



HAL
open science

“ Numénius a-t-il commenté le Parménide ? Troisième partie : Retour sur les sources de “l’exposé commun” (Numénius, le Commentaire anonyme au Parménide, l’Apocalypse de Zostrien et Marius Victorinus) ”, *Revue de philosophie ancienne*, 2019, 2, n° 38, 2, p. 209-280.

Fabienne Jourdan

► To cite this version:

Fabienne Jourdan. “ Numénius a-t-il commenté le Parménide ? Troisième partie : Retour sur les sources de “l’exposé commun” (Numénius, le Commentaire anonyme au Parménide, l’Apocalypse de Zostrien et Marius Victorinus) ”, *Revue de philosophie ancienne*, 2019, 2, n° 38, 2, p. 209-280.. *Revue de philosophie ancienne*, 2019. hal-02426869

HAL Id: hal-02426869

<https://hal.science/hal-02426869v1>

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.

NUMÉNIUS A-T-IL COMMENTÉ LE *PARMÉNIDE* ?

DEUXIÈME PARTIE : NUMÉNIUS ET LE *COMMENTAIRE ANONYME AU PARMÉNIDE**

RÉSUMÉ

Si Numénius, en platonicien de son temps, a utilisé le *Timée* et la *République* à la fois pour élaborer et étayer sa pensée métaphysique et cosmologique, il est devenu coutume de penser qu'il a également eu recours au *Parménide* dans sa description du premier principe, qu'il peut paraître tentant d'identifier chez lui à l'Un. L'examen attentif de son œuvre ne fournit cependant que peu d'indices en ce sens et convainc même qu'elle ne permet pas une telle interprétation. Malgré ces conclusions, l'hypothèse persiste pour des raisons qui tiennent principalement à l'histoire de la philosophie et aux recherches qu'elle suscite. Elle est en effet souvent reprise pour trois raisons, présentées comme corollaires : le statut propre à Numénius de platonicien pythagorisant, prédécesseur de Plotin ; les affinités réelles entre sa pensée et celle du *Commentaire anonyme au Parménide* ; les parallèles également entrevus entre ses formules et celles de la source supposée commune au *Zostrien* et au *Contre Arius* de Marius Victorinus, source présentée comme fort proche du *Commentaire anonyme*. Autrement dit, sont invoquées trois raisons nées moins de l'étude de l'œuvre de Numénius elle-même que de la recherche des sources d'autres textes en mal d'auteur et d'origines bien définies, recherche se fondant en partie sur les liens entre cette œuvre et ses prétendus « pairs » en pythagorisme.

* Je remercie Michael Chase pour ses relectures attentives, assorties de nombreuses remarques qui m'ont permis de préciser ma pensée. Les interprétations adoptées et les erreurs associées sont les miennes.

La première partie de l'étude a montré que, d'après l'œuvre parvenue, il est fort peu probable que Numénius ait commenté le *Parménide* ou du moins qu'il ait envisagé une correspondance entre son premier dieu, identifié au Bien, et l'Un de la première hypothèse, voire celui de la seconde. Les recherches sur le *Commentaire anonyme au Parménide* ont toutefois suscité l'hypothèse que ce commentaire lui reviendrait malgré tout. La deuxième partie de cette étude se propose de résoudre la question par une confrontation directe et détaillée des textes. L'examen des convergences et des divergences fondamentales fait apparaître que Numénius ne peut vraisemblablement être l'auteur du *Commentaire anonyme*. Ce dernier aura néanmoins trouvé en germe chez Numénius une part des notions essentielles à sa définition du premier principe – dont celle des différents aspects de l'être – qu'il aura ensuite développées pour résoudre les difficultés posées par la deuxième partie du *Parménide* à un lecteur néoplatonicien. L'examen semble permettre de confirmer l'attribution du *Commentaire anonyme* à Porphyre, grand lecteur de Numénius ; il invite du moins à aborder de manière renouvelée la question de l'antériorité des *Oracles chaldaïques* ou de Numénius. Il suscite enfin la découverte de parallèles entre le « Plotin arabe » et Numénius concernant la définition du premier principe et de l'Intellect, leur relation à l'être et aux formes. Ces traces d'une nouvelle appropriation des intuitions numéniennes sont à leur tour riches d'une double conséquence : elles semblent non seulement étayer l'attribution manuscrite à Porphyre de la source du texte arabe intitulé *Théologie d'Aristote*, mais aussi, de nouveau et par cette autre voie, l'attribution à ce même Porphyre du *Commentaire anonyme* avec lequel ce texte présente également des parallèles.

ABSTRACT

If, as a Platonist of his time, Numenius used the *Timaeus* and the *Politeia* both to elaborate and support his thoughts on Metaphysics and Cosmology, it is now usual to think that he also used the *Parmenides* in his description of the first principle and it could be tempting to believe that by doing so he identified this first principle with the One. However, on close examination, his work gives but few clues to bear out such a possibility. In spite of these conclusions, the hypothesis subsists for reasons that depend essentially on the History of Philosophy and on the researches it produces. It is indeed often taken up again for three reasons, presented as corollaries : the status of Numenius himself as a

Pythagorean Platonist, a predecessor of Plotinus ; the real affinities between his thought and the doctrine of *The Anonymous Commentary on the Parmenides* ; the parallels also seen between his phrases and those from the supposedly common source to the *Zostrianus* and the *Against Arius* by Marius Victorinus, a source presented as very close to the *Anonymous Commentary*. In other words, the three reasons put forward originate less in the study of Numenius' work itself than in the research on the sources of other texts whose authors and origins are not well defined, a research based partly on the links of this work with its supposed « peers » in Pythagoreanism.

The first part of this study has shown that, according to the transmitted work, it is very unlikely that Numenius commented on the *Parmenides* or at least that he envisaged a correspondence between his first god, identified with the Good, and the One of the first hypothesis, or even between him and the One of the second hypothesis. Researches on *The Anonymous Commentary on the Parmenides*, however, gave rise to the hypothesis that Numenius could be the author of this commentary after all. The second part of this study aims at settling the argument by a direct and detailed confrontation between the texts. The examination of the similarities and fundamental dissimilarities show that in all likelihood Numenius cannot be the author of the *The Anonymous Commentary*. The latter will however have found in Numenius, in embryo, some of the notions essential to his definition of the first principle (among which the definition of the different aspects of Being) – notions that he will have then developed to solve the difficulties a Neoplatonist reader would have been faced with in the second part of the *Parmenides*. This examination seems to confirm that Porphyry, a knowledgeable reader of Numenius, might be the author of *The Anonymous Commentary* ; it invites at least to tackle in a renewed manner the question of the anteriority of the *Chaldean Oracles* or of Numenius. This context eventually leads to the discovery of some parallels between the « Arabic Plotinus » and Numenius concerning the definition of the first principle and of the Intellect, their relation to Being and to the Forms. These traces of a new appropriation of Numenius' intuitions imply in their turn a double consequence : they seem to support not only the attribution to Porphyry, made by the manuscript source itself, of the Arabic text entitled *Aristotle's Theology*, but also the attribution to the same Porphyry of *The Anonymous Commentary*, with which this text offers parallels.

La première partie de cette étude (*Revue de Philosophie ancienne*, 37-1) a montré que, d'après l'œuvre parvenue, il est fort peu probable que Numénios ait commenté le *Parménide* ou du moins ait envisagé une correspondance entre son premier dieu, identifié au Bien, et l'Un de la première hypothèse, voire celui de la seconde. Il est même vraisemblable qu'il ait estimé s'inscrire dans la continuité de Platon qui fait conclure Parménide au caractère aporétique du premier Un. Il se serait ainsi vu justifié dans son refus d'identifier son premier principe à cet Un. S'il associe le Bien et l'Un, ce n'est que de manière exégétique (fr. 19 / 27 F), au moment d'interpréter la leçon orale de Platon *Sur le Bien*. Dans ce cadre, *év* prend le sens de *μόνος* et sert à désigner l'unicité et la séparation du premier principe.

Cette analyse de l'œuvre transmise de Numénios et sa comparaison au *Parménide* auraient pu suffire à conclure sur le sujet, si l'hypothèse que Numénios aurait malgré tout interprété le dialogue de Platon n'était pas de nouveau suscitée par la lecture du commentaire au *Parménide* parvenu de manière anonyme. La deuxième étape de la recherche sur la relation de Numénios au *Parménide* consiste donc à examiner les parallèles, soit déjà perçus, soit encore à montrer, entre ce commentaire et les éléments connus de la doctrine de Numénios en vue d'évaluer s'ils valident l'hypothèse que Numénios l'a interprété, voire si, comme l'estime Gerald Bechtle (suivi notamment par Kevin Corrigan et John Turner), le commentaire anonyme pourrait être attribué à Numénios lui-même ou à l'un de ses disciples.

Un mot sur ce texte que, de manière abrégée et consensuelle, nous nommerons *Commentaire anonyme*. Il est parvenu lui aussi de manière fragmentaire, mais directe¹ : quelques folios palimpsestes en ont été

¹ Voir B. Peyron, « Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 1, 1873, p. 53-71 ; W. Kroll, « Ein neuplatonischer Parmenides-kommentar in einem Turiner Palimpsest », *Rheinisches Museum*, 47, 1892, p. 599-627 ; la présentation succincte du texte par P. Hadot, « Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », *Revue des*

trouvés en 1873 par Bernardino Peyron dans un évangélaire de Bobbio à Turin ; son déchiffrement fut achevé en 1878 par Wilhelm Studemund et l'on en doit l'édition à Wilhelm Kroll en 1892 – édition d'autant plus précieuse que le manuscrit a disparu dans l'incendie de la bibliothèque de Turin en 1904. Dans le second volume de *Porphyre et Victorinus* (1968), Pierre Hadot en a donné une nouvelle édition qui a relancé la recherche. Outre cette édition et sa précieuse traduction, on utilise aujourd'hui celle, affinée, d'Alessandro Linguiti (1995). Nous disposons ainsi de quatorze pages comportant six fragments d'un commentaire au *Parménide*² et traitant des deux premières hypothèses de

Études Grecques, 74, 1961, p. 410-438, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, [1999] 2010², p. 281-282 et *Porphyre et Victorinus*, II, Paris, Études augustiniennes, 1968, p. 61-63 ; celle, détaillée, de A. Linguiti, dans *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte III : *Commentari*, Firenze, Leo S. Olschki, 1995, p. 63-73 et, après lui, M. Chase, « Commentaires à Platon et Aristote », dans l'article « Porphyre », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* V b, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 1358-1359 avec bibliographie. Voir aussi M. Baltes, « Anonymos “In Platonis Parmenidem commentarium” (Cod. Taur. F VI 1) : Anmerkungen zum Text », dans M. Baltes, *ΕΠΙΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zur Antiken Philosophie und Homerischen Dichtung*, édité par M. L. Lakmann, München, Sauer, [1987] 2005, p. 101-110.

² Du moins selon l'hypothèse de lecture générale, *contra* P.F. Beatrice (« So spoke the gods. Oracles and philosophy in the so-called *Anonymous Commentary on the Parmenides* », dans H. Seng, G.S. Gasparro (hrsg.), *Theologische Orakel in der Spätantike*, Heidelberg, Winter Verlag, 2016, p. 124-134) qui voit dans ce texte une partie de l'ouvrage de Porphyre *Sur la philosophie tirée des* (ou, selon sa traduction, *en accord avec les*) *Oracles*. Nous n'en trons pas ici dans ce débat et adoptons l'interprétation usuelle. – Concernant les renvois au *Commentaire anonyme*, nous utilisons l'abréviation *In Parm.* pour le texte en lui-même et suivons quant au reste l'usage adopté par P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*, II, *op. cit.*, p. 61 et « Fragments d'un Commentaire... », art. cit., p. 306, n. 4) et par A. Linguiti (*Corpus dei papiri filosofici, op. cit.*) : les chiffres romains désignent les folios dans l'ordre que leur a donné

la seconde partie. Nous ne résumerons pas ici leur contenu³. Nous nous concentrerons d'abord sur les convergences doctrinales entre ce texte et l'œuvre parvenue de Numénius, puis sur leurs divergences ou plutôt sur la divergence fondamentale qui invite selon nous à la plus grande réserve dans le désir d'attribuer le *Commentaire anonyme* à Numénius ou du moins au Numénius qui nous est parvenu. Cette démarche nous permettra de préciser les éléments doctrinaux que l'auteur du *Commentaire anonyme* aura pu trouver en germe chez Numénius avant de les développer pour résoudre les difficultés posées par la deuxième partie du *Parménide* à un lecteur selon nous néoplatonicien. En conclusion de cette étude, nous ferons apparaître des parallèles jamais encore relevés entre certaines conceptions du « Plotin arabe », dont une partie est connue sous le nom de *Théologie d'Aristote*, et de Numénius : leur découverte permettra de revenir sur le débat relatif à l'autorité porphyrienne non seulement de ce texte⁴, mais du *Commentaire anonyme* qui comporte également des parallèles avec lui.

W. Kroll (« Ein neuplatonischer Parmenides-kommentar », art. cit.) ; ceux-ci sont préservés aux folios 64 et 67 puis 90-94 de l'évangélaire de Bobbio (Bibliothèque de Turin, mss. F VI 1, VI^e s.) auxquels nous renvoyons chaque fois juste après le chiffre romain ; les chiffres arabes qui suivent désignent quant à eux les numéros des lignes de ces folios. Nous n'utilisons en revanche pas la référence aux six « fragments » que P. Hadot a délimités dans ce commentaire en rassemblant les différentes pages de manière thématique, mais en suivant toujours l'ordre des folios adopté par W. Kroll (fr. 1 = I-II ; fr. 2 = III-VI ; fr. 3 = VII-VIII ; fr. 4 = IX-X ; fr. 5 = XI-XII ; fr. 6 = XIII-XIV).

³ Voir notamment P. Hadot, « Fragments d'un Commentaire de Porphyre... », art. cit., p. 282-285 ; *Porphyre et Victorinus*, I, op. cit., p. 113-139 ; A. Linguisti, *Corpus dei papiri filosofici*, op. cit., p. 73-78 ; G. Bechtel, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Bern, Paul Haupt, 1999, p. 119-180 ; M. Chase, « Commentaires à Platon et Aristote », art. cit., p. 1359-1361.

⁴ Le débat sur l'attribution à Porphyre est abordé à la fin de cet article (II C). Voir la bibliographie donnée à cet endroit.

I. Les convergences

Si la confrontation directe de l'œuvre parvenue de Numénius avec le *Parménide* de Platon peut sembler invalider l'hypothèse d'une interprétation numénienne de la seconde partie de ce dialogue, le *Commentaire anonyme*, en revanche, propose une exégèse qui, par certains aspects, laisse penser que Numénius n'y est pas étranger. P. Hadot⁵ relevait deux points communs avec l'enseignement de celui-ci : l'affirmation que l'être pur, c'est-à-dire l'Un de la première hypothèse, est la forme de l'être dérivé (τὸ ὄν) (XII fol. 93v 32-32) : elle rappelle la description du premier dieu comme Forme du Bien ou plus exactement du Bon (fr. 20 / 28 F) ; la théorie des deux intellects (XIV fol. 90r 10-35), accompagnée de l'affirmation que l'Un lui-même est connaissance absolue, ce qui rappellerait le premier intellect en repos de Numénius. Signalant également ces deux points, G. Bechtle⁶ souligne quant à lui l'identification commune du premier principe à l'être véritable (ou « véritablement étant », selon la traduction, dans ce cadre nécessaire, d'ὄν), que P. Hadot estimait certes caractéristique de Numénius, mais surtout du médioplatonisme en général⁷. Nous allons quant à nous tenter de montrer que c'est assurément sur ce dernier point que Numénius et l'auteur du *Commentaire anonyme* sont le plus proches, cependant moins en raison de cette simple identification que de son expression détaillée qui implique un double niveau de l'être représenté par les deux premiers principes. Notre but étant toutefois d'explicitier l'ensemble des réelles affinités entre les deux textes (concernant Numénius, nous nous en tiendrons au Περί τῶν ἀγαθῶν), cette démonstration sera réalisée en temps et lieu au cours de la

⁵ « Fragments d'un Commentaire de Porphyre... », art. cit., p. 289 (voir plus généralement p. 286-289).

⁶ *The Anonymous Commentary...*, op. cit., p. 82 et « The question of being and the dating of the Anonymous *Parmenides* Commentary », *Ancient Philosophy*, 20, 2000, p. 398-400.

⁷ Il renvoie à Plutarque, *Sur l'E de Delphes* 17-18, 391 F-393 B, cité par Eusèbe, *Préparation Évangélique* XI 11, 1.

démarche suivante : nous dégagerons d'abord les affinités entre le Περί τᾶγαθοῦ et le *Commentaire anonyme* jusque-là non ou peu signalées, avant d'aborder les trois qui sont souvent relevées mais assurément plus problématiques. En conclusion de cette première étape de comparaison sera abordé le rapport de chacun des deux auteurs aux *Oracles chaldaïques*.

