantage à l'unité ontologique du principe qu'il veut exprimer.<sup>48</sup> L'apparition du mot, du moins, en Enn. VI 9 [9] 4, 18 qui décrit l'expérience mystique, fait vraisemblablement écho à ce passage puisqu'elle évoque la compréhension que doit avoir l'âme de « la splendeur de là-bas » (τῆς ἐκεῖ ἀγλαΐας).

La deuxième partie de la subordonnée révèle la connaissance recherchée : le parcours réalisé culmine dans une phase « cataphatique » servie là encore par une série d'images. Elle définit ce qu'est le Bien rencontré dans ce lieu de solitude où il séjourne. Nous n'examinerons ici que le sens du groupe participial ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ qui scelle la définition du Bien par une exégèse de Platon. Eusèbe donne le fragment comme une interprétation de *République* VI 509 b 9 et plus particulièrement de la formule ἐπέκεινα τῆς οὐσίας appliquée là au Bien. S'il simplifie l'ensemble du propos de Numénius, il a toutefois bien perçu<sup>49</sup> la portée de l'expression ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Par un jeu plastique sur la sonorité des mots qui lui permet de transformer la préposition ἐπέκεινα en le verbe ἐποχέομαι, Numénius adapte la formule platonicienne à son image du Bien en roi alors littéralement « monté sur l'essence » comme on monterait à cheval. Cet usage métaphorique du verbe ἐποχέομαι ne semble pas attesté avant lui<sup>50</sup> et sa réapparition chez Plotin lui doit assurément. En elle-même, l'expression indique déjà en quel sens Numénius interprète celle de Platon. La préposition ἐπὶ ne recèle plus l'ambiguïté d'ἐπέκεινα : elle implique le contact du sujet avec l'objet sur le sommet duquel il se trouve<sup>51</sup> – c'est ὑπέρ qui introduit un objet avec lequel le sujet à son sommet n'est pas en contact et lui est

<sup>48</sup> Outre la référence à Enn. VI 9 [9] évoqué dans la suite du texte, cf. aussi Enn. I 6 [1] 9 ; III 8 [30] 11 ; V 8 [31] 12 ; VI 7 [38] 21.

<sup>49</sup> Lui ou du moins Origène auquel il emprunte la citation de Platon, cf. les deux articles de Saffrey.

<sup>50</sup> Cf. Dodds 18. Avant Plotin, le terme apparaît toutefois aussi dans les OC 36, 1 et 193 dont le rapport chronologique avec Numénius reste controversé (sur ce sujet, cf. le commentaire au fr. 17 dans notre édition en préparation). Plotin, en tous cas, doit quant à lui assurément à Numénius.

<sup>51</sup> Chez Plotin où le verbe réapparaît (Enn. I 1 [53] 8, 9), Armstrong, *The architecture* 96 propose de le traduire par la notion de transcendance avec contact (cf. par ex. Festugière, *La révélation* IV 129 n. 11 ; des Places 44 n. 4 ; Opsomer 67s.).

en cela véritablement transcendant. Moderatus (du moins sous la plume de Simplicius, sans doute par l'intermédiaire de Porphyre) l'utilise à dessein lorsqu'il transforme la formule de Platon pour affirmer cette fois la transcendance de l'Un à l'égard de l'être et de l'essence.<sup>52</sup> Numénius situe donc le Bien au sommet de l'être sans pour autant en faire une réalité ontologiquement distincte de lui : il en est la forme supérieure. Cette lecture est confirmée par la suite où la voie qui mène à la connaissance du Bien passe par celle de l'être et surtout par les autres passages où Numénius non seulement dit que le Bien en soi (αὐτο-άγαθον) a lui-même une essence (fr. 16), mais « partage la nature de l'essence », si on nous autorise cette traduction de σύμφοτον τῇ οὐσίᾳ au fragment 16, et constitue même l'« être en soi » (αὐτοόν, fr. 17). Son rôle de principe de l'essence, comme chez Platon,<sup>53</sup> ne lui vaut donc pas d'être d'une nature ontologique différente d'elle<sup>54</sup> – une telle séparation entre la nature de la cause et celle de son effet n'intervient qu'avec Plotin. Cette interprétation de la formule platonicienne est vraisemblablement polémique. Il n'est pas exclu que, par elle, Numénius veuille s'opposer à Speusippe ainsi qu'aux Pythagoriciens envisageant la transcendance absolue de l'Un comme Moderatus, voire Eudore, surtout que, chez lui, il n'est pas certain que le principe suprême associé au Bien le soit aussi à l'Un.<sup>55</sup>