Disons avant l'analyse que Numénios et l'auteur du *Commentaire anonyme* considèrent tous deux leur premier principe comme un dieu⁸ (identifié à l'Un de la première hypothèse du *Parménide*⁹ dans le *Commentaire anonyme*, au Bien de *République* VI dans le Περί τᾶγαθοῦ¹⁰) – théologisation de la métaphysique qui les rapproche, sans toutefois leur être spécifique.

A) Convergences méthodologiques et doctrinales générales

Une première série de convergences concerne la méthode adoptée pour parvenir au premier principe et la caractérisation de celui-ci. Elles n'ont pas ou guère été notées. Elles constituent néanmoins un fond commun très précis, propice à des affinités doctrinales plus profondes.

1. Voies éminente, aphairétique et « imaginative »

La première affinité entre les deux penseurs réside dans leur choix de la méthode aphairétique, étayée par un recours à la voie éminente et

⁸ Voir par ex. I fol. 91r 4 et X fol. 92v 14.

⁹ Nous parlerons ici de manière concise de la première et de la deuxième hypothèses pour renvoyer à la première et à la deuxième hypothèses de la seconde partie du *Parménide*.

¹⁰ Nous simplifions. Pour une explicitation de la doctrine de Numénios, voir les préliminaires dans la première partie de cette étude (*Revue de philosophie ancienne*, 37-1).

par un appel à l'image, pour atteindre la connaissance du premier principe. Avant de conseiller une démarche intellectuelle toute platonicienne, dans le fragment 2 (11 F)¹¹ du *Πεὶ τὰγαθοῦ*, Numénius propose d'atteindre le Bien d'une double manière : un éloignement progressif du sensible pour atteindre l'intelligible, accompagné d'une expérience imaginative (la vision d'une barque isolée au milieu des flots représentant la matière)¹². Au cours du dialogue, il expérimente aussi le raisonnement *a fortiori* caractéristique de la voie éminente qui consiste à saisir ce qu'est la cause à partir de ce dont elle est la cause (fr. 16 / 24 F).

Ces trois éléments, somme toute classiques, se retrouvent dans le *Commentaire anonyme*.

1a. Méthode aphairétique et voie éminente (*In Parm.* II fol. 91v 4-14)

Méthode aphairétique et voie éminente y sont en effet rapidement conjointes (II fol. 91v) :

Il faut donc tout retrancher et ne rien ajouter : tout retrancher ne consiste pas à tomber dans le néant absolu, mais à s'attacher par la pensée à tout ce qui vient de lui et par lui, tout en jugeant qu'il est la cause, aussi bien de la multitude que de l'être de toutes ces choses, n'étant lui-même ni un, ni multitude, mais supra-substantiel (ὑπερουσιος) par rapport à toutes les choses qui sont par lui. Ainsi il n'est pas seulement au-delà de la notion de multitude, mais au-delà même de la

¹¹ Comme dans la première partie de cette étude, les fragments de Numénius sont cités dans l'édition d'Édouard des Places (Paris, Les Belles Lettres, 1973). Nous indiquons entre parenthèses le numéro correspondant dans notre édition en préparation.

¹² Méthode qui n'est ni la théologie négative ni l'expérience mystique, sur ce point, voir F. Jourdan, « Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin ? Analyse du fragment 2 (des Places) du *Πεὶ τὰγαθοῦ* », dans H. Seng, L.G. Soares Santoprete, C.O. Tommasi (hrsg.), *Hierarchie und Ritual*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2018, p. 195-224.

notion d'Un, car c'est par lui que sont l'Un et la Monade¹³. (trad. P. Hadot très légèrement modifiée)

En invitant à tout retrancher, la première ligne pourrait certes sembler déjà conduire vers la théologie négative développée ensuite et qui est profondément étrangère à Numénius. Les lignes suivantes montrent toutefois que, pas davantage que Numénius, l'auteur ne souhaite faire culminer la méthode aphairetisque dans une forme d'apophatisme, en tout cas pas dans une néantisation du premier principe qui annihilerait son rôle de fondement ultime de l'univers¹⁴.

Deux éléments en convainquent : la précision que le retranchement préconisé ne conduit pas au non-être (οὐκ ἐν τῷ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν) – elle répond à l'exigence d'éviter toute néantisation du premier principe bien mise en évidence par Alain Ler-noud¹⁵ ; l'invitation à s'attacher à tout ce qui vient de ce principe (ἐν

¹³ [...] πάντα / (5) οὐν αἰρεῖν δεῖ καὶ μηδὲν προσθεῖναι, πάντα / δὲ αἰρεῖν οὐκ ἐν τῷ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μη-/δαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἐν δὲ τῷ ἔχθασθαι μὲν καὶ / νοεῖν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν, ἡγεῖ-/σθαι <δὲ> ὅτι αἴτιος μὲν αὐτὸς καὶ τοῦ πλήθους καὶ / (10) τοῦ εἶναι αὐτῶν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἐν οὔτε πλη-/θος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτόν / ὄντων ὥστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω, / ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἐνὸς ἐπινοίας· δι' αὐτόν γὰρ καὶ / τὸ ἐν καὶ μονάς. Dans cet article, le texte du *Commentaire anonyme* reproduit est celui de A. Linguisti (*Corpus dei papiri filosofici*, *op. cit.*) ; voir aussi les remarques de M. Baltes, art. cit., sur le texte) ; nous signalons les passages à la ligne pour faciliter les renvois ; la traduction est celle de P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*, II, *op. cit.*). Nous traduisons nous-même les passages de Numénius cités.

¹⁴ Sur ce point, voir la conclusion de la première partie de cette étude relativement aux caractéristiques d'une interprétation néoplatonicienne du *Parménide*.

¹⁵ « Negative Theology and Radical Conceptual Purification in the Anonymous *Commentary on Plato's Parmenides* », dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, vol. I : *History and Interpretation from Old Academy to later Platonism and Gnosticism*, Atlanta, Brill, 2010, p. 257-274. On notera toutefois que même si, en soi, une théologie négative ne vise pas à conduire au non-être, pareille conception du premier principe

δὲ τῷ ἔχεσθαι μὲν καὶ / νοεῖν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν) pour en faire la cause de la multitude¹⁶ et surtout de l'être de toutes choses (ἡγεῖσθαι <δὲ> ὅτι αἴτιος μὲν αὐτὸς καὶ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ εἶναι αὐτῶν) – elle rappelle la méthode à l'œuvre notamment dans le fragment 16 (24 F) en vue de déterminer exactement ce qu'est le premier principe.

La différence essentielle avec Numénius pourrait paraître résider dans le fait qu'à la fin du passage, l'auteur est conduit à affirmer une transcendance du premier principe qui semble le situer au-delà même de l'être puisqu'elle est exprimée par l'adjectif ὑπερούσιος. Or nous avons vu que Numénius, au contraire, n'interprète pas la formule ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de *République* VI 509 b 9 au sens d'une transcendance « ontologique » du Bien à l'égard de l'être : le Bien « partage la nature de l'οὐσία », il lui est « connaturel » (σύμφυτον, fr. 16 / 24 F). Cette apparente différence entre les deux auteurs doit cependant ici être nuancée en ce que la situation de supériorité (ὑπερ-) du principe à l'égard de l'être (-ούσιος) concerne en réalité l'être spécifique de tous les êtres déterminés qui proviennent ultimement du premier principe (le génitif pluriel πάντων [...] τῶν δι' αὐτὸν ὄντων qui complète ὑπερούσιος, par la précision qu'il comporte, en réduit la portée), et non l'être en général. Les affinités méthodologiques entre les deux auteurs ne s'accompagnent donc pas (encore) ici de divergences doctrinales majeures.

1b. Détachement du sensible (*In Parm.* VI fol. 64r 23-36, cf. fr. 2 / 11 F)

Plus notable est peut-être leur affirmation commune que la seule manière d'atteindre le principe est de ne pas rester attaché à ce qui est

comme une forme de non-être est caractéristique du néoplatonisme, et plus spécifiquement de Porphyre (*Sent.* 26).

¹⁶ La question de la multitude relève ici de la problématique du *Parménide* et de la notion d'Un qui lui appartient.

foncièrement distinct de lui. Au début du fragment 2 (11 F), Numénius invite à s'éloigner de tout ce qui est corporel et à renoncer à l'application des méthodes de compréhension du corporel pour saisir le Bien, puisque, comme le démontre l'exposé qui suit, le Bien est incorporel (intelligible). Le *Commentaire anonyme* propose une voie similaire, bien que son propos soit à la fois plus général au début et plus précis ensuite :

C'est pourquoi, il n'est pas possible à celui qui cherche à atteindre sa notion, de saisir cette notion, tout en restant attaché aux choses qui lui sont étrangères. Si l'on veut l'atteindre, il faut, après avoir abandonné tout et soi-même, s'approcher de lui, en ne pensant rien, sinon qu'il est séparé de toutes les autres choses, et séparé de telle manière que ce ne soit pas comme si par exemple l'on séparait une partie d'un tout en lui réservant l'impassibilité, tandis qu'on laisserait de côté une autre part. Et il n'a rien de commun avec les choses engendrées, mais ces choses sont le néant par rapport à lui, tandis qu'il se remplit lui-même par sa propre unité. † et qu'il sait lui-même, au-dessus de tout, en sorte que, de tout ce qui est, rien n'est en lui¹⁷. (trad. P. Hadot, légèrement modifiée et à valeur « expérimentale » pour la dernière phrase)

Malgré l'affinité ostensible entre les deux prescriptions méthodologiques, deux différences sont à noter entre ce passage et la pensée connue de Numénius : le caractère tranché, affirmé dans la fin du texte

¹⁷ [...]. διὸ οὐδὲ οἷόν τε ἐστὶν τὸν εἰς ἔννοι-/ αν αὐτοῦ [i]όντα ἐχόμενον τῶν ἀλλοτρι-/ (25) ὦν αὐτ[οῦ] ἀντειλήφθαι τῆς ἐννοίας αὐ-/ τοῦ· εἰ δέ, ἀποστάνα δει πάντων καὶ ἐαυτοῦ / πε[λάζειν] αὐτῷ, μηδὲν νοοῦντα ἄρα <ἦ> ὄ-/ σον ἐξηρημένον αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἄλλων, / οὕτως δὲ ἐξηρημένον οὐχ ὡς εἶ τις / (30) <εἰ>ς τὴν ἀπάθειαν ἐξελών τι ἀποθεῖτο ἄλλο / τι. οὐδέ τι κοινὸν ἔχει πρὸς τὰ γινόμε-/να, ἀλλ' ἐστὶν τὸ μηδὲν ταῦτα πρὸς αὐτὸν / πεπληρωκότος αὐτοῦ τῆς αὐτοῦ ἐνάδος / <ἀ>ιδίως καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε ὑπὲρ τὸ πᾶν ὡς καὶ / (35) τοῦ παντὸς ὄντος ἐν αὐτῷ μηδὲν εἶναι (*In Parm.* VI fol. 64r 23-36). <ἀ>ιδίως est une restitution de A. Linguisti. P. Hadot a ῥιδίως [...] et pense que l'on pourrait conjecturer [κα]ἰ ὡς <ιδ>ι[α]ς ἄ<πλ>ό[τητος], dans l'idée d'un parallèle à chercher avec καὶ μονώσεως de IV fol. 94v 10.

cité, de la séparation entre le premier principe et ce qui dépend de lui (Numénius ne parlerait pas de néant des autres choses par rapport au premier principe puisqu'elles ont part au Bien et à l'être qu'il est, sans compter qu'il est *semence* de toutes les âmes¹⁸) ; et l'appel apparent à l'absence de pensée (μηδὲν νοοῦντα) nécessaire à l'approche de ce principe.

En elle-même, l'exhortation à l'abandon de la pensée en vue d'approcher la notion du premier principe est contraire à l'esprit du Περί τῶν ἀγαθῶν qui tend d'une part à donner une saisie intellectuelle du Bien, passant par le dialogue (plus précisément la dialectique) et donc l'exercice de la raison, et d'autre part à montrer la continuité entre le Bien et les êtres qui ont part à lui justement par le biais de la pensée¹⁹. Exprimée ainsi, elle rappelle en revanche la formulation du vers 9 du premier fragment des *Oracles chaldaïques*²⁰. La différence entre les deux auteurs sur ce point pourrait cependant être limitée par une attention portée au contexte. Dans le paragraphe du *Commentaire anonyme*,

¹⁸ Selon notre lecture du fragment 13 (21 F), voir par ex. F. Jourdan, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans S. Morlet, (éd.), *Lire en extraits. Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, PUPS, 2015, p. 143-147.

¹⁹ Fr. 19 (27 F).

²⁰ σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν / ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει, (*Oracles chaldaïques*, fr. 1. 9-10), « [...] tendre, vide, l'intellect de ton âme vers l'intelligible afin d'apprendre à connaître l'intelligible, parce qu'il est hors de prise de l'intellect » (nous traduisons). Il est d'ailleurs remarquable qu'à la page X fol. 92v33-35 l'auteur reproche justement aux *Oracles Chaldaïques* ou aux auteurs qui les citent de vouloir atteindre le premier principe à partir des choses qui sont autour de lui ([...]. ἀλλὰ πειρῶνται μὲν ἐξηγεῖσθαι καὶ τοῦτον, ὅσοι τὰ κατ' αὐτὸν μηνύειν ὡς ἔστιν ἐτόλμησαν, πειρῶνται δὲ ἐχόμενοι τῶν περὶ αὐτόν [...]), « Mais ce mode (*scil.* de procession à partir de lui), ils s'efforcent de l'exposer, tous ceux qui ont osé révéler comment il en est des choses qui se rapportent à lui, et ils s'y efforcent en s'attachant aux choses qui sont autour de lui » (trad. P. Hadot). Un débat avec une source partiellement utilisée est fort probable.

il se peut qu'il s'agisse moins de ne penser à rien que de ne penser à rien [d'autre] sinon au fait que le principe est séparé des autres choses : μηδὲν νοοῦντα ἄρα <ἧ> ὅ-/ σον ἐξηρημένον αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἄλλων. Cette lecture implique toutefois de considérer l'ajout d'ἧ à la ligne 27 comme indispensable à la compréhension du passage. Elle n'est pas la seule possible²¹ et le paragraphe cité dans la section suivante suggère de renoncer au mode habituel de la conception mentale²². Remarquons donc simplement que l'auteur du *Commentaire* invite alors à une expérience imaginative pour saisir autrement le premier principe qui n'est pas sans rappeler Numénius. Une synthèse entre celui-ci et les *Oracles* ne paraît pas impensable de sa part. Il paraît en tout cas moins rompre avec la méthode de Numénius²³ qu'il ne se l'approprie pour conduire sur une voie différente.

Cela est en tout cas flagrant dans son recours à l'image pour évoquer le premier principe.

1c. Méthode « imaginative » (*In Parm.* II fol. 91v 14-27)

Nous avons dit que Numénius invite à une expérience imaginative pour faire saisir ce qu'est le Bien avant de le définir rationnellement.

²¹ Une autre lecture est toutefois possible si l'on renonce à cet ajout. Nous proposerions alors de traduire par : « en ne pensant rien, dans la mesure où il est lui-même séparé de toutes les autres choses ». Le sens serait alors plus proche de celui du vers des *Oracles* cité à la note 20. Voir aussi *In Parm.* II fol. 91v 14-27 cité juste après dans la section 1. c. qui suit.

²² Il y est question d'une conception qui ne conçoit rien (μηδὲν ἐννοῦση νοήσει), voir plus bas.

²³ Nous ne prétendons pas que Numénius ait l'exclusivité de la méthode. Une variante se trouve chez Alcinoos (*Enseignement des doctrines de Platon* X 165 H. 27-34 W. L. pour l'évocation de la voie éminente et X 164 H. 14-18 W. L. cf. IV 155. H 15-17 W. L. pour l'explication du nécessaire recours humain à l'imagination afin de se représenter l'intelligible). Numénius ne recourt toutefois pas à la méthode aphairétique de la même façon qu'Alcinoos.