#### 2.2.4 Conclusion sur la voie « imaginative »

Parvenu à ce terme, l'interlocuteur de Numénius a obtenu une connaissance du Bien intuitive grâce à une expérience de vision et de rencontre permise par un dépouillement l'assimilant à l'objet recherché. Telle est sans doute la méthode la plus directe, celle dont l'effort d'éloignement et d'isolement qu'elle implique a souvent donné à penser

<sup>52</sup> Τὸ μὲν πρῶτον ἔν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν, cf. Simplicius, In phys. p. 230, 36s. Diels.

<sup>53</sup> Sur le fait que cette thèse soit en accord avec l'enseignement de la *République*, cf. par ex. Festugière, *La révélation* IV 131 ; Baltes ; Brisson 83-87 ; Burnyeat 152-155.

<sup>54</sup> Contrairement à Whittaker, « ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ... » 94, nous ne pensons pas que Numénius hésite sur le sens de l'expression chez Platon. Il résout au contraire l'hésitation que les lecteurs de la *République* ont ressentie à ce sujet : dans le même fragment 16 où il explicite cette question, il montre que le statut de principe de l'essence va de paire avec une communauté de nature avec celle-ci et la possession d'une essence propre. Cf. aussi Krämer 83.

<sup>55</sup> Cf. fr. 19.

que c'est l'intellect seul qui la réalise.<sup>56</sup> Pourtant, Numénius ne le dit pas et sans doute à dessein : à ce moment de la recherche, ce n'est pas encore l'intellect de son interlocuteur qu'il convoque, mais son imagination.<sup>57</sup> Cette expérience est sans doute l'anticipation d'une autre qui n'aura plus besoin d'images et sera effectivement réalisée par le seul intellect. Les textes parvenus le suggèrent peut-être quand ils évoquent le dieu ignoré des hommes,<sup>58</sup> lui dont la pensée est l'apanage et la source du véritable bien pour qui en participe :<sup>59</sup> dans une telle rencontre des intellects se réalise sans doute une connaissance cette fois purifiée même des images. Le silence de la transmission à ce sujet ne permet pas de porter la spéculation plus loin. Notons simplement que cette première voie est à la fois un début et un aboutissement ou l'anticipation d'un aboutissement : un début parce qu'elle recourt encore à la seule imagination et comporte un danger qui va de suite être explicité ; un aboutissement parce que la seconde constitue un plus long détour pour parvenir (apparemment) à semblable résultat. L'aboutissement proprement dit sera peut-être alors réalisé par une nouvelle expérience, intellectuelle cette fois, passant par les concepts philosophiques obtenus par la deuxième voie. Mais le supposer est sans doute faire trop peu de cas du rôle conféré par Numénius aux images auxquelles il ne semble pas vouloir renoncer.

### 2.3 La voie dialectique ou discursive pour parvenir au Bien – un détour salvateur

Numénius ne laisse en tous cas pas son interlocuteur à cette expérience imaginative. Elle est trop difficile en ce qu'elle demande un effort de retraite et d'isolement du sensible qu'il faut bien avouer quasi impossible sans préparation ; elle est trop simple en ce qu'elle risque de faire croire, pour qui envisagerait ce détachement comme une ascension, que le Bien constitue le *sommet du sensible*. Telle est du moins l'erreur de ceux qui, abîmés dans ce dernier, en font le *summum* du plaisir et du confort dans les biens matériels – des hommes prisonniers d'un recours à l'imagination contraire à celui, édifiant, ici proposé. Pour y remédier, Numénius met alors son interlocuteur sur une voie plus fiable qui devra confirmer, par un plus long détour, le résultat déjà acquis. Recitons ici la deuxième partie du texte grec pour faciliter la lecture de l'analyse (fr. 2, 17-23) :

<sup>56</sup> Cf. par ex. Festugière, *La révélation* IV 131s.

<sup>57</sup> *Contra* Di Stefano 49s. qui voit là une expérience transcendant la pensée.