Le *Commentaire anonyme* semble poursuivre dans cette voie, bien que de manière plus développée conceptuellement :

Et ainsi, on ne pourra ni tomber dans le vide, ni oser non plus lui attribuer quelque chose, mais on ne pourra que demeurer dans une compréhension non compréhensive et dans une conception qui ne conçoit rien. Grâce à cet exercice, il pourra t'arriver un jour, si tu te détournes aussi de la pensée des choses qui ont été constituées par lui, de t'arrêter à la prénotion indicible que nous pouvons avoir de lui, qui le représente par le silence, sans même qu'elle sache qu'elle se tait, sans qu'elle ait conscience du fait qu'elle le reflète, en un mot sans qu'elle sache absolument quoi que ce soit, elle qui est seulement image de l'Indicible, parce qu'elle est indiciblement l'Indicible et non pas en tant qu'elle connaîtrait l'Indicible, si tu peux comprendre au moins d'une façon imaginative, la manière dont je peux le dire²⁴. (trad. P. Hadot très légèrement modifiée)

Cette méthode semble ici exprimée d'abord par la notion d'image, avec le verbe *ἐνεικονίζεσθαι* (*ἐνεικονιζομένην*, l. 21 ; *ἐνεικονίζεται*, l. 22-23)²⁵ puis le substantif *εἰκῶν* (l. 24 et 26), avant d'être explicitement décrite comme relevant d'une compréhension « imaginative » (*φανταστικῶς*), c'est-à-dire faisant appel à l'imagination. En invitant

²⁴ καὶ οὕτως οὔτε ἐκπίπτειν εἰς / (15) κένωμα ἐνέσται οὔτε τολμᾶν τι ἐκείνω / προσάπτειν, μένειν δ' ἐν ἀκαταλήπτῳ κα-/ταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοῦση νοήσει· ἀφ' ἧς / μελέτης συμβήσεται σοὶ ποτε καὶ ἀποστάντι / τῶν δι' αὐτὸν ὑπο<σταν>των τῆς νοήσεως στή-/να (20) ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προ{σ}ένοιον / τὴν ἐνεικονιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς οὐ-/δὲ ὅτι σιγᾷ γινώσκουσιν οὐδὲ ὅτι ἐνεικονί-/ζεται αὐτὸν παρακολουθοῦσαν οὐδέ τι καθάπαξ / εἰδυῖαν, ἀλλ' οὔσαν μόνον εἰκόνα ἄρρητου, τὸ / (25) ἄρρητον ἄρρητῶς οὔσαν, ἀλλ' οὐχ ὡς γινώ-/σκουσιν, εἴ μοι ὡς χωρῶ λέγειν δύναται κἂν / φανταστικῶς παρακολουθῆσαι. *In Parm.* II fol. 91v 14-27.

²⁵ A. Linguisti a montré que les occurrences de ce verbe ne se faisaient nombreuses qu'à partir du IV^e siècle (« Sulla datazione del *Commento al Parmenide* di Bobbio. Un'analisi lessicale », dans M. Barbanti, F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Catania, CUECM, 2002, p. 317).

toutefois à parvenir à une « pré-notion » indicible qui représente, par le silence, le caractère indicible du premier principe, le commentateur semble s'approprier une conception stoïcienne (la prénotion) pour décrire une représentation certes spontanée ou antérieure à toute réflexion, mais sans doute malgré tout conçue par lui comme relevant de l'intellect (par son thème même, -νοιαν²⁶) : en réalité, la « prénotion » devient ici « préconception ». Elle remplace l'expérience d'abord purement imaginative proposée par Numénius, laquelle était grevée du risque d'inadéquation à la conception du divin par son recours justement à l'imagination indissociable de la représentation sensible. Le processus décrit n'est cependant guère différent. La notion de silence, qui est l'image choisie par le commentateur, est alors tout particulièrement intéressante dans la suite des remarques sur le passage cité précédemment : au fragment 2 (11 F), Numénius invite à une expérience d'isolement et de solitude parfois interprétée en exhortation au silence qu'elle n'est toutefois pas selon nous²⁷, étant donné que

²⁶ Le texte comporte le terme προσέννοιαν où P. Hadot comme A. Linguisti invitent à lire l'hapax προέννοιαν comme variante de la πρόνοια stoïcienne. Si l'on accepte cette conjecture, il faut comprendre que l'auteur s'approprie le terme, ce dont la forme -έννοια plutôt que le simple -νοια serait l'indice. Il passe ainsi de la « pré-notion » à une « pré-conception ». Sur ce terme et sa réception à la fois chez Marius Victorinus et éventuellement dans le *Zostrien*, voir R. Majercik, « Porphyry and Gnosticism », *Classical Quarterly*, 55, 2005, p. 279.

²⁷ *Contra* R. Radice (« The “Nameless Principle” from Philo to Plotinus. An Outline of Research », dans F. Calabi (ed.), *Italian studies on Philo of Alexandria*, Leiden, Brill, 2003, p. 177) qui opère la comparaison avec Philon. Cela se distingue sans doute aussi du vide de la pensée préconisée dans les *Oracles chaldaïques*, fr. 1. 9 *contra* A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, Paris, Gabalda, 1954, p. 135 qui estime que la méthode de Numénius exclut également tout contenu positif, ce qui contredit notamment le propos du fragment 20 (28 F). Numénius ne parle pas de silence, parce qu'il veut parvenir à définir le Bien par le λόγος propre au dialogue. L'isolement, en revanche, n'est pas contraire au dialogue intérieur qu'est la pensée. Il représente simplement l'éloignement du sensible. La traduction et l'interprétation

c'est le λόγος qui, chez lui, sert clairement d'intermédiaire à la saisie du Bien²⁸. L'image du silence où rencontrer le Père, en revanche, est celle adoptée dans les *Oracles chaldaïques*²⁹. Là encore, une réflexion à partir de ces deux sources semble très probable de la part du commentateur ou de sa source. On notera du moins que, dans la suite du passage³⁰, il emploie l'adjectif ἕλεως que Numénius applique au Bien comme « propice ou bienveillant » dans le même fragment 2 (11 F). Si, dans le *Commentaire anonyme*, le terme s'applique à une première personne du pluriel renvoyant à ceux qui cherchent le principe, il n'est pas anodin que cette bienveillance qu'ils doivent exercer à leur propre égard soit permise par le principe lui-même³¹ : là encore, une appro-

de l'*Oracle* mériterait aussi une étude approfondie : le vide de l'intellect recommandé relève peut-être d'une purification de tout type de pensée ou concept ayant (ultimement) son origine dans le sensible. L'affirmation finale, toutefois, que l'intelligible recherché est « hors de l'intellect » ou plutôt, dirions-nous, « hors de prise de l'intellect » (ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει, v. 10) suggère malgré tout un saut hors de l'intellection. Il peut enfin aussi s'agir d'une recommandation à visée théurgique, sur ce point, voir P. Hadot, « Bilan et perspectives sur les *Oracles chaldaïques* » (Postface à la réimpression de H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris, Institut des études augustiniennes, 1978, p. 703-720), repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre, op. cit.*, p. 104-105, qui renvoie aux travaux de F.W. Cremer.

²⁸ Voir entre autres sur ce point l'expression du fr. 11 (19 F) : θεὸν [...] ἑαυτοῦ γνώμονα γενόμενον τῷ λογῷ δεῖξαι.

²⁹ ... τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ / τῶν πατέρων..., *Oracles chaldaïques*, fr. 16. Ce sont plus précisément les « Pères » qui sont nommés, soit en référence aux deux premiers intellects, soit par usage d'un pluriel désignant de manière générale la fonction paternelle et ne renvoyant en l'occurrence qu'au seul et unique Père, le premier (principe) des *Oracles chaldaïques*.

³⁰ [...]. ἀλλὰ ἕλεω μὲν γενοίμεθα αὐτοὶ αὐτοῖς δι' ἐκείνου (*In Parm.* II fol. 91v 27-28), « Mais, soyons nous-mêmes bienveillants pour nous-mêmes grâce à lui » (trad. personnelle).

³¹ Il s'agit d'une bienveillance nous permettant de « devenir dignes de connaître l'Inconnaissable d'une certaine façon », c'est-à-dire de le saisir par cette voie « imaginative ».

priation du propos numénien n'est pas impensable et même une appropriation explicitant celui-ci, le Bien de Numénios étant en effet celui qui donne lui-même à se connaître³².

2. La caractérisation du premier principe (dieu)

Après les éléments de méthode pour parvenir au premier principe, un deuxième point commun entre le *Commentaire anonyme* et le Περὶ τὰ γαθοῦ est leur définition de ce principe. Nous signalerons les caractères particuliers qu'ils lui attribuent semblablement et traiterons séparément la manière dont ils l'identifient à l'être.

2a. Ses caractéristiques

– *Μόνος, mais pas ἔν ?*

Comme Numénios, le commentateur insiste d'abord sur l'unicité et l'isolement du premier principe par le terme μόνος et ses dérivés : il emploie l'adjectif pour exprimer qu'il est l'Un-seul ou absolu (ἐν μόνον, XII fol. 93v 4), le substantif μόνωσις (IV fol. 94v 10 et 31) pour décrire sa solitude et l'adverbe μόνον (IV fol. 94v 8 et 27) pour insister sur le fait qu'il est bien seul à être l'être véritable. Cela ne signifie pas qu'il n'emploie pas les termes de la famille de ἔν exprimant l'unité : en IV fol. 94v 10, ἐνάς précède μόνωσις pour désigner les propriétés du premier principe. Mais il est remarquable que, comme chez Numénios³³, c'est la seconde notion qui est retenue et non mise en cause, contrairement à celle d'Un qui sert à nommer ce principe. Certes, le *Parménide* lui-même, à la fin de la première hypothèse, finit par nier le fait que l'Un soit un (141 e). L'auteur du *Commentaire*

³² Voir le texte cité à la note 28.

³³ Voir les remarques sur le fragment 19 (27 F) dans les préliminaires de la première partie de cette étude.

anonyme songe ici sans doute à ce passage. Plotin a en outre lui-même considéré que la notion d'Un exprime la simplicité et le caractère de principe propre au premier, mais qu'elle doit être dépassée³⁴. Même si, comme nous le montrerons plus loin, il est fort probable que le *Commentaire anonyme* lui soit postérieur, il n'est pas impossible qu'une lecture de Numénius ait étayé le raisonnement. Ce qui nous conduit à y songer est le fait que malgré ses réserves relativement aux *Oracles chaldaïques*³⁵, le commentateur semble retenir d'eux un semblable refus de nommer Un le premier principe qui, chez eux, est représenté par le Père ; plus exactement, il semble leur prêter pareil refus, à eux-mêmes ou à leurs commentateurs³⁶ :

D'autres, bien qu'ils affirment qu'il s'est lui-même dérobé à toutes choses qui sont à lui, concèdent néanmoins que sa puissance et son intellect sont co-unifiés dans sa simplicité, et même un autre intellect encore, et bien qu'ils ne le séparent pas de la triade, ils croient qu'il abolit le nombre, en sorte qu'ils refusent absolument de dire qu'il est l'Un³⁷. (trad. P. Hadot)

Sans entrer dans une explication détaillée du passage³⁸, disons sim-

³⁴ Voir notamment *Enn.* VI 9 [9], 6. 4 ; 10-1 et V 5 [32], 6. 32.

³⁵ *In Parm.* IX fol. 92r 8-10.

³⁶ Nous reviendrons sur le sens de οἱ εἰπόντες (IX 1-3) dans la section concluant ce chapitre I.

³⁷ [...]. οἱ δὲ ἀρπάσαι / ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόν-/τες δύναμιν τε αὐτῷ διδῶσι καὶ νοῦν / ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ συνηγῶσθαι καὶ / (5) ἄλλον πάλιν <ν>οῦν, καὶ τῆς τριάδος αὐτὸν / οὐκ ἐξελόντες ἀναιρεῖν ἀριθμὸν ἀξιοῦ-/σιν, ὡς καὶ τὸ ἐν λέγειν αὐτὸν εἶναι παν-/τελῶς παραιτεῖσθαι (*In Parm.* IX fol. 92r 1-8). Cf. *Oracles chaldaïques*, fr. 3 : ... ὁ Πατήρ ἤσπασεν ἑαυτὸν, / οὐδ' ἐν ἐῆ δυνάμει νοεῶν κλεισας ἴδιον πῦρ, « Le père s'est dérobé à lui-même, / sans même inclure le feu qui lui est propre dans sa puissance intellectuelle », et fr. 4 ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἄπ' ἐκείνου, « La puissance est en effet avec lui, tandis que l'intellect vient de lui » (trad. É. des Places légèrement modifiée).

³⁸ Voir par ex. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, *op. cit.*, p. 107-108 et 258-260 ; H.D. Saffrey, « Connaissance et inconnissance de Dieu : Porphyre

plement que même si l'argumentation concernant le rapport entre le premier principe et sa désignation problématique comme Un diffère de celle du fragment 19 (27 F)³⁹, il ne semble pas improbable que l'auteur du *Commentaire anonyme* ou sa source fasse ici le lien entre la doctrine de Numénius et celle des *Oracles* ; mieux, que Numénius soit lui-même cette source qui utilise les *Oracles* pour étayer sa lecture de Platon⁴⁰ et tire cette conclusion opportune à son raisonnement. Cette hypothèse en entraîne une autre relative à l'antériorité fort contestée des *Oracles* sur Numénius, mais le *Commentaire anonyme* n'exclut pas cette possibilité que sa propre utilisation de Numénius peut même paraître corroborer⁴¹. Nous y reviendrons en conclusion de cette section.

et la *Théosophie de Tübingen* », dans J. Duffy, J. Peradotto (eds), *Gonimos*, Buffalo, 1988, p. 3-20, repris dans H.D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 1-20, ici p. 4-6 ; G. Bechtle, « A neglected Testimonium (Fragment ?) on the *Chaldaean Oracles* », *Classical Quarterly*, 56, 2006, p. 563-581 ; L. Brisson, « A criticism of the *Chaldaean Oracles* and of the Gnostics in Columns IX and X of the *Anonymous Commentary on the Parmenides* », dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, op. cit., vol. I, p. 233-242 ; voir aussi J. Dillon, « The concept of two intellects. A footnote in the history of Platonism », *Phronesis*, 18, 1973, p. 175-185.

³⁹ Voir les préliminaires sur la pensée de Numénius dans la première partie de cette étude.

⁴⁰ Selon le programme qu'il se donne au fragment 1 (10 F). Les *Oracles* pourraient « se cacher » derrière sa mention des Mages (ce sont des Perses, qualification qui convient également aux Chaldéens dont Numénius peut avoir préféré taire le nom en raison d'une éventuelle concurrence, voire d'un conflit doctrinal. Voir notre commentaire au fragment 17 / 25 F).

⁴¹ Voir aussi P. Hadot, « Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses », dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Bures-sur-Yvette, *Res Orientales*, IX, 1996, p. 114.

– *La séparation d’avec les autres choses (première expression de la transcendance) – le premier principe ne contient rien non plus en lui*

Si, de part et d’autre, la méthode pour atteindre le premier principe consiste à s’éloigner ou à retrancher tout ce qui provient de lui ou lui est attaché, c’est qu’il est conçu comme absolument distinct de tout le reste, ce que suggérait déjà l’emploi du terme *μόνος*⁴². Cette définition conduit à celle de sa « transcendance », laquelle est toutefois différemment exprimée par chacun des deux auteurs. L’idée apparaît deux fois dans le *Commentaire anonyme* : nous l’avons vue dans l’expression qu’il n’y a rien de commun entre le premier principe et ce qui est engendré⁴³. Elle est exprimée de manière plus théorique par la définition du caractère incomparable (*τὸ ἀσύμβλητον*, VI fol. 64r 20) de son hypostase avec laquelle ni ce qui est engendré à sa suite, ni même ce qui est en lui (les formes ?) ne coexiste :

En tout cas, il faut savoir que les choses qui ont leur réalité grâce à lui ne sont rien par rapport à lui à cause du caractère incomparable (*διὰ τὸ ἀσύμβλητον*) <de son hypostase propre avec laquelle> ni les choses qui sont engendrées <après> lui, ni même celles qui sont en lui, ne coexistent⁴⁴. (trad. P. Hadot légèrement modifiée)

L’expression peut trouver un parallèle dans le témoignage de Jean le Lydien à propos de la manière qu’aurait eue Numénius d’envisager le dieu des Juifs comme *ἀκοινώνητον*, c’est-à-dire comme n’ayant

⁴² Ce sens de *μόνος* et des termes de la même famille est très clairement perceptible par ex. chez Plotin, *Enn.* VI 1 [1], 5-6.

⁴³ οὐδ[έ] τι κοινὸν ἔχει πρὸς τὰ γινόμενα, *In Parm.* VI fol. 64r 30-31 (texte cité dans la section IA 1. b.)

⁴⁴ [...] ἐκείνο μὲν[τοι εἰδένα]ι χροή, / ὡς οὐδὲν πρὸς αὐτὸν τὰ δι’ αὐτὸν ὑποστάν-/τα (20) διὰ τὸ ἀσύμβλητον †αὐτῆς τὸ πρὸς τὸ σῶ-/μα ... οὐδὲ τὰ †ωσε αὐτὸν γεγο-/νότ οὐδὲ <τὰ> ἐν αὐτῷ ὄντα ἐν αὐτῷ ἐστι(ν) / ὅλως. [...] (*In Parm.* VI fol. 64r 18-23). Pour le passage corrompu, P. Hadot propose de lire : < τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως / μ<εθ’ ἧς> οὐδέ τὰ <μετ’> αὐτὸν γεγονότα... et, à la place d’αὐτῷ, <τ>αὐτῷ.

rien de commun avec les autres dieux dont il est pourtant le Père. Dans l'esprit cultuel du témoignage, cela aurait conduit au refus de considérer que ces dieux pussent partager des honneurs avec lui :

Numénios dit quant à lui que ce dieu n'a rien en commun [avec les autres dieux], qu'il est le père de tous les dieux et qu'il considère indigne que quiconque ait en commun avec lui l'honneur [qui lui est dû]⁴⁵.

Le terme ἀκοινωνήτων est d'autant plus intéressant chez Numénios qu'il peut désigner une forme d'asociabilité et d'absence de relations qui ne paraît pas correspondre exactement au discours du Περί τὰγαθοῦ, même s'il peut relever d'une interprétation (néoplatonicienne ou chrétienne ?) de μόνος⁴⁶. Toutefois, à les confronter tels quels, les textes comportent cette ressemblance d'expression dans le désir de définir la transcendance à l'égard de ce qui est engendré⁴⁷.

Le passage du *Commentaire anonyme* appelle une seconde comparaison. Peu après (à la fin du folio 64r [II] citée dans la section 1b), dans l'expression de la supériorité totale du premier principe (ὑπὲρ τὸ πᾶν), l'auteur ajoute que « de tout ce qui est, rien n'est en lui » (ὡς καὶ

⁴⁵ ὁ δὲ Νουμήνιος ἀκοινωνήτων αὐτὸν καὶ πατέρα πάντων τῶν θεῶν εἶναι λέγει, ἀπαξιούντα κοινωνεῖν αὐτῷ τῆς τιμῆς τινα (Jean le Lydien, *De mois*, IV 53, p. 109. 25-110. 4 Wunsch, Numénios, fr. 56).

⁴⁶ Ce témoignage appelle des recherches plus approfondies.

⁴⁷ Chez Numénios, cela rappelle la position du démiurge du *Timée* à l'égard des dieux secondaires. L'analyse du fragment 13 (21 F) montre que le premier dieu est là justement identifié à ce démiurge dans le rôle de semence et semeur divin des âmes ainsi que de père des dieux (cf. fr. 12 / 20 F et fr. 56 cité à la note 45). Le démiurge numénien assume quant à lui les autres tâches du démiurge du *Timée*, celles, plus subalternes, dont l'information et la distribution des âmes (cf. *Timée*, 41 d-42 a) ; il prend surtout, ne serait-ce que partiellement, le rôle des jeunes dieux, en ce que cette fonction de distribuer et de transplanter les âmes correspond à l'association de celles-ci à des corps que le *Timée* confie à ces dieux (43 a).

τοῦ παντὸς ὄντος ἐν αὐτῷ μηδὲν εἶναι)⁴⁸. Si, ce disant, il est en accord avec Plotin, il semble rencontrer aussi Numénius : selon nous, le premier dieu numénien, lui non plus, ne contient rien en lui, pas même sous une forme compacte⁴⁹. Lorsqu'il est dit situé « autour des intelligibles », au fragment 15 (23 F, περὶ τὰ νοητά), cela signifie selon nous qu'il les entoure de sa bonté ainsi que de l'être qu'il est et qui fait être, autrement dit, de sa bienveillance féconde (disons aussi que, selon nous, le φρονεῖν qui le caractérise est une pensée sans objet qui répand le bien). Mais le monde des formes (au pluriel) n'apparaît vraisemblablement qu'avec le second dieu, lorsque celui-ci se met à contempler le premier et ainsi à « intelliger » (voεῖν), produisant alors la forme de soi qui devient le modèle du monde et est divisée en formes intelligibles par l'activité dianoétique de ce dieu lorsqu'il agit en démiurge⁵⁰. Même

⁴⁸ Trad. P. Hadot. En elle-même, la partie de la phrase citée pourrait inspirer la traduction suivante : « de sorte que, même si tout est en lui, il n'est rien ». Pareille traduction irait dans le sens du discours qui précède (*In Parm.* VI fol. 64r 23-30) sur le fait qu'on ne peut atteindre le premier Un par quelque concept que ce soit. Mais, juste avant, il est dit que ce sont toutes les choses qui sont néant (μηδέν, VI fol. 64r 32) par rapport à cet Un quant à lui rempli de sa propre unité. C'est pourquoi, à ce stade de notre lecture, la traduction de P. Hadot nous semble la plus prudente (on pourrait encore penser à « même si le tout existe, rien n'est en lui », puisqu'il est « au-dessus du tout », selon l'expression qui précède directement). En outre, le ὡς est vraisemblablement appelé par le οἶδε qui précède (et qui est plus difficile encore à comprendre dans cette ligne mutilée).

⁴⁹ En cela *contra* par ex. M. Frede, « Numenius », dans H. Temporini, W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.2, Berlin, de Gruyter, 1987, p. 1062 ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 227 ; A. Michalewski, *La Puissance de l'intelligible. La Théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven, Leuven University Press, p. 94. Voir les remarques à ce sujet dans les préliminaires précédant la première partie de cette étude.

⁵⁰ Telle est du moins notre interprétation conjointe des fragments 11 et 16 (19 et 24 F). Voir aussi l'interprétation de G. Müller, « Ἴδέα γ οὐσία en Numenio de Apamea. Una reinterpretación de la ontología platónica », *Cua-*

si le premier dieu est identifié au Vivant⁵¹, il ne l'est que comme source ultime de l'Être et par suite de la vie véritable ; non parce qu'il contient en lui-même, ne serait-ce que de manière compacte ou non déployée, le modèle de tous les vivants. Modèle, il ne l'est, en tant que Bien, que du « Bon » (c'est-à-dire du démiurge ainsi qualifié dans le *Timée*). C'est ainsi que Numénios interprète le *Timée* à la lumière de la *République*.

– *Il est la connaissance*

Le dieu et premier principe du commentateur et de Numénios ne se rencontrent pas seulement sur ces éléments de définition restrictifs ou « négatifs ». Il en est en effet trois autres qui relèvent d'une description positive. Le premier est l'identification ou du moins le lien essentiel à la connaissance.

Dans la recherche du type de connaissance qui pourrait atteindre ce principe, le commentateur finit par définir le dieu comme étant lui-même la connaissance (V fol. 64v 34), une connaissance absolue ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\pi\acute{o}\lambda\upsilon\tau\omicron\varsigma$), libre de tout objet et même de tout sujet parvenant à la connaissance :

dermos de Filosofia, 59, 2012, p. 132, selon laquelle les formes sont le contenu interne de la pensée du second dieu qui les produit lui-même et qui ont fonction de modèle de la *genesis* du monde sensible. Nous ne la suivons cependant pas lorsqu'elle en fait aussi un objet externe issu du premier dieu. Si les formes sont externes, c'est à la pensée discursive du troisième dieu ou second « aspect » du deuxième dieu qui les prend effectivement pour objet de sa contemplation afin de former le monde d'après elles (selon notre lecture du fr. 18 / 26 F).

⁵¹ Selon le témoignage de Proclus au fragment 22 (30 T) et selon nous peut-être déjà allusivement au fragment 15 (23 F), voir les notes 60 et 61 de la première partie de cette étude et le commentaire au témoignage de Proclus (fr. 22 = 30 T) dans notre édition en préparation.

La connaissance (propre à dieu) n'est pas comme celle d'un sujet connaissant les choses connues, mais est une connaissance qui est ce lui-même⁵². (trad. P. Hadot)

Plus bas, on lit encore :

Il y a encore une autre connaissance, absolue celle-là, et qui n'est ni connaissance propre à un connaissant, ni connaissance d'un connu, mais connaissance qui est cet Un-là, avant tout connu ou inconnu et tout sujet parvenant à la connaissance⁵³. (trad. P. Hadot)

Même s'il se reproche immédiatement d'en avoir trop dit et de glisser vers une théologie positive (VI fol. 64r 12-13), le commentateur expose ici une conception fort proche de celle de Numénius, surtout avec l'image de la lumière du soleil qui lui sert à l'illustrer (V fol. 64v 34-VI fol. 64r 4). Au fragment 13 (21 F), Numénius conçoit le premier dieu comme la semence de toute âme que l'on peut identifier à l'intellect⁵⁴ et, lorsqu'au fragment suivant (14 / 22 F), il décrit la transmission de la science comme celle d'un Bien divin qui ne s'éteint pas, à l'image de la lumière d'une lampe, on comprend qu'il identifie cet intellect à la science transmise elle-même. Une preuve en serait l'affirmation de l'identité d'état de « l'οὐσία qui possède la science » à la fois chez le donateur et chez le récepteur de celle-ci⁵⁵. Cette identité

⁵² [...] γνώ-/σις ἐστὶν οὐχ ὡς γινώσκοντος τὰ γνω-/στά, ἀλλ' αὐτὸ τοῦ[το γνώσις ο]ῦσα (*In Parm.* V fol. 64v 32-34).

⁵³ [...] καὶ πάλιν ἄλλη γνώσις ἀπόλυτος / οὐ [γιν]ν[ώ]σκον[τ]ος οὐσα καὶ γινωσκομέ-/νου, (10) ἀλλὰ τὸ ἐν τούτῳ γνώσις οὐσα πρὸ παν-/τὸς γιν<ν>ωσκομένου καὶ ἀγνωσμένου <καὶ> / εἰς γνώσιν ἐρχομένου (*In Parm.* VI fol. 64r 8-12).

⁵⁴ Sur cette interprétation du fragment, voir F. Jourdan, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius... », art. cit., p. 143-147, ainsi que notre commentaire au fragment 13 (21 F), dans les deux cas avec bibliographie actualisée.

⁵⁵ Voici le propos final du fragment 14 (22 F fin = *PE* XI 18, 18-19) : τοῦτου δὲ τὸ αἴτιον, ὃ ξένε, οὐδέν ἐστιν ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἢ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἢ αὐτὴ ἐστὶ παρὰ τε τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ

relève effectivement d'une identité d'essence : l'intellect ultimement commun au dieu et à l'homme puisqu'il est originellement la semence du dieu distribuée aux âmes. Or que cet intellect soit aussi identifié à la science transmise semble suggéré non seulement par la représentation qui a précédé de la transmission de l'intellect lui-même, mais aussi par le fait que la connaissance ultime n'est autre que celle du premier principe comme intellect, un dieu que Numénius dit par ailleurs se révéler lui-même⁵⁶. Mieux, il semble même identifié à la *Σοφία* auquel tend tout philosophe. Quant à la précision du commentateur selon laquelle son premier principe est une connaissance sans objet, on ne peut selon nous que la rapprocher de la notion de *φρονεῖν* du fragment 19 (27 F),

παρὰ τῷ εἰληφότι ἐμοὶ καὶ σοί. διὸ καὶ ὁ Πλάτων τὴν σοφίαν ὑπὸ Προμηθέως ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους μετὰ φανοτάτου τινὸς πυρὸς ἔφη, « De cela, la cause, étranger, n'est en rien humaine, mais il s'agit du fait que la possession, c'est-à-dire l'essence qui possède la science, est identique chez le donateur, dieu, et chez le bénéficiaire, en l'occurrence toi et moi. Voilà pourquoi Platon, lui aussi, a dit que la sagesse (σοφία) est venue de Prométhée chez les hommes accompagnée d'un feu absolument lumineux ». Semble ici affleurer la conception aristotélicienne selon laquelle, dans l'acte d'intellection, l'intellect devient identique à l'objet qu'il intellige (*De an.* II 5, 417 a 18-20 ; II 12 424 a 17-21). Chez Numénius, toutefois, le premier intellect ne s'identifie pas avec l'objet de sa pensée. Pareille identification est seulement en jeu (non sans quelque prise de distance) dans le processus d'auto-réflexion propre au deuxième intellect (fr. 11 / 19 F). De manière plus simple, c'est la notion de connaissance du semblable par le semblable qui est reprise ici, notion empédocléenne perçue comme pythagoricienne par la platonisme de l'époque. L'intellect du destinataire, en connaissant le Bien, se fait semblable à lui. Cela n'implique pas que le Bien lui-même, l'intellect donateur, ait un objet de connaissance auquel il s'identifie. Il est certes à la fois l'intellect transmetteur de la connaissance et l'objet de la connaissance (il est même sans doute la Connaissance ou du moins la *Σοφία*), mais *pour son récepteur* et du point de vue de celui-ci. Numénius n'admet en son premier intellect aucune forme de dualité qui consisterait à distinguer en lui l'agent connaissant de l'objet de sa connaissance, même si cette dualité devait être résolue par une identification ultime.

⁵⁶ *θεὸν [...] ἑαυτοῦ γνῶμονα*, fr. 11 (19 F).

pur penser que Numénius identifie au Bien et que nous interprétons comme dispensation du bien (sous toutes ses formes, dont la connaissance) par l'être même de cet Être lui-même.

– *Son caractère salvateur*

Le deuxième trait positif que le commentateur attribue comme Numénius à son premier principe est son caractère salvateur ou plus précisément le caractère salvateur de sa simplicité :

Mais, semble-t-il, nous transposons en lui nos propres affections, parce que nous sommes véritablement néant, à moins que nous ne saisissons sa simplicité salvatrice, en l'être de laquelle – en quelque sens que nous disions « être » à son sujet – toutes les autres choses ont leur salut, comme, en la lumière du soleil, les choses terrestres⁵⁷. (trad. P. Hadot)

L'idée générale semble être que la saisie de la simplicité caractéristique de l'Un nous tire du néant et, en cela, est salutaire ou conservatrice, selon le sens courant du terme σωτηρία. Sans doute faut-il comprendre que cette simplicité dont tout émane permet la concentration sur soi – l'unité – qui assure la cohésion des êtres et leur maintien dans l'être. Quoi qu'il en soit ici, outre par la notion de simplicité (cf. ἀπλοῦς, fr. 11 / 19 F) appliquée au premier principe, le parallèle avec Numénius peut être établi par l'attribution notable de l'origine de la σωτηρία à ce principe : elle est exprimée à la fin du fragment 15 (23 F) et, ici, la remarque tient tellement à cœur au commentateur qu'il s'avère même prêt à renoncer provisoirement au débat sur le sens d'εἶναι employé à propos du premier principe (ὁπωσοῦν φαμεν ἐπ'

⁵⁷ πάθῃ εἰς ἐκεῖνον ἀναπέμπειν τῷ / ἡμᾶς εἶναι τῷ ὄντι τὸ μηδέν, / εἰ μὴ ἀντιλαμβανοίμεθα τῆς σω-/τηρίου ἀπλότητος αὐτοῦ ἧς τῷ εἶναι, / (5) ὁπωσοῦν φαμεν ἐπ' αὐτοῦ εἶναι, πάντα /τὰ ἄλλα [ἔχει] [σ]ωτηρία[ν] [ὡς] ἐν φῶ-/τὶ τοῦ ἡλίου τὰ ἐπίγεια (*In Parm.* V fol. 64v 1-7).

αὐτοῦ εἶναι, l. 5 ; cf. X fol. 92v 25 et XII fol. 93v 26). Par là, les deux auteurs montrent vraisemblablement qu'ils tiennent à répliquer à Aristote et à sa conception d'un premier dieu et intellect tourné uniquement vers soi, conception considérée comme athée en raison de l'absence de tout caractère providentiel qu'elle suppose nécessairement chez un tel dieu⁵⁸. Pareil désir de préserver la providentialité du dieu platonicien⁵⁹ est si fort chez le commentateur que, malgré le *Parménide* qu'il commente⁶⁰, il précise juste avant que son dieu n'ignore ni le passé ni l'avenir (IV fol. 94v 32-33). Une communauté de pensée avec Numénius est peut-être encore perceptible dans l'image du soleil employée pour illustrer l'idée : elle rappelle le soleil dont Numénius fait l'image du demiurge en référence au livre VI de la *République*⁶¹, demiurge qui

⁵⁸ Sur ce sujet, voir la bibliographie donnée à la note 66 de la première partie de cette étude.

⁵⁹ Que l'on songe au discours du livre X des *Lois*.

⁶⁰ On pourrait être tenté d'ajouter aussi « malgré Plotin », si effectivement l'auteur le suit, car le propos peut *a priori* paraître impensable chez Plotin, voir K. Corrigan, « Platonism and Gnosticism : The Anonymous Commentary on the Parmenides, Middle or Neoplatonic ? », dans J.D. Turner, R. Majercik (eds), *Gnosticism and Later Platonism : Themes, Figures and Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, p. 153-154. Toutefois, on s'accordera à penser avec R. Chiaradonna (« Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo : l'anonimo *Commento al Parmenide* », *Studia graeco-arabica* 2, 2012, p. 88, n. 2) que l'auteur ne tend pas à caractériser le premier principe *en tant que tel*, mais seulement en fonction de nos affections, ce qui supprime toute contradiction avec l'enseignement de Plotin. Il n'en demeure pas moins en contradiction avec l'esprit du *Parménide* où pareille connaissance de notre monde peut difficilement être envisagée dans le cas de l'Un de la première hypothèse (voir aussi l'objection faite à ce sujet dans la première partie, 134 d-e). Cette assurance du caractère salvateur du premier principe qui connaît notre monde et son évolution dans le temps semble donc propre à une volonté d'affirmer la providentialité du dieu. L'auteur répond sans doute à une exigence suscitée par la polémique autour du premier intellect aristotélicien.