<sup>58</sup> Fr. 17.

<sup>59</sup> Fr. 19.

εἰ δέ τις πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται κᾶπειτα τρυφῶν οἷοιτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ παντὸς ἀμαρτάνει. τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν.

Numénius décrit l'attitude inverse de celle à laquelle il vient d'exhorter et l'échec qui s'ensuit. En dénonçant plus précisément qui s'imaginerait (φαντάζεται) au milieu des plaisirs (τρυφῶν) et s'accrochant avec eux au sensible (πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν), rencontrer le Bien qui « volerait (vers lui) » (ἐφιπτάμενον), il précise l'erreur du commun qui confond les plaisirs et biens physiques avec le Bien en soi.<sup>60</sup> La phrase pourrait servir à confirmer *a contrario* la justesse de ce qui vient d'être dit. Mais l'image du vol du Bien qu'elle contient est l'indice d'un sens plus profond. A.-J. Festugière propose de remplacer le participe ἐφιπτάμενον par ἐφιστάμενον et de comprendre plus sobrement que le Bien « se présenterait » au dilettante évoqué.<sup>61</sup> Mais si l'on traduit la lettre du texte transmis, ce participe contribue doublement à la description de l'erreur décrite dans le style imagé caractéristique de Numénius. D'une part, il représente l'ignorant en train de s'imaginer le Bien comme descendant de son séjour céleste pour le rencontrer;<sup>62</sup> or ce serait plutôt à lui de faire l'ascension et de s'assimiler au Bien en s'envolant, lui, loin du sensible (si l'on nous permet cette métaphore empruntée au *Phèdre* qu'inspire Numénius). D'autre part, ce participe indique que Numénius dénonce aussi l'idée que le Bien constitue le sommet du sensible atteint dans le comble des plaisirs – d'où l'image selon laquelle il volerait au-dessus du sensible avec lequel il serait en contact, comme l'indique ici encore le préverbe ἐπι-. Or cette erreur est certes propre à qui s'en tient à une définition vulgaire du Bien, mais elle peut malencontreusement aussi résulter de l'expérience qui a précédé : le chercheur devait se dépouiller du sensible pour parvenir à la plus grande solitude ; il aura pu alors s'imaginer que le Bien était au sommet de ce sensible, voire de l'οὐσία, s'il a interprété celle-ci au sens de « matière » comme le font les stoïciens dont la terminologie lui est familière. Voilà pourquoi il lui faut un plus long détour, qui va préciser ce qu'est véritablement cette οὐσία, c'est-à-dire l'être qui la fonde et au sommet duquel se situe réellement le Bien.

<sup>60</sup> Cf. fr. 14 et 19.

<sup>61</sup> Festugière, *La révélation* IV 130 n. 1.

<sup>62</sup> À l'instar par exemple d'une divinité dans une expérience théurgique.

Pour parvenir à pareille connaissance, Numénius propose une deuxième voie qui n'est justement plus imaginative ni intuitive, mais rationnelle et dialectique et passe par l'apprentissage et l'exercice des mathématiques et des sciences qui doivent progressivement et concrètement faire prendre au disciple la distance nécessaire avec le sensible et le conduire, par un effort d'abstraction toujours plus grand, vers l'intelligible et vers l'être, c'est-à-dire vers ce qui est le plus contraire au sensible (cf. fr. 2s.).

Qualifier cette voie de divine (θείας [...] μεθόδου) est signaler qu'elle implique le dégagement du sensible propre aux dieux pour parvenir à l'intelligible pur et sans mélange auquel eux seuls ont accès, ce qui est à premier abord impossible aux hommes se représentant toujours le divin sous l'apparence sensible.<sup>63</sup> Or, comme le suggère aussi l'adjectif θείας, la deuxième méthode est justement ce qui va permettre à l'homme de se rendre divin à son tour. Les sciences, plus précisément les mathématiques, à l'apprentissage desquelles cette méthode invite, sont la voie platonicienne par excellence pour réaliser cette abstraction du sensible requise depuis le début du passage et visant à l'intellection du Bien.