⁶¹ Sur ce sujet, voir par ex. M. Bonazzi, « Le Bien de Numénius et la *République* de Platon », *Χώρα*, 15-16, 2017-2018, p. 133-136.

s'avère être l'intermédiaire assurant le salut⁶² dont le Bien est la source ultime. C'est pourquoi, même si le contexte diffère (Numénius se situe dans une représentation cosmologique, le commentateur dans une réflexion épistémologique), il ne serait pas étonnant que le commentateur ait les développements théologiques de Numénius à l'esprit.

2b. Son identification au seul être véritable (τὸ μόνον ὄντως ὄν)

Le troisième trait positif caractéristique du premier principe de Numénius et du commentateur (nous l'isolons parce qu'il va conduire à définir l'essence de ce principe) est son identification à l'être véritable. Nous avons montré dans la première partie de cette étude que Numénius identifie le Bien à l'Être. Les remarques du commentateur en ce sens sont les suivantes :

(Dieu possède), comme quelque chose d'inséparable de lui, l'être seul et au-dessus de tout, étant lui-même à lui-même son propre plérôme [...] ⁶³ (trad. P. Hadot)

Il est le seul véritable étant (si on l'entend dans le sens où je le dis) par rapport à toutes choses qui sont après lui⁶⁴. (trad. P. Hadot)

Ici, la précision qu'il faut entendre ὄν au sens où l'auteur l'a défini auparavant (εἰ ἀκούσεις ὡς λέγω, IV fol. 94v 27-28) est l'indice qu'il ne l'entend pas au sens courant (et donc pas dans celui d'un Plutarque) et que cette identification du premier principe à l'être – problématique au cas où le texte serait réellement post-plotinien – est acceptée à condition d'une redéfinition. Cette redéfinition a déjà été suggérée :

⁶² Fr. 11-12 (19-20 F) ; fr. 18 (26 F).

⁶³ ἀλλ' ὡς ἂν καὶ ἀχώ-ριστον ἔχων τὸ εἶναι μόνον καὶ ὑπὲρ τὸ /πάν, πλήρωμα ὦν αὐτὸς αὐτοῦ (*In Parm.* IV fol. 94v 7-8).

⁶⁴ <αὐ>τὸς δὲ τὸ μόνον ὄντως ὄν – εἰ ἀκούσεις / ὡς λέγω – πρὸς πάντα τὰ μετ' αὐτόν (*In Parm.* IV fol. 94v 27-28).

elle renvoie à une forme d'être inséparable et au-dessus de tout (ἀχώριστον ἔχων τὸ εἶναι μόνον καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν), qui constitue « son plérôme » à elle seule, sans doute au sens où elle se suffit à elle-même et ne contient pas le monde des formes (on a vu en effet que, selon la lecture la plus vraisemblable du texte, le premier principe du *Commentaire anonyme* n'a rien en lui⁶⁵). L'évocation de « l'être de la simplicité » en lequel se trouvait le salut faisait allusion à cette définition. Tout concourt donc à montrer que l'auteur élabore une véritable réflexion sur le sens dans lequel il va rattacher l'être à l'Un et l'en rendre inséparable (contrairement à l'être séparable de l'Un de la seconde hypothèse du *Parménide*).

C'est pourquoi on ne peut estimer qu'il se contredit ou tient ici un propos qui ne correspondrait pas à sa propre pensée exprimée ensuite⁶⁶, lorsqu'il qualifie le dieu d'*antérieur* à l'essence (X fol. 92v 25), ce qui le rendrait étranger à tout être et à tout « il est » (τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ἔστιν ἐξήλλακται αὐτοῦ τὸ προούσιον) : dans le passage considéré, d'une part l'antériorité à l'essence exprimée par le substantif τὸ προούσιον va s'avérer compatible avec la définition particulière de l'être attachée à l'Un ; d'autre part, l'« étrangeté » à l'être évoquée signifie que l'Un ne peut « être tel ou tel », autrement dit être défini par un prédicat. La solution va alors consister à poser un autre niveau *ontologique* de l'être.

Les chercheurs ont souvent été tentés de rattacher cette identification du premier principe à l'être véritable, d'abord désigné par le participe ὄν, à tout un courant médioplatonicien dont Numénios ne serait qu'un représentant⁶⁷. Selon nous, cependant, la recherche sur le sens précis à accorder à ce participe dans sa relation au premier principe

⁶⁵ Voir la note 48.

⁶⁶ Sur ce sujet, voir la section II B.

⁶⁷ On la trouve en effet chez Plutarque, *Sur l'E de Delphes* 21, 393 D ; Sénèque, *Lettre* 58 ; Aétius, chez H. Diels, *Doxographi Graeci* 304. 24, voir par ex. M. Burnyeat, « Platonism in the Bible : Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity », dans R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 153-154.

relève d'une réflexion menée avec ou à la suite des écrits de Numénius. La formulation adoptée ici, avec le $\mu\acute{o}\nu\upsilon\upsilon$ dont on a souligné la récurrence chez Numénius, pourrait en être un signe, tout comme le lien montré auparavant entre cette association de l'être au premier principe et le salut qui en provient. Mais ce qui paraît décisif est justement ce désir de définir un type ou niveau d'être particulier, alors distingué d'un second qui va justement revenir au second principe. C'est là, à notre sens, que réside le lien le plus profond avec Numénius. Examinons-le.

B) Les convergences reconnues entre le Commentaire anonyme et le Περὶ τὰγαθοῦ : approfondissement et nuances

La convergence doctrinale selon nous décisive entre le *Commentaire anonyme* et le Περὶ τὰγαθοῦ est la détermination de deux niveaux de l'être. G. Bechtle esquisse lui aussi la comparaison entre les deux textes à partir de la double notion d'être qui y est développée⁶⁸, mais il la lie intrinsèquement à deux autres conceptions. Selon lui, d'une part l'Être lui-même de Numénius (αὐτοόν, fr. 17 / 25 F) est à associer à la *forme* de l'être évoquée par le commentateur⁶⁹ et, d'autre part, le type d'être identifié à l'Un dans le *Commentaire anonyme* devrait correspondre à la définition numénienne du premier intellect telle que G. Bechtle la comprend⁷⁰. Or ces deux interprétations ne paraissent pas entièrement exactes, ce qui laisse inexplicité le fondement réel de la comparaison, qui est selon nous valable. Nous allons donc tenter de reprendre et d'affiner cette comparaison de façon à montrer d'abord en quoi, selon nous, l'auteur du *Commentaire ano-*

⁶⁸ *The Anonymous Commentary, op. cit.*, p. 82 et « The Question of Being... », art. cit.

⁶⁹ « A neglected Testimonium (Fragment ?)... », art. cit., p. 399-401.

⁷⁰ *The Anonymous Commentary, op. cit.*, p. 82 et « A neglected Testimonium (Fragment ?)... », art. cit., p. 398-399.

nyme développe effectivement une intuition en germe chez Numénius. Nous reviendrons ensuite sur la notion de forme de l'être qui serait présente chez le commentateur et la préciserons afin de nuancer sa valeur dans la comparaison avec l'enseignement de Numénius. Plus encore à nuancer s'avèrera enfin la ressemblance présumée de la doctrine des deux intellects présente chez l'un et l'autre penseurs. Nous concluons cette section sur leur rapport respectif aux *Oracles chaldaiques* ou plutôt sur l'enseignement que l'on peut éventuellement tirer du *Commentaire anonyme* pour préciser la relation de Numénius avec ceux-ci.

1. La distinction de deux niveaux de l'être

Le point commun le plus frappant entre le *Commentaire anonyme* et l'œuvre de Numénius est selon nous la distinction de ce que l'on pourrait nommer deux *niveaux* de l'être pour adopter une expression qui convienne à l'enseignement de chacun des deux (de niveaux *ontologiquement* distincts, il n'est question que dans le *Commentaire anonyme*).

1a. L'interprétation du début de la deuxième hypothèse du *Parménide* dans le *Commentaire anonyme* (*In Parm.* XII fol. 93v 22-35)

Commençons par expliciter ce que veut faire le commentateur. À partir de la page XI selon la numérotation de W. Kroll (fol. 93r), il entreprend d'expliquer la deuxième hypothèse de la seconde partie du *Parménide*. Au début de ce passage qui traite de l'Un-qui-est, le statut de cet Un est expliqué par sa participation à l'être alors nommé οὐσία (142 b). La difficulté, pour le commentateur, est redoutable : si le second Un est le premier étant, en toute rigueur, il ne devrait pas participer à l'οὐσία (XI fol. 93r 2) ; la participation semble supposer que l'οὐσία lui préexiste ; celle-ci doit donc être associée au premier Un qui seul le précède. Comment faire ?

Le commentateur tente de résoudre la difficulté en définissant la participation de deux manières⁷¹. Il l'envisage d'abord de manière horizontale (au sens où être et Un seraient deux formes se mélangeant de façon à former une unité essentielle). Pareille explication ayant toutefois le défaut de situer l'Un et l'être sur le même second plan, il passe à une deuxième explication qui correspond à l'interprétation traditionnelle verticale de la participation platonicienne. Elle doit lui permettre de restituer une hiérarchie et par là de situer le premier Un à l'origine absolue du second en tant *aussi* qu'origine de l'être qui le caractérise. Pour y parvenir, il explicite ce qu'il présente comme le discours « énigmatique » qu'aurait tenu Platon en formulant la deuxième hypothèse. Selon son interprétation, le premier Un serait à comprendre comme l'être pur et absolu, cause et origine de l'être dérivé qu'est le second Un. En recourant de manière fort habile à une distinction entre être-infinitif, εἶναι, et être-participe ou participe substantivé, τὸ ὄν (voire substantif, οὐσία, qui décrit en réalité l'essence de chacun), il distingue deux réalités ontologiques au sein même de l'être⁷² :

Vois donc si Platon n'a pas aussi l'air de quelqu'un qui laisse entendre un enseignement caché : car l'Un, qui est au-delà de la substance et de l'Étant, n'est ni Étant, ni substance, ni acte, mais plutôt il agit et est lui-même l'agir pur, en sorte qu'il est lui-même l'Être, celui qui est avant

⁷¹ Sur ces deux explications, voir P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, *op. cit.*, p. 129-132 et « L'Être et l'Étant dans le Néoplatonisme », *Revue de théologie et de philosophie*, 23-2, 1973, p. 101-115, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre, op. cit.*, p. 71-88, ici p. 75-78 ; ainsi que l'analyse détaillée de leurs sources par R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione... », art. cit. et « Logica e teologica nel primo neoplatonismo. A proposito di Anon., *In Parm.* XI 5-19 e Iambl., *Risposta a Porfirio [De Mysteriis] I 4* », *Studia graeco-arabica*, 5, 2015, p. 1-11. Selon R. Chiaradonna, la première explication repose sur l'application de la doctrine aristotélicienne de la prédication essentielle et de la différence spécifique plutôt que sur le schéma stoïcien du mélange ; ce serait la deuxième qui utiliserait l'enseignement stoïcien de la prédication et du λεκτόν.

⁷² Ce recours à l'infinitif aurait un précédent chez Sénèque, voir R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione... », art. cit., p. 91-95.

l'Étant. C'est en participant à cet Être que le second Un reçoit de cet Être un être dérivé : c'est cela « participer à l'Étant ». Ainsi, l'être est double : le premier préexiste à l'Étant, le second est celui qui est produit par l'Un, qui est au-delà de l'Étant, et qui est lui-même l'Être, au sens absolu, et en quelque sorte l'idée de l'Étant. C'est en participant à cet Être qu'un autre Un a été engendré auquel est accouplé l'être qui est produit par cet Être⁷³. (trad. P. Hadot)

Résumons le propos. Le commentateur non seulement prend acte de la fameuse formule de *République* VI 509 b 8-10 qui situe le Bien « au-delà de l'essence », mais montre qu'il l'interprète sans ambiguïté, à la manière de Plotin, comme signifiant que ce principe est aussi au-delà de l'être ou plutôt ici de l'étant (τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ / ὄντος ὄν, XII fol. 93v 23-24), puisqu'il est maintenant indispensable de traduire le participe ὄν de manière distincte de l'infinitif. Le commentateur a donc au préalable identifié l'Un et le Bien selon un procédé dont nous avons vu le caractère habituel dans le cadre des exégèses du *Parménide*⁷⁴. Ce faisant, toutefois, son but n'est pas de décrire une entité transcendante saisissable uniquement de manière négative : son but est d'en faire la source de l'être du second Un, sans toutefois le situer sur le même plan que lui. Ce but est servi par la distinction entre infinitif et participe, l'infinitif permettant par lui-même d'évoquer un « agir pur »⁷⁵ et donc de rendre l'indétermination carac-

⁷³ ὄρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἕοικειν ὁ / Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ / ὄντος ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ / (25) ἐνέργεια. ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐ-νεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ / πρὸ τοῦ ὄντος. οὐ μετασχὼν τὸ ἐν ἄλλο ἐξ αὐ-/τοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι. ὅπερ / ἐστὶ μετέχειν ὄντος. ὥστε διττὸν τὸ εἶ-/ναι (30), τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ {δ} / ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἐνὸς / τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡσπερ ἰ-/δέα τοῦ ὄντος, οὐ μετασχὼν ἄλλο τι ἐν γέγο-/νευ, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιφερόμε-/νον (35) εἶναι (*In Parm.* XII fol. 93v 22-35).

⁷⁴ Voir les préliminaires de la première partie de cette étude.

⁷⁵ Sur ce point, voir par ex. P. Hadot, « L'Être et l'Étant... », art. cit., p. 78-80. Nous ne traiterons pas ici du rapport du premier Un à cet *agir*. Selon nous,

téristique du premier principe, identifié à l'Un de la première hypothèse du *Parménide*, en ce qu'il ne suppose ni sujet ni objet. Cette définition du premier Un comme être absolu permet alors d'expliquer la participation du second à l'être telle qu'elle est évoquée dans la deuxième hypothèse du *Parménide* : l'auteur peut à présent aisément envisager ce second Un comme ayant un être dérivé (οὐ μετασχὼν τὸ ἐν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, XII fol. 93v 27-28), obtenu par participation à l'être absolu (τὸ ἀπόλυτον), lequel peut alors être considéré *pour ainsi dire* (ὥσπερ) comme l'idée de l'étant (ιδέα τοῦ ὄντος). Nous reviendrons sur le caractère analogique de la formule destinée à réintroduire le vocabulaire des formes classiquement associé à celui de la participation. Concluons ici simplement avec l'auteur que l'entité décrite par Platon comme l'Un-qui-est peut à présent être conçue comme « l'Un auquel est accouplé l'être (εἶναι) qui vient du premier Un. » La difficulté exégétique associée à l'expression du début de la deuxième hypothèse semble résolue.

En remettant ce texte dans son contexte, nous avons souhaité en montrer la spécificité. Il n'en demeure pas moins que ce développement extrêmement original, malgré ses ancrages dans les concepts philosophiques qui l'ont précédé⁷⁶, a peut-être un précédent, ne serait-ce qu'en germe, chez Numénius.

dans le contexte, αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν est entre autres une manière d'exprimer la notion même d'infinitif utilisée pour associer le premier principe à l'être. On notera en tout cas que l'auteur ne dresse pas d'opposition entre οὐσία et ἐνέργεια et par suite entre εἶναι et ἐνεργεῖν, mais bien entre le substantif et l'infinitif qui désignent respectivement chacun des deux groupes de notions (sur ce point, voir R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione... », art. cit., p. 90 qui montre qu'en continuant à associer οὐσία et ἐνέργεια, l'auteur est plus conventionnel que Plotin).

⁷⁶ Sur ce point, voir R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione... », art. cit. et « Logica e teologica nel primo neoplatonismo... », art. cit. Selon R. Chiaradonna, l'auteur du *Commentaire anonyme* n'introduit pas ici la notion d'« acte d'être ». Il n'en demeure pas moins que l'opposition entre infinitif et participe substantivé pour résoudre l'aporie exégétique est fort originale. Malgré son

1b. Les deux niveaux de l'être chez Numénius ; comparaison avec le passage cité du *Commentaire anonyme*

Le passage que nous venons de commenter comporte trois points présentant des ressemblances avec le Περὶ τὰγαθοῦ : l'identification du premier principe à l'être absolu ; celle du second à l'être dérivé – ce qui implique (au moins) deux niveaux de l'être ; et l'utilisation de l'infinitif (nous traiterons de la notion de forme de l'être dans la section suivante).

– *L'Être absolu et l'Être lui-même*

Nous avons vu que Numénius identifie son premier principe, le Bien, à l'Être lui-même ou par excellence (αὐτοόν), formule qui vise à exprimer son statut spécifique à l'égard de l'οὐσία : il en est la cause, comme l'indique le début du fragment 16 (24 F), sans être distinct d'elle ontologiquement puisqu'il en partage la nature (il lui est littéralement « con-naturel », σύμφυτον).

– *L'Être lui-même et l'être (deuxième ou « tout court ») ?*

Il n'en demeure pas moins que la formule αὐτοόν semble distinguer le premier principe du simple τὸ ὄν, être que représente selon nous le second (à partir d'ici, nous revenons à la traduction usuelle du participe substantivé τὸ ὄν par l'infinitif français *être* puisqu'il n'y a pas de distinction entre le participe et l'infinitif dans le Περὶ τὰγαθοῦ tel qu'il est parvenu). Comment parvenons-nous à cette interprétation ?

ancrage dans la pensée stoïcienne et platonicienne de son temps, employée relativement à la notion d'être, elle recèle un germe fécond pour les développements ultérieurs relatifs à l'être.