Cet apprentissage commence donc par un élan de jeunesse vers les μαθήματα qui peut rappeler celui du Plutarque pythagorisant vers les mathématiques (*De E* 387 F). Mais pareil élan est surtout conforme à l'enseignement de Platon qui réserve effectivement cette étude pour la jeunesse avant le passage à la dialectique.<sup>64</sup> Pas davantage que l'évocation des nombres qui suit, cette mention d'une ardeur juvénile ne doit conduire à une traduction trop rapide de μαθήματα par « mathématiques » : la reprise de ce terme au singulier μάθημα, ensuite, invite à lui laisser son sens général d'« apprentissages », d'« études » et de « sciences (qui en résultent) » et dont les mathématiques font justement partie. Numénius profite habilement de l'ambiguïté sémantique et de la possible syllepse. On pourrait certes remarquer que ce μάθημα lui-même rappelle le μέγιστον μάθημα de la *République* qui s'avère n'être autre que la science des nombres. Mais, chez Platon, celui-ci joue le rôle de *propédeutique* à la science de l'être (*République* VII 521 d 3s. ; 525 c 2-6). Il n'est pas la science. Numénius joue donc véritablement sur l'ambiguïté. Μαθήματα renvoie vraisemblablement à toutes les sciences

<sup>63</sup> Cf. Alcinoos, *Didask.* 10 p. 164, 15s. H. (p. 22 W. - L.). En *Didask.* 10 p. 164, 11-15 H. (p. 22 W. - L.), Alcinoos dit exactement ce que Numénius a mis en œuvre sans l'explicitier, à savoir que la méthode humaine, elle, consiste à se représenter l'intelligible en recourant à l'imagination qui fait usage du sensible.

<sup>64</sup> Sur les âges requis pour chaque type d'études, cf. *République* VII 537 a 4 - 537 d 8 et le commentaire par exemple de Festugière, *Contemplation* 179s.

décrites dans la *République*<sup>65</sup> 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. Numénius paraphrase Platon. Alcinoos fait de même lorsqu'il considère l'arithmétique comme la science qui délivre des erreurs du sensible et donne à connaître l'être sur la voie duquel elle fait monter.<sup>66</sup>

Dans la *République*, l'étape suivante consiste à passer de la contemplation de l'être réel à la forme du Bien comme terme de l'intelligible, grâce cette fois à la dialectique qui, contrairement aux mathématiques pose un principe anhypothétique.<sup>67</sup> Numénius réalise cette étape dans son dialogue.

3 Brève comparaison entre l'expérience proposée par Numénius au fragment 2 et par Plotin, Enn. VI 9 [9].

L'analyse du fragment a permis d'essaimer des éléments de comparaison entre le propos de Numénius et celui de Plotin pour évaluer la possible influence du premier sur le second. Il est temps de les rassembler et, en se concentrant sur le seul *Traité 9* des *Ennéades* (VI 9) qui décrit l'expérience mystique dans les termes les plus proches de ceux de Numénius, de montrer comment Plotin conduit en réalité sur une voie distincte de la sienne, parce que non seulement sa doctrine, mais aussi son but, sont différents. Il sera ensuite possible de revenir sur la notion même d'expérience mystique et de résumer là aussi la différence entre celle-ci et le parcours proposé par Numénius au début du fragment.

Le *Traité 9* des *Ennéades* (VI 9), avons-nous vu, comporte un grand nombre de parallèles avec le texte de Numénius et même si la tradition platonicienne pouvait suffire à fournir ces thèmes et images, la lecture de Numénius a de toute évidence influencé Plotin.<sup>68</sup> Dans sa description du cheminement vers l'expérience mystique, ce dernier en appelle à un isolement et éloignement du sensible qu'il exprime en termes semblables à ceux de son prédécesseur.<sup>69</sup> Il évoque les hommes préparés à la réaliser (*παρεσκευασμένοις*)<sup>70</sup> d'une manière qui rappelle la mention de ceux

<sup>65</sup> VII 526 a 1 - 531 c 8.

<sup>66</sup> Didask. 7 p. 161, 6-15 ; 162, 1-3 H. (p. 16s.18 W. - L.).

<sup>67</sup> VII 532 a 1 - 533 c 5.

<sup>68</sup> Sur ce point, nous rejoignons entièrement la conclusion de Meijer 160-162.

<sup>69</sup> Enn. VI 9 [9] 4, 33-35 ; 7, 16s. ; 11, 49s.