Disons d'abord que, malgré une synonymie liminaire destinée à une progressive distinction⁷⁷, οὐσία et ὄν n'ont pas le même sens chez Numénius : l'οὐσία s'avère provenir de l'ὄν ; mieux, les deux aspects de la première proviennent respectivement des deux niveaux dans lesquels s'incarne le second. Expliquons-nous et notons d'emblée que, pour éviter toute confusion et de manière purement pragmatique, οὐσία sera ici traduit par « essence », ὄν par « être ».

Au fragment 16 (24 F), Numénius distingue deux plans de l'οὐσία (ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἢ τοῦ δευτέρου)⁷⁸. Le premier est à identifier avec l'οὐσία qui provient directement du premier intellect (le Bien)⁷⁹ et ne paraît pas autrement déterminée que par sa nature commune avec lui⁸⁰, autrement dit par ce qui rend intelligible (l'immutabilité, l'immobilité, l'identité à soi, la permanence, l'intelligi-

⁷⁷ Voir le fr. 6 (l. 7 des Places) / 15 F où les deux termes sont donnés comme nom de l'incorporel. Leur synonymie ne dépasse pas l'attribution de cette qualité commune : Numénius commence souvent par associer les termes avant de les distinguer en précisant leur définition respective (voir la note 79).

⁷⁸ Voir aussi G. Müller, art. cit., p. 128 sur les deux niveaux de l'οὐσία et p. 129 pour le schéma qu'elle en tire. Notre analyse diffère de la sienne en ce que nous considérons que l'οὐσία (issue) du second dieu est une détermination de l'οὐσία (issue) du premier, et qu'il n'y a en réalité qu'une seule οὐσία envisagée selon deux « aspects » ou « moments » distincts (« moments » à prendre au sens causal et logique du terme, et non chronologique).

⁷⁹ Au fragment 16 (24 F), par allusion (entre autres) à *République* VI 509 b 5-9, le premier intellect, identifié au Bien, est dit cause de l'οὐσία et de l'ἰδέα et se voit plus loin nommé « démiurge de l'οὐσία ». – Le propos du début du fragment est en réalité général et évoque d'abord la causalité de l'intellect en général à l'égard de l'οὐσία en général : selon nous, il concerne également la causalité du second intellect à l'égard du second niveau de l'οὐσία (qui correspond à la forme de soi du second dieu et donc au monde intelligible déterminé). C'est le déroulement du texte qui laisse progressivement entendre que Numénius songe essentiellement au premier intellect en écrivant les premières lignes ou plutôt qu'il leur donne rétrospectivement ce sens. Une telle ambiguïté n'est pas étonnante : elle est caractéristique de la manière dont progresse son discours.

⁸⁰ Il est décrit comme σύμφητον τῇ οὐσίᾳ.

bilité) ; le second plan de l'οὐσία correspond quant à lui à la forme de lui-même (ιδέα εἰαυτοῦ) que le second dieu ou intellect est dit produire (αὐτοποιεῖ), sans doute par détermination de l'οὐσία qu'il a reçue du premier – interprétation étayée par la synonymie entre οὐσία et ιδέα. Il déterminerait cette οὐσία en ιδέα de lui-même dans une phase de contemplation de l'intelligible qu'est le Bien. Cette contemplation à vertu imitative le fait d'abord être intelligible et *bon* (être lui-même, fr. 11 / 19 F)⁸¹, et a aussi pour conséquence la production de cette forme de lui-même⁸². En tant que forme paradigmatique du monde (fin du fr. 16 / 24 F), cette ιδέα ou second aspect de l'οὐσία est alors à l'origine du monde des formes intelligibles proprement dit : c'est vraisemblablement à partir d'elle qu'elles sont formées, peut-être par un processus de division de la forme qu'elle constitue en autant de formes que nécessaires à la production du monde par l'intellect démiurgique. Semble ainsi s'esquisser une distinction entre l'οὐσία elle-même, être ou « matériau premier d'être » fourni par le premier dieu et intellect, et l'ιδέα, forme déterminée que prend cette οὐσία grâce à l'intervention du deuxième. Au sein de l'intelligible en général, le premier aspect de l'οὐσία constituerait ce qu'est véritablement le fait d'être ou d'être intelligible (l'immutabilité, l'immobilité, la permanence et l'intelligibilité) et le second (l'ιδέα) la détermination qui distingue les formes les unes des autres. Par cette distinction, Numénius rendrait celle qui s'esquisse peut-être en *République* VI 509 b 7-8 entre εἶνα et οὐσία⁸³. On retrouverait du moins ici sa propulsion à opérer

⁸¹ Voir le fr. 11 (19 F). À ce niveau du discours et de manière générale, l'intelligible, identique à l'être, renvoie à la fois au premier et au second dieu.

⁸² Cette phase contemplative s'avère ainsi avoir une fonction productive, par distinction avec la phase de contemplation purement théorique qui suit (cf. ἔπειτα θεωρητικός ὄλωσ ; cf. la fin du fr. 12 / 20 F). La distinction entre ces deux phases de contemplation semble elle aussi progressive et véritablement suggérée au fr. 16 (24 F) ; le propos du fr. 11 (19 F) ne la suppose pas encore nécessairement.

⁸³ Sur ce point, voir F. Ferrari, « Platone ha effettivamente identificato il demiurgo del *Timeo* et l'idea del Bene della *Repubblica* ? Riflessioni intorno a

des distinctions progressives au sein de notions qu'il présente d'abord de manière unitaire.

À ces deux aspects de l'οὐσία semblent correspondre deux niveaux de l'être (τὸ ὄν en général) qui leur servent respectivement de principe ou d'origine⁸⁴. Par l'identification du premier intellect à l'Être lui-même, au fragment 17 (25 F), et par la présentation du second (qui est démiurge) à la fois comme fils du premier (fr. 12 / 20 F) et comme réalisant, au fragment 18 (26 F), la tâche de cohésion de la matière confiée à l'être en général (τὸ ὄν) au fragment 4 (13 F), Numénius semble en effet concevoir ses deux premiers dieux comme correspondant à deux niveaux de l'être : le premier à l'Être lui-même ou Être éminent ; le second à ce que nous pourrions alors appeler simplement l'Être (deuxième ou « tout court »), un être certes dérivé, mais préservant le rôle d'un principe⁸⁵ à un second niveau. N'oublions pas que, dans un même esprit, il les conçoit comme représentant deux niveaux du bien en général : le Bien lui-même d'un côté, le « Bon » de l'autre, second dieu et démiurge qui imite le Bien lui-même et en dérive. Le support linguistique de cette distinction : l'opposition entre le substantif ou l'adjectif substantivé, τὸ ἀγαθόν (voire le même adjectif sous sa

un'antica querelle filosofica », *Χώρα*, 15-16, 2017-2018, p. 87 avec bibliographie et sa communication intitulée « Le terme *ousia* représente-t-il chez Platon un *pollachos legomenon* ? », donnée au Centre Léon Robin le 17/01/2019, et à paraître dans le prochain numéro de *Χώρα*.

⁸⁴ Si, au fragment 16 (24 F), le démiurge est présenté comme ἀρχή de la γένεσις, c'est avant tout par fidélité au *Timée* que Numénius ne cesse de démarquer (ici 29 e 4) : le texte montre ensuite que ce statut de principe du devenir est dû au fait que le démiurge est à l'origine du modèle du monde que constitue la forme de soi qu'il produit.

⁸⁵ Numénius parle d'ἀρχή pour chacun de ses deux premiers dieux, le premier est ἀρχή de l'οὐσία, le second de la γένεσις. À eux deux, ils représentent le niveau des principes qui correspond à l'être proprement dit et qui se divise en même temps qu'il se hiérarchise, en premier et deuxième dieux, en Bien et « Bon », en premier et second intellects, et, selon nous, aussi en Être lui-même ou par excellence et en Être (deuxième).

forme « amplifiée » ἀυτοάγαθον) pour renvoyer au Bien lui-même, et le simple adjectif ἀγαθός, pour renvoyer au « Bon », pourrait même avoir inspiré celui sur lequel repose la distinction entre les deux formes de l'être dans le *Commentaire anonyme*.

Cette lecture permet une seconde interprétation des deux niveaux de l'οὐσία évoqués au fragment 16 (24 F) : non seulement ils renverraient aux deux états de l'οὐσία que sont celui, originel, fourni par le Bien, et celui, déterminé par le démiurge ou le Bon en ἰδέα de lui-même ; mais ils pourraient aussi *faire allusion* à l'« essence » propre au Bien, en tant qu'Être « suréminent » ou Être lui-même, et à l'« essence » propre au « Bon », en tant qu'essence dérivée dont le premier est l'origine. Selon nous, cette lecture ne correspond pas au propos de Numénios. C'est néanmoins celle d'Eusèbe (suivi par certains de ses interprètes modernes)⁸⁶ et il n'est pas improbable qu'elle ait été aussi envisagée par un autre lecteur de Numénios.

Quelle que soit la lecture retenue, l'essentiel est de noter que, contrairement à ce qui se passe dans le *Commentaire anonyme*, Numénios décrit deux *états* ou aspects d'une *même* οὐσία : cela est clairement exprimé dans le fragment à propos de l'οὐσία proprement dite. Le rapprochement avec le *Commentaire* serait plutôt à situer dans la distinction entre l'αὐτοόν et l'ἓν (« l'Être lui-même » et « l'Être [tout court] »), si l'on accepte notre lecture. Néanmoins, même s'il s'agit de deux niveaux hiérarchiques distincts de l'être⁸⁷ et si Numénios n'en

⁸⁶ Voir Eusèbe, Préparation évangélique XI 21, 6, suivi par H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, p. 120-121 ; M. Burnyeat, « Platonism in the Bible », art. cit., p. 152. Chez Numénios, le terme οὐσία désigne de toute évidence un autre niveau de la réalité que ceux représentés par chacun des deux dieux. Quant aux deux aspects de l'οὐσία, ils sont pour ainsi dire le reflet, en l'οὐσία elle-même, de ses deux principes (les deux niveaux de l'être).

⁸⁷ En cela, la détermination des différentes fonctions de l'être par G. Bechtle, « The Question of Being... », art. cit., p. 401 semble très pertinente.

fait pas deux aspects d'un même être (contrairement à ce qui se passe concernant le « deuxième et troisième dieu » du fragment 11 / 19 F), il n'existe pas là non plus de différence de « nature » ou « ontologique entre eux » : lorsque le second se retourne vers lui-même, il est un intelligible (fr. 11 / 19 F) ; en tant que forme (selon nous « par excellence », fr. 20 / 28 F), le premier est aussi un intelligible. Il s'agit d'une distinction de statut et de fonction ; elle entraîne une séparation réelle, pas davantage. Le commentateur franchit ainsi un pas que n'accomplit pas Numénius⁸⁸, pas concrétisé dans la langue par la distinction entre l'infinitif et le participe substantivé, là où Numénius ne fait que mettre l'emphase sur une forme du participe en la préfixant avec αὐτο-.

Il n'en demeure pas moins que l'auteur du *Commentaire* a selon nous réellement pu s'inspirer de la distinction de deux niveaux de l'être situés au principe de toutes choses (Être lui-même / Être [deuxième ou « tout court »]) qui s'esquisse dans les fragments de Numénius qui nous sont parvenus⁸⁹. Il en aura développé le germe à l'occasion de son exégèse du *Parménide*. D. O'Meara ne concluait guère différemment de l'influence de Numénius sur celle de Plotin⁹⁰.

⁸⁸ Cf. *In Parm.* IV fol. 94v 13-14.

⁸⁹ Nous hésitons à ajouter « et qui a pu être développée dans la partie non transmise du Περὶ τῶν ἁθῶν » : le dialogue ne visant en effet pas tant à définir l'être que le Bien, Numénius ne se sera peut-être pas attardé sur ce point. En outre, Eusèbe (et Origène avant lui), qui cherche à distinguer premier et deuxième dieux en fonction de critères chrétiens, aurait assurément exploité pareille définition tant elle aurait été propice à son discours. Elle lui aurait sans doute mieux permis que le fragment 16 (24 F) de distinguer deux οὐσίαι censées représenter respectivement le Père et le Fils (sur sa lecture du fragment 16, voir F. Jourdan, « Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe de Césarée, lecteur de Platon *via* Numénius (*PE XI 21*) », *Revue des études augustiniennes*, 64/2, 2018, p. 215-242 et « L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius – Eusèbe de Césarée, *PE XI 22* », *Revue des études augustiniennes*, 65, 2019 (sous presse).

⁹⁰ Voir la première partie de cette étude.

– *L’infinitif*

La dernière comparaison avec le Πεὶ τὰγαθοῦ que nous inspire le passage cité, outre la notion de forme en jeu, concerne l’emploi de l’infinitif. R. Chiaradonna⁹¹ a montré ses éventuelles origines stoïciennes. Nous ferons ici un simple parallèle avec l’enseignement de Numénius ainsi qu’une remarque pour montrer la spécificité de chacun des deux propos.

Il ne nous semble d’abord pas absolument exclu que Numénius ait, ne serait-ce que suggéré, l’emploi de l’infinitif⁹². Au fragment 19 (27 F), il accorde au Bien un φρονεῖν justement exprimé par ce mode. Étant donné la définition du premier dieu comme exempt de toute activité (fr. 11 / 19 F), même si, en l’occurrence, il s’agit probablement de l’exempter de toute activité *démiurgique*, il serait sans doute mal venu de traduire le terme par « acte / ou activité de penser ». Numénius ne semble en tout cas pas décrire une réelle activité et c’est seulement chez le commentateur que l’être devient synonyme d’agir⁹³. Comme l’a montré M. Dixsaut⁹⁴, la φρόνησις, chez Platon, est moins une vertu ou activité de penser que ce qui rend les autres vertus réellement bonnes. Numénius emploie vraisemblablement la notion en ce sens. Ce φρονεῖν, avons-nous suggéré, serait la pensée du premier dieu, une pensée que nous avons qualifiée d’ « intransitive » en ce qu’elle est sans objet : elle correspondrait à l’être de ce dieu, à l’être qu’il est au sens actif (et non substantif) du terme, un être qui d’abord fait être

⁹¹ « Nota su partecipazione... », art. cit.

⁹² Évidemment pas dans l’association de l’être et de l’agir, même si, en réalité, l’activité qu’il refuse au premier dieu au fr. 11 (19 F), n’est que l’activité démiurgique. Il ne lui refuse du moins pas tout mouvement comme l’indique le fr. 15 (23 F).

⁹³ Voir toutefois les restrictions sur cette notion d’agir, qui peut surtout servir à souligner l’emploi de l’infinitif, exprimées aux notes 75 et 76.

⁹⁴ M. Dixsaut, « De quoi les philosophes sont-ils amoureux ? Sur la *phronesis* dans les dialogues de Platon », repris dans M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, p. 93-119.

(fr. 16 / 24 F) et qui par là dispense, sans rien *faire* d'autre, le Bien qu'il est également (fr. 14 et 19 / 22 F et 27 F). L'auteur du *Commentaire* pourrait avoir le souvenir de cette conception. Il la libérerait quant à lui de la notion de pensée, puisqu'il ne conçoit pas son premier Un comme un intellect, et il lui associerait celle d'agir pur par intégration de notions aristotéliennes⁹⁵ – intégration dont Numénius tentait farouchement de se protéger (même s'il ne pouvait entièrement y échapper).

L'intérêt porté à l'infinitif en vue d'une comparaison avec le discours de Numénius inspire une dernière remarque. Lorsqu'il définit l'être, Numénius insiste sur son éternel présent (fr. 5 / 14 F) qui se distingue peut-être de l'atemporalité ou du présent de type intemporel que lui attribue Plutarque⁹⁶. Dans ce contexte, le participe (même substantivé) de la tradition (ὄν) pour désigner l'être lui convient sans doute parfaitement. Le commentateur, quant à lui, soucieux de s'en tenir aux négations de la première hypothèse du *Parménide* concernant le temps (141 c-e), aurait sans doute refusé un tel présent à son premier ou du moins l'aurait plus nettement dégagé de toute notion de temporalité, ce que lui permettait l'infinitif.

La comparaison entre le *Commentaire anonyme* et le Περὶ τὰ γὰθ οὐθ οὐθ est plus couramment établie sur deux points dont il nous reste à examiner la validité.

⁹⁵ Il le ferait selon nous à la suite de Plotin, mais Alcinoos le fait avant lui, ce qui le situe peut-être après Numénius (sur ce point, voir R. Chiaradonna, « Théologie et époptique aristotélienne dans le médioplatonisme : la réception de *Métaphysique Λ* », dans G. Guyomarch, F. Baghdassarian (éds), *Réceptions de la théologie aristotélienne. D'Aristote à Michel d'Ephèse* », Leuven, Peeters, 2017 ; voir aussi M. Frede, « Numenius », art. cit., p. 1064).