<sup>70</sup> Enn. VI 9 [9] 4, 26



disposés à recevoir l'intellect au fragment 12 (συντεταγμένοις). Il recourt lui aussi au postulat de la connaissance rendue possible par la seule assimilation à son objet,<sup>71</sup> laquelle rend à son tour possible un contact dans et par cette ressemblance.<sup>72</sup> Nous l'avons vu utiliser l'image de la splendeur (ἀγλαΐα)<sup>73</sup> pour décrire le séjour de l'au-delà où se situe l'intelligible, qualifier de μόνος à la fois l'âme qui rencontre l'Un (par le biais de l'intellect) et ce premier principe lui-même vers lequel elle tend.<sup>74</sup> Sa représentation de l'union à l'Un comme une forme de repos en l'aimé,<sup>75</sup> tout empreinte qu'elle soit du discours du *Banquet*, fait écho à la description du séjour du Bien comme un lieu de paix et du Bien lui-même comme le paisible et l'« être » en repos par excellence ; il n'est jusqu'à la formule platonicienne ἐπέκεινα οὐσίας<sup>76</sup> qui ne trouve son exégèse ici.

Malgré ces parallèles, le *Traité* 9 (VI 9) des *Ennéades* dispense toutefois un message différent de celui de Numénius. Commençons par le dernier élément signalé : Plotin donne une tout autre interprétation de l'énigme laissée par Platon. Pour lui, interprète cette fois *aussi* du *Parménide*,<sup>77</sup> la formule renvoie à un principe réellement au-delà de l'être dont il ne partage pas l'essence. L'élément fondamental au propos de Numénius, la définition du Bien comme sommet de l'être, est donc récusé et Plotin emploie peut-être même ici la formule pour marquer sa différence. L'expérience à laquelle il conduit est elle aussi profondément distincte. Certes, son traité comporte également deux étapes, l'une décrivant directement l'expérience visée, l'autre, à partir du paragraphe cinq, revenant de manière didactique sur la définition des concepts en jeu pour permettre au lecteur une saisie plus précise du propos : on pourrait croire retrouver les étapes intuitive puis dialectique du fragment numénien.

<sup>71</sup> Enn. VI 9 [9] 11, 31s.

<sup>72</sup> Enn. VI 9 [9] 4, 27.

<sup>73</sup> Enn. VI 9 [9] 4, 18

<sup>74</sup> Enn. VI 9 [9] 4, 22s. ; 9, 52s. ; 11, 40.52.

<sup>75</sup> Enn. VI 9 [9] 4, 19.

<sup>76</sup> Enn. VI 9 [9] 11, 42.

<sup>77</sup> J. Whittaker (« ΕΠΕΚΕΙΝΑ ... ») a montré comment l'interprétation qui fait renvoyer la formule ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de la *République* à un principe distinct de l'être et supérieur à lui relevait d'une interprétation des deux premières hypothèses du *Parménide*, suggérant ainsi que Numénius n'a pas mis en rapport les deux dialogues (*contra* O'Meara, qui se fonde toutefois sur une autre comparaison, celle entre la représentation du premier dieu comme ne sortant pas de soi chez Numénius et Plotin). Si toutefois cette interprétation a existé en son temps (J. Whittaker montre qu'elle a justement existé avant Plotin), Numénius a pu soit l'ignorer soit vouloir s'y opposer. Sur ce sujet, Jourdan, « Numénius et le *Parménide*... ».

Mais le but est différent.<sup>78</sup> Sans retenir les détails,<sup>79</sup> disons simplement que Numénius vise une connaissance, Plotin une union.<sup>80</sup> Plotin invite à un retrait à l'intérieur de soi,<sup>81</sup> tandis que l'expérience de Numénius ressemble davantage à une projection plus proche de la mystique par extraversion de l'hermétisme.<sup>82</sup> Ce retrait intérieur permet chez Plotin la fusion recherchée de l'âme avec le principe originel<sup>83</sup> au point que les deux ne font plus qu'un dans une expérience où le soi s'intensifie en l'autre.<sup>84</sup> La formule « fuir seul vers le seul »,<sup>85</sup> comprise dans cette perspective, acquiert alors une dimension tout autre que celle suggérée par sa ressemblance avec le propos de Numénius : cette fuite vers le premier principe, passée elle aussi par une assimilation préliminaire indiquée par la duplication de l'adjectif *μόνος*, est d'abord une tension ou ascension (la préposition *πρός* est essentielle ici) vers le devenir « seul » qui doit culminer dans l'identification à celui-ci. Plotin reprend l'image de la fuite au *Théétète*,<sup>86</sup> où Socrate explique que le domaine des dieux est le seul où le mal n'existe absolument pas et vers lequel il faut donc fuir pour vivre dans le Bien absolu. Fuir vers le seul, c'est donc aspirer à devenir le Bien, à devenir dieu. Numénius invite quant à lui à rencontrer le Bien pour pouvoir le connaître et par suite savoir le recevoir et vivre en lui (il s'agit de parvenir à un lieu), en l'occurrence, comme l'explique le fragment 19, par la pensée. Plotin se sera assurément inspiré de Numénius. Peut-être aura-t-il repris (inconsciemment ou non) ses formules, comme le suggèrent E. A. Dodds et P. A. Meijer – sans doute plus simplement se sera-t-il nourri de sa lecture, comme en informe Porphyre.<sup>87</sup> Mais ses réminiscences dues à sa formation et nées de ses

<sup>78</sup> Sur cette différence, nous rejoignons la conclusion générale de Peterson 38-40, mais non le détail de sa comparaison, trop méprisante à l'égard de Numénius dont le projet n'est pas analysé.

<sup>79</sup> Outre le fait que sa doctrine est différente de celle de Numénius, Plotin évoque par exemple une préparation éthique en plus de l'exercice didactique à laquelle Numénius ne fait pas allusion – ce qui est essentiellement dû à la concision du propos. Il recourt par ailleurs aux images du *Banquet* et du *Phèdre* absentes ici. Sur l'Enn. VI 9 [9], cf. essentiellement Meijer ; Hadot, Plotin.

<sup>80</sup> *Contra Di Stefano* 49s.63 qui rapproche sans doute trop les expériences numéniennes et plotiniennes et parle d'union mystique chez Numénius.

<sup>81</sup> Enn. VI 9 [9] 7, 17s.

<sup>82</sup> Cf. CH XI 20 déjà évoqué, voir la note 10 avec bibliographie.

<sup>83</sup> Enn. VI 9 [9] 7, 20s. ; 11, 15.

<sup>84</sup> Enn. VI 9 [9] 11, 23s.39-41.

<sup>85</sup> Enn. VI 9 [9] 11, 50s.

<sup>86</sup> 176 a 8 - b 6.

<sup>87</sup> *Vita Plotini* 14, 10-15.

débats avec les pensées qui l'ont précédé et ont ainsi contribué à l'élaboration de la sienne voient leur sens et parfois aussi leur lettre transformés au service d'un propos nouveau. C'est à juste titre que Jean Trouillard disait que sa doctrine, comme toute grande doctrine, « transsubstantie (toujours) les matériaux qu'elle emprunte à son milieu ». <sup>88</sup> Avec l'image de la fuite prise au *Théétète*, Plotin parachève même l'expérience numénienne d'assimilation au dieu <sup>89</sup> en la reconduisant à son origine platonicienne que le médioplatonisme a fini par considérer comme pythagoricienne.

## Conclusion

La démonstration de ces différences permet de conclure aisément sur les rapports entre l'expérience décrite par Numénius et une expérience mystique proprement dite, dont Plotin donne l'exemple le plus achevé dans la philosophie antique. <sup>90</sup> L'expérience proposée par Numénius dans la première moitié du fragment a ceci en commun avec une expérience mystique : une purification préliminaire consistant en une prise de distance à l'égard du sensible et en un effort d'isolement s'achevant dans la solitude ; une rencontre du premier principe servie par une assimilation progressive à celui-ci et sa vision proprement dite, équivalente à la connaissance de ce qu'il est ; le silence et la béatitude qui entourent cette vision et reflètent l'état du principe observé. Ce qu'il manque toutefois à l'expérience que propose Numénius est l'étape de l'union à ce principe culminant dans une fusion où l'âme (ou l'intellect) ne se distingue plus de lui. Mais, plutôt que de considérer qu'il s'agit là d'un manque, remarquons plus simplement que tel n'est pas le but de Numénius, du moins ici. Ce à quoi il veut conduire, dans le *Περὶ τὰ γαθοῦ*, est une connaissance du premier principe qu'est le Bien. Or la connaissance implique nécessairement la dualité entre son sujet et son objet ; à ce prix seul est possible le discours définitionnel – le mystique de Plotin, lui, est « condamné » au silence, son expérience est indicible, il n'en aura plus