⁹⁶ *De E*, 19, 392 F 2-7 ; 393 A 11-394 B 3. Sur cette éventuelle réponse de Numénius à Plutarque sur le sujet et surtout sur les enjeux de cette position de Numénius, voir notre commentaire au fragment avec la bibliographie.

2. *Forme de l'être, forme du Bien ?*

Le premier est la définition apparemment similaire du premier principe comme une forme dont dérive le second : le fragment 20 (28 F) du *Περὶ τῶγαθοῦ* évoque la forme du Bien ; le passage du *Commentaire anonyme* que nous venons d'analyser (XII fol. 93v 32-33) mentionne quant à lui la forme de l'être. Cette comparaison doit toutefois être nuancée.

Dans le *Commentaire anonyme*, la forme de l'être est introduite de manière purement analogique (nous avons relevé la formule ὅσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος) : le recours à la notion de forme est appelé par le contexte d'interprétation de ce que Platon entend par « participation » dans la formulation de la deuxième hypothèse ; il s'impose d'autant plus dans le cadre d'une interprétation verticale de cette participation qui vise la définition d'une entité supérieure et préexistant à une autre dont elle fonde la réalité⁹⁷. Pareil raisonnement n'implique en rien que l'auteur identifie vraiment son premier principe à une forme ou le dote d'un contenu intelligible, même premier – en cela, l'argument qui refuse l'attribution du texte à Porphyre sous prétexte que serait ici décrite un type de participation entre formes (en l'occurrence de l'être dérivé à l'être absolu), ailleurs rejeté par Porphyre⁹⁸, semble invalidé.

⁹⁷ Pour semblable manière de nuancer la notion de forme utilisée dans le *Commentaire anonyme*, voir R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione... », art. cit., p. 88 et 90-92.

⁹⁸ Selon Syrianus (*In Met.* p. 119. 13 Kroll) et Proclus (*In Tim.* p. 33. 31-33 Diehl), Porphyre n'aurait admis que la participation des *sensibles* aux intelligibles. L'argument est utilisé notamment par K. Corrigan, « Platonism and Gnosticism », art. cit., p. 153 et J.D. Turner, « Victorinus, *Parmenides commentaries* and the Platonizing Sethian Treatises », dans K. Corrigan, J.D. Turner (eds), *Platonism : Ancient, Modern and Postmodern*, Leiden, Brill, 2007, p. 80, n. 8 pour rejeter l'autorité porphyrienne du *Commentaire anonyme*. Outre l'explication que nous venons de donner (voir aussi R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione... », art. cit., p. 88), on notera de manière générale avec M. Zambon (*Porphyre et le moyen-platonisme, op. cit.*, p. 38) que Por-

L'identification du premier principe à la forme du Bien doit ensuite elle aussi être précisée chez Numénius. Elle intervient dans un passage où celui-ci veut confirmer⁹⁹, à l'aide des propos tenus dans la *République* et le *Timée*, le sens qu'il donne aux termes *Bien* et *bon* en fonction de la relation qu'il y introduit lui-même entre le Bien et le « Bon » (le démiurge qui est bon). L'expression ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα de *République* VI 508 e 3 est alors présentée comme désignant le Bien lui-même (τὸ ἀγαθόν), mais moins comme « forme du Bien » que comme « forme du Bon », au sens de modèle du démiurge que le *Timée* désigne ainsi (ἀγαθός, 29 e 1).

En cela, il est certes vrai que, dans le fragment, l'expression ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα est proche de l'ἰδέα τοῦ ὄντος du *Commentaire anonyme* : dans les deux cas, le génitif complément représente l'entité dérivée du premier principe quant à lui associé à une forme. Le parallèle paraît d'autant plus étroit que chez Numénius, avons-nous suggéré, tout comme le Bien est identifiable à l'Être lui-même, le « Bon » l'est vraisemblablement à l'être (deuxième ou « tout court ») dérivé de celui-ci. Il n'en demeure pas moins que ce qui est réellement parallèle chez les deux auteurs n'est pas tant l'identification du premier principe à une telle forme que le caractère problématique – analogique d'un côté, exégétique de l'autre – de cette identification. Dans les fragments qui nous sont parvenus, en effet, l'expression ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα n'est utilisée que dans le cadre de cette citation de la *République*. Il est probable que Numénius la prenne avec la même distance qu'il a pris le terme *év* dans son interprétation de la leçon *Sur le Bien* au fragment 19

phyre n'applique pas uniformément « un système de doctrines explicitement et clairement liées entre elles [...] », mais que « le critère unificateur de [s]a pensée [...] se trouve du côté d'une méthode de pensée plutôt que dans celui de doctrines énoncées dans les œuvres prises séparément ». Voir aussi les remarques de M. Chase, « Commentaires à Platon et Aristote », art. cit., p. 1370 sur la présence ou l'absence de certaines doctrines chez Porphyre en fonction du *σχολός* de chacune de ses œuvres.

⁹⁹ Selon l'utilisation de Platon qu'il énonce lui-même au fragment 1 (10 F).

(27 F¹⁰⁰) ou du moins qu'il la considère comme appelant précision exégétique. Selon nous, au fragment 20 (28 F) elle lui sert d'abord à préciser à quoi le « Bon » doit sa bonté (la forme du Bien) dans un contexte où il recourt à la notion de participation. À la fin du passage, le terme *ιδέα* semble ensuite surtout repris pour justifier la vraisemblance de l'identification de l'intellect qu'est le Bien à une forme (au sens de réalité intelligible) dans un désir entre autres d'harmonisation du discours avec le passage de la *République*¹⁰¹. Enfin, cette mention de la forme du Bien n'implique pas une conception du premier principe comme un intelligible qui aurait le même statut que les autres formes intelligibles, dont nous avons dit qu'elles apparaissent dans leur spécificité seulement avec le second dieu et intellect. Le terme *ιδέα* renvoie sans doute ici à un niveau supérieur de l'intelligible, valant comme modèle direct uniquement du « Bon » et n'étant modèle des formes individuelles que lorsque celui-ci le prend comme objet de sa contemplation pour les déterminer (fr. 18 / 26 F). Si Numénios a identifié le Bien à une forme, il l'aura alors sans doute conçu comme la Forme « par excellence » ou la « Forme elle-même », tout comme il a fait de lui « le Bien lui-même » (*τὸ αὐτοάγαθον*) et « l'Être lui-même » (*τὸ αὐτόον*) à l'origine de l'*οὐσία* et de l'*ιδέα*, et donc *ultimement* des formes. On peut seulement conclure ici que le *Περὶ τὰγαθοῦ* et le *Commentaire anonyme* témoignent d'une réflexion sur la notion de forme¹⁰² et sur son application problématique, nécessitant précisions et nuances, à leur premier principe.

¹⁰⁰ Sur ce point, voir les préliminaires dans la première partie de l'étude.

¹⁰¹ L'ajout d'*άγαθοῦ* devant *ιδέα* à l'avant dernière ligne du fragment dans l'édition de É. des Places est une conjecture de K. Mras qu'il n'est selon nous pas utile de garder. Elle induit peut-être même en erreur sur le sens du propos.

¹⁰² Le commentateur a aussi pu élaborer sa réflexion sur la notion de participation à partir d'une lecture de Numénios. Tous deux, du moins, la désignent par le terme *μετουσία* qui n'apparaît pas chez Platon (voir Numénios, fr. 16. 17 / 24 F ; 19. 9 / 27 F et 20. 7 et 10 / 28 F). Bien que rare, il est néanmoins présent chez Plotin (*Enn.* V 3 [49], 15. 6 ; VI 1 [42], 9. 16 ; VI 8 [39], 13. 46, 21. 21 et 23).

Concernant cette utilisation de la notion de forme, toutefois, une différence fondamentale est à rappeler. En tant qu'être, le premier principe de Numénius est un intelligible¹⁰³. Appliqué au Bien, le terme *ιδέα* appelle donc certes l'interprétation, mais ne perd pas sa définition essentielle. Chez le commentateur, en revanche, le terme est employé de manière purement analogique, inspiré par la réflexion sur la participation dans le *Parménide*, non par le texte de Platon lui-même qui, cette fois, ne comporte pas le mot. Le dialogue de référence est consciemment choisi de part et d'autre. Contrairement au Bien de Numénius, le premier Un du commentateur ne peut être réellement considéré comme une forme, quel que soit le statut dont on la dote. Un pas est ici encore franchi que Numénius n'accomplit pas : chez lui, la définition de l'être est celle de l'intelligible et le Bien n'est pas *ἐπέκεινα τοῦ ὄντος*.

3. *Les deux intellects*

La deuxième et dernière comparaison qui a toujours semblé décisive entre le *Commentaire anonyme* et le *Περὶ τὰγαθοῦ* est leur commune invocation de deux intellects. Précisons la manière dont elle est établie avant d'en examiner la validité.

Dans les deux dernières pages parvenues selon la reconstitution de W. Kroll (XIII-XIV fol. 90v et 90r), le commentateur distingue deux états distincts de l'intellect : le premier correspond à l'intellect transcendant toute distinction entre intelligible et intellection, pensant et pensé, tellement simple qu'il ne peut entrer en soi ; le second à l'intel-

¹⁰³ C'est tout l'enjeu de la définition de l'être dans les deux premiers livres du *Περὶ τὰγαθοῦ*, dans le cadre, visiblement, d'une polémique avec les stoïciens et leurs partisans. On pourrait dire alors que le premier principe est la Forme (par excellence, cf. fr. 20 / 28 F) qui partage ultimement la nature de la forme qui provient de lui (voir le début du fr. 16 / 24 F), tout comme il est l'Être (fr. 17 / 25 F) qui partage la nature de l'être qui provient également de lui (fr. 16 / 24 F).

lect qui sort de soi pour pouvoir se saisir lui-même et faire retour à soi dans un processus qui comprend trois moments, existence, vie et pensée. Ces deux états sont alors souvent rattachés à l'Un de chacune des deux premières hypothèses¹⁰⁴ et par suite respectivement aux deux premiers principes du *Commentaire anonyme*. À partir de là, est alors dressée une comparaison avec Numénius qui distingue quant à lui deux intellects, dont le premier est antérieur et supérieur (πρᾶξῆς-τερος) au second, mais inconnu des hommes (fr. 17 / 25 F). Cette comparaison est justifiée par la description du premier dieu comme immobile au fragment 12 (20 F)¹⁰⁵ et par celle du premier intellect comme n'intelligent pas lui-même, mais seulement à l'aide du second, d'après le témoignage de Proclus¹⁰⁶.

Cette comparaison est toutefois le fruit d'une simplification, concernant à la fois la pensée du commentateur et celle de Numénius.

Dans le *Commentaire anonyme*, la définition des deux états de l'intellect doit d'abord être replacée dans son contexte. L'auteur est en train de discuter de la *seconde* hypothèse, et, en vertu d'un postulat selon nous néoplatonicien, il identifie l'Un qu'elle décrit à un intellect.

¹⁰⁴ Voir notamment P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, *op. cit.*, p. 133-134 et « Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », art. cit., p. 289 ; G. Bechtle, *The Anonymous Commentary*, *op. cit.*, p. 83 ; 185-186 ; 191-196 ; « The Question of Being... », art. cit., p. 398.

¹⁰⁵ G. Bechtle va même plus loin pour parfaire le parallélisme, lisant le *Commentaire anonyme* à la « lumière » de Numénius auquel il veut l'attribuer : il estime en effet que c'est l'« Un qui entre en soi » qui correspond au premier dieu et intellect de Numénius parce que ce dieu est décrit au fragment 11 (19 F) comme uni à soi, ce que G. Bechtle interprète (selon nous à tort) comme l'indice d'une pensée de soi (à l'image du premier intellect aristotélicien). Cela le conduit toutefois à une contradiction flagrante lorsqu'il veut justifier ce parallélisme en en appelant au caractère « immobile » ou « transcendant le mouvement » du premier dieu numénien puisque si c'est l'« Un qui entre en soi » qui correspond au premier dieu, loin de transcender le mouvement, cet Un le met en œuvre pour réaliser les trois étapes qui lui permettent cette entrée en soi.

¹⁰⁶ Voir le fr. 22 (30 T = Proclus, *In Tim.* III 103. 28-32 Diehl) et les notes à son sujet dans la première partie de cette étude.

Lorsqu'il discutait de l'Un de la première hypothèse, en revanche, au folio 94r (III fol. 94r 1-3), il mettait en question son identification à un intellect d'une façon qui ne laissait aucun doute sur sa position (jamais il ne remet pareillement en cause son rapport à l'être puisqu'il l'identifie déjà à l'étant absolu avant de préciser qu'il s'agit de l'être absolu). Ici, en suivant fidèlement le texte de Platon (143 a), il cherche plus précisément à isoler ce qu'est l'Un dans l'Un-qui-est de la deuxième hypothèse. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la mention d'un premier état de l'intellect. S'il correspond effectivement à l'Un, il est l'Un *tel qu'il est dans le second Un*. Cet intellect qui transcende les catégories de la pensée et ne peut entrer en soi correspond selon nous à une sorte « reflet » ou « manifestation » en lui, pourrions-nous dire imparfaitement, du premier Un en tant que celui-ci est son origine ultime et laisse en lui sa marque¹⁰⁷. Václav Němec¹⁰⁸ est plus précis. Il propose de voir dans ce premier état le moment où l'intellect sort de l'existence et est divisé entre existence et vie avant de retourner à soi

¹⁰⁷ Sur ce point, voir aussi M. Baltès, *Marius Victorinus : Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, München, Sauer, 2002, p. 107, n. 558 selon lequel l'Un présent dans l'Un-qui-est n'est pas l'Un absolu, mais le point avec lequel l'Un-qui-est reste en contact avec l'Un absolu, quand bien même il provient également de l'Un absolu. M. Baltès poursuit (p. 108) en montrant que, selon lui, il n'est pas certain non plus que Porphyre identifie réellement l'Un au Père de la triade chaldaïque comme l'affirme Damascius, *Dub.* I 86, 8 sq. Ruelle : outre que le témoignage de Damascius, issu de celui de Jamblique qui était l'ennemi de Porphyre, est à prendre avec précaution, tout comme celui de Proclus (*In Plat. Parm.* 1070, 24 sq. et 1091, 12 sq. Cousin) dont il n'est pas sûr qu'il parle effectivement de Porphyre, il n'est pas impossible que, dans son *Commentaire aux Oracles*, Porphyre n'ait consciemment pas évoqué l'Un qui est au-delà de l'être : il ne le fait en effet pas dans sa *Lettre à Marcella* ni dans le *De abstinentia* (nous remarquerions quant à nous que, dans le témoignage de Calcidius sur Numénius, au fr. 52, le premier dieu évoqué ne correspond en réalité pas au premier dieu du Περὶ τὰ γὰθοῦ et que ce n'est qu'une lecture rapide ou partielle qui conduit à le penser).

¹⁰⁸ « Die theorie des göttlichen Selbstbewusstseins im anonymen *Parmenides*-Kommentar », *Rheinisches Museum*, 154-2, 2011, p. 194-195.

dans la pensée, moment où il entre effectivement en soi. Cette interprétation est possible, mais requerrait davantage d'appuis textuels pour être assurée. La lecture de V. Němec, en revanche, selon laquelle l'auteur considère le premier Un comme étant quant à lui le fondement de l'intellect réflexif et la condition de son exercice qui en garantit l'unité et l'identité dans les différents actes paraît constituer l'interprétation la plus convaincante de la fonction du premier Un dans ce développement sur les deux états de l'intellect et plus précisément dans la première partie du folio 90v (XIII fol. 90v 1-23), suivie de l'exemple du sens commun. Il ressort ainsi de l'analyse détaillée du texte que le commentateur n'identifie pas son premier Un et principe à un intellect. La comparaison avec Numénius ne peut donc être établie sur ce point.

Cette comparaison aurait quoi qu'il en soit été aussi mise à mal par une lecture détaillée du Περὶ τᾶγαθοῦ. Elle est en effet fondée sur l'interprétation du premier intellect de Numénius comme immobile ou transcendant le mouvement¹⁰⁹. Or, non seulement le fragment 15 (23 F) signale le mouvement associé à son repos que nous interprétons comme celui de la pensée ; mais ce mouvement caractéristique de l'intellect n'a pas à être interprété comme un « repos actif transcendant le mouvement » : pareille transcendance du repos et du mouvement caractérise le premier principe de Marius Victorinus (*Adv. Ar.* I 49. 30-31), pas celui de Numénius qui unit moins des contraires pour les dépasser qu'il ne comporte des états apparemment contradictoires dont l'association paraît certes paradoxale, mais est en réalité fondamentale à une définition platonicienne à la fois de la pensée et de l'intelligible¹¹⁰.

Il en résulte qu'aucun des deux points de vue, ni celui sur le *Commentaire anonyme*, ni celui sur le Περὶ τᾶγαθοῦ, ne permet de comparer le premier dieu de Numénius et le premier Un du commentateur en tant qu'intellects.