<sup>88</sup> *La purification 2.*

<sup>89</sup> La formule *ὁμοίωσις θεῷ* apparaît pour la première fois dans ces pages du *Théétète* 176 a 9 - b 2 (où elle est justement synonyme d'une *φύγη* vers le divin, conçue là comme un devenir juste et pieux en faisant usage de la *φρόνησις*). Sur l'assimilation au dieu supérieur chez Plotin et sur l'éventuelle influence de Numénius dans le recours à cette notion, cf. par ex. Meijer 329-333. Sur l'utilisation de cette formule chez Plotin, cf. Merki 17-25.

<sup>90</sup> Cf. Hadot, « L'union ... » et « Structure ... » 666-672.

qu'une « image ». <sup>91</sup> Numénius part au contraire des images avant de faire prendre à son interlocuteur le plus long détour de la dialectique qui lui fournira concepts et explications. Comme il aurait par ailleurs soutenu l'union et l'identité de l'âme avec ses principes, <sup>92</sup> il n'est pas impossible qu'il ait conclu à leur fusion au terme de ce parcours. Cela serait lui faire excellemment préparer la voie à Plotin. <sup>93</sup> Mais lui prêter une telle conclusion revient surtout à le lire à partir de Plotin. Mieux vaut donc laisser à ce dernier l'apanage de l'expérience mystique proprement dite.

<sup>91</sup> Enn. VI 9 [9], 10, 11 - 11, 7.

<sup>92</sup> Cf. fr. 41s. – Mais ce peut être l'interprétation néoplatonicienne qui lui prête pareil enseignement.

<sup>93</sup> Cf. Meijer 328s.

## Bibliographie

### 1 Éditions, traductions, commentaires

#### Alcinoos

##### *Didaskalikos*

Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis. Paris <sup>2</sup>2002 (<sup>1</sup>1990).

#### Numénius

Numénius, fragments. Texte établi et traduit par É. des Places. Paris <sup>2</sup>2003 (<sup>1</sup>1973).

The Fragments of Numenius. Text, translation and commentary by R. D. Petty. Westbury 2012. (Platonic texts and translations 7).

#### Platon

##### *Opera*

Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. I-V Oxford 1899-1907. (réimpr. 1967).

#### Plotin

Plotinus: Ennead V. 1. On the Three Principal Hypostases. A Commentary with translation by M. Atkinson. Oxford 1983.

Plotinus, Enneads VI 6-9. Text and translation by H. A. Armstrong. Cambridge (Mass.) – London 1988.

Plotin, Traité 9 (VI 9). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris 1994.

### 2 Littérature secondaire

Armstrong, A. H. : *The architecture of the Intelligible universe in the philosophy of Plotinus*. Cambridge 1940.

Armstrong, Plotin → Plotin.

Baltes, M. : « Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being ? » In : Joyal, M. (ed.): *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Aldershot 1997. 3-23 [= Hüffmeier, A. - Lakmann, M.-L. - Vorwerk, M. (ed.): *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus von M. Baltes*. Stuttgart – Leipzig 1999. 351-371. (BzA 123)].

Baruzi, J. : *L'intelligence mystique. Textes choisis et présentés par J.-L. Vieillard-Baron*. Paris 1985.

Baudart, A. : « Mysticisme. » *Encyclopédie philosophique universelle* II (1990) 1121s.

- Beierwaltes, W. : « Ἐξαίφνης oder : Die Paradoxie des Augenblicks. » *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966-1967) 271-283.
- Beutler, R. : Compte rendu de E. A. Leemans, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der Fragmenten. *Gnomon* 16 (1940) 111-115.
- Beutler, R. : « Numenius. » *RE Suppl.* VII (1940) 664-678.
- Brisson, L. : *Lectures de Platon*. Paris 2000.
- Burnyeat, M. F. : « Platonism in the Bible : Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity. » In : Salles, R. (ed.) : *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought*. Oxford 2005. 143-169. [= van Kooten, G. H. (ed.) : *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*. Leiden – Boston 2006. 139-168. (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 9)].
- Cumont, F. : « Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin. » *Fondation Eugène Piot* 25 (1921/1922) 77-92.
- Declava Caizzi, F. : « La “Materia scorrevole”. Sulle tracce di un dibattito perduto. » In : Barnes, J. - Mignucci, M. (ed.) : *Matter and metaphysics*. Napoli 1988. 425-470.
- Dillon, J. : *The Middle Platonists*. London <sup>2</sup>1996 (<sup>1</sup>1977).
- Di Stefano, E. : *Triade divina in Numenio di Apamea*. Catania 2010.
- Dodds, E. R. : « Numenius and Ammonius. » In : *Entretiens sur l'antiquité classique V: Les sources de Plotin*. Vandœuvres – Genève 1960. 3-61.
- Edwards, M. J. : « Numenius of Apamea. » In : Gerson, L. P. (ed.) : *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge 115-125.
- Festugière, A. J. : *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris <sup>4</sup>1975 (<sup>1</sup>1936).
- Festugière, A. J. : *La révélation d'Hermès trismégiste*. IV Paris 1954.
- Hadot, P. : « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne. » In : Boss, G. - Seel, G. (ed.) : *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel juin 1985. Avec une introduction de F. Brunner*. Zurich 1987. 3-27.
- Hadot, P. : « Structure et thèmes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin. » *ANRW* II 36, 1 (1987) 624-676.
- Herrán, C. M. : « El conocimiento místico, según Numenio de Apamea. » *Cuadernos de Filosofía* 19 (1973) 23-37.
- Jourdan, F. : « *Sur le Bien* de Numénius. *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral de Platon comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits. » *Chóra* 15-16 (2017-2018) 139-165.
- Jourdan, F. : « Numénius et le *Parménide* de Platon. » (à paraître).
- Kenney, J. P. : *Mystical monotheism*. Hanover – London 1991.
- Krämer, H. J. : *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam [1964] <sup>2</sup>1967.
- Lalande, A. : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris <sup>17</sup>1993 (<sup>1</sup>1926).
- Meijer, P. A. : *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI 9)*. Amsterdam 1992.
- Merki, H. : Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg (Schweiz) 1952. (Paradosis 7).
- O'Meara, D. : « Being in Numenius and Plotinus. Some Points of comparison. » *Phronesis* 21 (1976) 120-129.

- Opsomer, J. : « Demiurges in Early Imperial Platonism. » In : Hirsch-Luipoldt, R. (ed.) : *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin – New York 2005. 51-99. (RGVV 54).
- Peterson, E. : « Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΠΙΡΟΣ ΜΟΝΟΝ-Formel bei Plotin. » *Philologus* 88 (1933) 30-41.
- Petty → Numénius.
- Riedweg, C. : *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin – New York 1987. (Untersuchung zur antiken Literatur und Geschichte 26).
- Saffrey, H. D. : « Les extraits du Περὶ τὰ ἁγία de Numénius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée. » *Studia Patristica* 13 (1975) 46-51.
- Saffrey, H. D. : « Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée. » In : *Forma futuri*. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino. Torino 1975. 145-153.
- Strutwolf, H. : *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*. Göttingen 1999. (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 72).
- Trouillard, J. : *La purification plotinienne*. Paris 2011 (<sup>1</sup>1955).
- Trouillard, J. : *Raison et mystique. Édition établie par M. Goy, avec une préface de J.-M. Narbonne*. Paris 2014.
- Van den Kerchove, A. : « La mystique dans les écrits hermétiques. » In : Seng, H. - Soares Santoprete - L. G., Tommasi, C. O. (ed.) : *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Heidelberg 2016. 37-63. (Bibliotheca Chaldaica 6).
- Whittaker, J. : « ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ. » *VChr* 23 (1969) 91-104.
- Whittaker, J. : « ΑΡΗΘΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ. » In : Blume, H.-D. - Mann, F. (ed.) : *Platonismus und Christentum*. Münster 1983. 301-306. (JbAC Ergänzungsband 10).
- Whittaker - Louis → Alcinoos.