¹⁰⁹ Voir respectivement P. Hadot, « Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », art. cit., p. 289 et G. Bechtle, *The Anonymous Commentary*, op. cit., p. 83 et « The Question of Being... », art. cit., p. 398.

¹¹⁰ Sur ce point, voir notre commentaire au fragment.

La comparaison entre les deux conceptions de l'intellect peut malgré tout être établie, mais différemment. Les deux états décrits dans le commentaire paraissent correspondre partiellement à ceux du second dieu et intellect numénien. Selon sa première orientation, ce dieu est tourné vers l'intelligible (c'est-à-dire sans doute vers l'Être qui lui sert de modèle) et est véritablement lui-même (fr. 11 / 19 F) ; cette première phase de contemplation le conduit à produire la forme de lui-même (fr. 16 / 24 F) – produit d'un *voëtv* correspondant pour ainsi dire à une sortie de soi pour pouvoir se saisir comme forme. Suit l'activité dianoétique indissociable de la démiurgie où cette forme de soi, devenue modèle du monde, est sans doute divisée en autant de formes intelligibles que nécessaire à la constitution de ce monde. Le processus s'achève dans un retrait que l'on peut considérer comme un retour à soi et surtout au premier dans une contemplation cette fois purement théorétique (fr. 12 / 20 F fin). Serait peut-être même ici préfigurée la triade : existence (contemplation qui fait être soi), vie (production de la forme de soi et du monde, voir le fr. 12 / 20 F pour l'image de la vie associée au démiurge) et pensée (retour à soi dans un *voëtv* cette fois considéré comme félicité divine, fr. 12 / 20 F). La comparaison doit toutefois être elle aussi immédiatement nuancée : dans son premier moment, le second intellect de Numénius est certes uni à soi, mais dans une contemplation qui implique malgré tout la distinction entre sujet et objet, laquelle est refusée au premier état de l'intellect dans le *Commentaire anonyme* (et selon nous aussi au premier intellect numénien). Il est donc possible d'imaginer que le commentateur a élaboré sa réflexion à partir des développements de Numénius, mais en aucun cas qu'un même esprit est à l'origine des uns et des autres.

C) Conclusion : l'utilisation des Oracles chaldaïques

Ce panorama des convergences, tantôt encore à découvrir, tantôt à nuancer, entre l'enseignement de Numénius et celui du *Commentaire anonyme* laisse ainsi penser que le second a pu développer une série de conceptions en germe chez le premier en les conduisant toutefois plus

loin que lui dans l'établissement notamment d'une transcendance du premier principe. Il permet alors, en guise de conclusion et d'ouverture sur ce point, d'interroger le rapport de chacun des deux auteurs aux *Oracles chaldaïques*, ou plus exactement d'examiner s'il peut nous donner un indice sur le rapport que Numénius entretient avec eux¹¹¹.

Nous avons déjà évoqué le passage qui commente de toute évidence les fragments 3 et 4 de ces *Oracles* et nous avons dit que l'interprétation finalement proposée relativement à la notion d'Un aurait sans doute reçu l'approbation de Numénius. Or la paraphrase interprétative est introduite par la formule οἱ δὲ [...] εἰπόντες qui a été lue tantôt comme renvoyant aux *Oracles* eux-mêmes ou à leurs « éditeurs » (en réalité rédacteurs) que sont les Julien¹¹², tantôt comme faisant allusion à leurs commentateurs¹¹³. À première vue, la première lecture est la plus simple et suggère qu'en réalité, l'auteur de l'interprétation proposée ne serait autre que celui du *Commentaire anonyme*. Toutefois, H.D. Saffrey¹¹⁴ a montré de manière convaincante que cette paraphrase résout une contradiction présente dans les *Oracles*, à savoir leur affirmation que le dieu s'est retiré de tout alors qu'il tient encore unis en lui puissance et intellect. Elle la résout en expliquant que ces trois termes (dieu, puissance et intellect) sont unis sous le mode d'une simplicité sans distinction. Étant donné que l'auteur du *Commentaire anonyme*

¹¹¹ En affirmant que Numénius est *antérieur* aux *Oracles*, G. Bechtle (*The Anonymous Commentary, op. cit.*, p. 90 et « A neglected Testimonium... », art. cit., p. 567) contredit son hypothèse selon laquelle Numénius serait l'auteur du *Commentaire anonyme* puisqu'il reconnaît que celui-ci cite et commente les *Oracles* (son auteur doit donc leur être postérieur).

¹¹² C'est l'interprétation de P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I, op. cit.*, p. 107-108 ; G. Bechtle, *The Anonymous Commentary, op. cit.*, p. 240 et « A neglected Testimonium... », art. cit., p. 569 ; P.F. Beatrice, art. cit., p. 122.

¹¹³ C'est la lecture de P. Hadot, dans « Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses », art. cit., p. 113-114 (qui n'exclut pas l'autre interprétation) ; H.D. Saffrey, « Connaissance et inconnissance de Dieu... », art. cit., p. 4-5 ; L. Brisson, « A criticism of the *Chaldaean Oracles*... », art. cit., et sa remarque à G. Bechtle, « A neglected Testimonium... », art. cit., p. 569, n. 8.

¹¹⁴ H.D. Saffrey, « Connaissance et inconnissance de Dieu... », art. cit. p. 5.

prend une distance relative¹¹⁵ à l'égard des révélations divines (IX fol. 92r 8-10), il semble donc possible que cette interprétation soit celle d'un ou de plusieurs commentateurs¹¹⁶ des *Oracles* qui l'ont précédé. En faisant le lien avec la doctrine de deux intellects d'origine perse (et donc possiblement chaldéenne/ chaldaïque) rapportée par Proclus *via* Théodore d'Asiné, lequel tiendrait de Porphyre l'information relative à l'origine perse, lui-même apparemment informé par Antoninus, H.D. Saffrey¹¹⁷ propose d'identifier l'un de ces commentateurs avec Antoninus qui était un disciple d'Ammonius¹¹⁸. L'hypothèse est vraisemblable¹¹⁹. Il n'en demeure pas moins que, si cette doc-

¹¹⁵ Notons bien qu'elle est relative : il estime simplement qu'il n'est pas possible à l'esprit humain de tenir un propos affirmatif sur les dieux. Cela ne signifie pas qu'il rejette le contenu des vers. C'est pourquoi il n'est malgré tout pas exclu que l'explication soit la sienne. Nous pensons simplement que cela est moins probable.

¹¹⁶ S'il ne désigne pas les transmetteurs (et donc rédacteurs) des *Oracles*, le pluriel peut renvoyer de manière générale à un interprète que l'auteur ne veut pas nommer ; ou encore à une tradition d'interprétation.

¹¹⁷ H.D. Saffrey, « Connaissance et inconnaissance de Dieu... », art. cit., p. 18-19.

¹¹⁸ Voir Proclus, *In Tim.* II, p. 154. 4-9 (Proclus, *In Tim.* II 154. 4-9 Diehl (οὐ δὲ ἀνωτέρω χωροῦντες δύο νόας πρὸ αὐτῆς θέντες, τὸν μὲν τῶν ὅλων τὰς ιδέας ἔχοντα, τὸν δὲ τῶν μερικῶν, τούτων εἶναι φασὶ μέσην, ὡς ἀπ' ἀμφοῖν ὑφισταμένην· οὕτω γὰρ ὁ Ἀσινάιος λέγει Θεόδωρος, εὐρῶν παρὰ τῷ Πορφυρίῳ τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἤκουσαν· ταῦτα γοῦν Ἀντωνίνον ἰστορῆσαι τὸν Ἀμμωνίου μαθητήν.) Sur ce texte, voir aussi J. Dillon, « The concept of two intellects », art. cit.

¹¹⁹ On pourrait certes se demander si ce disciple d'Ammonius est vraiment disciple d'Ammonius Saccas, le maître de Plotin, et s'il n'est pas plus vraisemblable qu'il s'agisse d'un autre Ammonius, postérieur à Porphyre, ce qui ferait d'Antoninus la source de Proclus dans l'histoire de la transmission de cette doctrine (c'est l'interprétation de R. Goulet, « Mais qui était donc le genre de la sœur de Priscus ? Enquête sur les philosophes d'Athènes au IV^e siècle après J.-Chr. », *Studia graeco-arabica*, 2, 2012, p. 33-77, p. 43). Dans ce cas, dans la phrase ταῦτα γοῦν Ἀντωνίνον ἰστορῆσαι τὸν Ἀμμωνίου μαθητήν, ταῦτα porterait sur la doctrine des deux intellects telle qu'Antoni-

trine a circulé à l'époque de Plotin (Antoninus étant de fait son condisciple) comme provenant de la Perse, elle a pu être déjà connue comme telle par Numénius ; nous n'excluons pas même qu'il constituât un chaînon dans cette transmission à demi-cryptée d'une doctrine éventuellement chaldaïque dont il aurait préféré taire le nom et y renvoyer en ne désignant son origine que de manière indirecte (le renvoi à la Perse pouvant être conçu comme incluant la Chaldée). La confusion entre doctrine perse et doctrine chaldaïque semble du moins peu probable chez Porphyre lui-même¹²⁰, excellent historien des religions, et il est en tout cas étonnant que Porphyre, qui connaît les *Oracles* et assurément le fragment 37 de ces derniers dont la doctrine considérée paraît constituer une glose, la transmette comme perse plutôt que

nus l'aurait trouvée chez Théodore, rapportant lui-même Porphyre. Il serait alors possible de penser que Porphyre tient d'une source différente d'Antoninus l'affirmation que la doctrine est perse, source que nous pourrions alors être tentée d'identifier à Numénius, qui aurait quant à lui prétendu montrer chez les « Mages » – selon le terme du fr. 1 (10 F) qui peut servir à désigner les Perses (ce qu'aurait compris Porphyre) – voire discrètement chez les Chaldéens eux-mêmes (qui pouvaient être considérés comme des Perses), un enseignement qu'il aurait alors présenté comme comparable au sien et susceptible d'une relative conformité avec celui qu'il prête à Platon. Cette lecture du texte est toutefois peu vraisemblable étant donné d'une part que Proclus connaît lui-même très bien Théodore et n'a vraisemblablement pas besoin d'intermédiaire pour le citer, et d'autre part que, dans la phrase qui introduit le récit d'Antoninus, l'infinitif ἰστορησαί suggère que ce n'est pas Proclus lui-même qui rapporte ce propos, mais qu'il le trouve tel quel chez Théodore, avec vraisemblablement Porphyre pour source ultime (je remercie Andrien Lecercf d'avoir discuté ce passage de Proclus avec moi). C'est pourquoi H.D. Saffrey a sans doute raison d'estimer que la source directe de Porphyre est Antoninus.

¹²⁰ On pourrait certes en rester à l'idée qu'il s'agit véritablement de l'interprétation d'une doctrine perse plutôt que de spéculer sur son origine chaldaïque. Mais le rapprochement avec le fragment 37 des *Oracles* est fort tentant. On pourrait encore imaginer une synthèse interprétative entre doctrines perse et chaldaïque ; étant donné la proximité sémantique des deux termes, cela ne paraît toutefois pas nécessaire.

comme chaldaïque. Même si l'hypothèse reste fort spéculative et si l'on ne peut être sûr qu'il faille réellement associer ici doctrine perse et doctrine chaldaïque, disons simplement que Numénius aurait pu trouver un correspondant de sa doctrine des deux intellects, avec leur fonction respective, dans la doctrine chaldaïque, qu'il aurait nommée perse pour des raisons polémiques ou pratiques (en vertu du programme du fr. 1 / 10 F) ; sa doctrine aurait pu aussi inspirer à un autre auteur une interprétation de celle lue dans les *Oracles* – ce qui laisserait alors ouverte la question du sens dans lequel envisager la relation chronologique entre Numénius et les *Oracles*.

Dans le cadre de cette recherche, en vertu d'une part de nos réflexions sur cette relation à l'examen du fragment 17 (25 F) et étant donné d'autre part l'affinité signalée entre la conclusion de la paraphrase des fragments 3-4 des *Oracles* dans le *Commentaire anonyme* et la pensée de Numénius sur le terme *év* au fragment 19 (27 F), il nous semble permis d'envisager que Numénius soit lui-même l'interprète auquel l'auteur du *Commentaire anonyme* fait allusion. Si l'hypothèse était avérée, nous aurions là un indice enfin déterminant de l'antériorité des *Oracles* sur le Περὶ τὰ γὰθοῦ¹²¹. En l'état de nos sources, cependant, elle demeure invérifiable.

II. Le Commentaire anonyme : une œuvre de Numénius ? Une œuvre écrite contre Numénius ? Le débat sur l'attribution

En complétant et nuanciant les parallèles souvent dressés entre l'enseignement de Numénius et celui du *Commentaire anonyme*, nous

¹²¹ Pour d'autres arguments, voir le commentaire au fr. 17 (25 F). Étant donné toutefois que, selon nous, s'il leur est effectivement postérieur, Numénius aurait été en conflit partiel ou du moins en concurrence avec les *Oracles* dont il aurait alors peut-être préféré taire le nom, l'hypothèse qu'il serait à l'origine de la résolution d'une contradiction en leur sein doit être prise avec prudence. Elle n'est toutefois pas invraisemblable étant donné sa manière jamais univoque de s'approprier ses sources, même concernant Platon.

avons suggéré la réalité d'une influence du premier sur le second qui en développerait certaines intuitions, mais avons souligné les différences présentes au sein même de ces parallèles qui interdisent selon nous d'identifier les deux auteurs. Reste que ni l'œuvre de Numénius ni même le *Commentaire anonyme* ne nous sont parvenus intégralement, ce qui a suggéré deux hypothèses qu'il faut à présent examiner pour elles-mêmes : la première attribuant le *Commentaire anonyme* à Numénius ; la seconde affirmant qu'il est au contraire rédigé en partie contre lui.

A) La divergence fondamentale : théologie ultimement négative versus théologie résolument positive

Selon G. Bechtle¹²², les éléments que nous avons tendance à considérer comme néoplatoniciens¹²³ dans le *Commentaire anonyme* seraient envisageables dans le médioplatonisme et trahiraient l'in-

¹²² *The Anonymous Commentary...*, *op. cit.* ; « The Question of Being... », art. cit. ; « A neglected Testimonium (Fragment ?)... », art. cit. Il est suivi notamment par K. Corrigan, « Platonism and Gnosticism », art. cit. ; J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and The Platonic Tradition*, Québec / Louvain, Les Presses de l'Université de Laval / Peeters, 2001 ; « Victorinus, *Parmenides commentaries...* », art. cit. et « The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian *Parmenides* Commentaries », dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, *op. cit.*, vol. I, p. 136-137 (même s'ils nuancent le propos en parlant plutôt d'un auteur médioplatonicien, éventuellement disciple de Numénius). Contre la position de G. Bechtle, voir entre autres les recensions de sa monographie par J. Barnes, *Revue de théologie et de philosophie*, 131, 1999, p. 424 ; M. Zambon, *Elenchos*, 20, 1999, p. 194-202 ; J. Dillon, « A Numenian Platonist ? Review of "The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides" by G. Bechtle », *Classical Review*, 50, 2000, p. 22-23 et L.P. Gerson, *Bryn Mawr Classical Review*, 2001.01.28 (en ligne).

¹²³ Voir la liste de ces éléments par ex. chez P. Hadot, « Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », art. cit., p. 289-292.

fluence de ce texte sur Plotin plutôt que l'inverse. Cette interprétation implique une révision complète de notre conception de l'histoire du platonisme¹²⁴ et mérite considération à ce titre. Même si nous ne pouvons nous fier qu'à l'œuvre parvenue de Numénius, d'après l'esprit qui est le sien, elle nous inspire les objections suivantes.

Il n'est sans doute pas utile de s'étendre ici sur les raisons lexicales qui l'affaiblissent. P. Hadot et A. Linguiti¹²⁵ ont suffisamment montré le caractère tardif du vocabulaire employé et notre propre lecture de Numénius nous convainc qu'il n'a pas pu s'exprimer comme l'auteur du *Commentaire anonyme* : les textes parvenus ne comportent pas d'expressions remarquables semblables (sinon le terme *μετουσία* signalé, mais qui est présent chez Plotin), pas même dans la formulation des enseignements apparentés¹²⁶. Des images peuvent parfois se faire écho (notamment celle de la lumière du soleil), de même que l'utilisation de concepts stoïciens dans l'expression d'une doctrine platonicienne¹²⁷. Mais les similitudes dans l'expression ne sont guère plus étendues. Les divergences doctrinales paraissent en revanche décisives. A. Linguiti¹²⁸ a énuméré celles qui lui semblent interdire que le

¹²⁴ Voir sur ce point la recension de M. Zambon, *Elenchos*, 20, 1999, p. 196 et *Porphyre et le moyen-platonisme*, *op. cit.*, p. 40.

¹²⁵ P. Hadot, « Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », art. cit., p. 298-305 ; A. Linguiti, « Sulla datazione del *Commento al Parmenide* di Bobbio », art. cit. ; voir aussi M. Zambon, *Elenchos*, 20, 1999, p. 200.

¹²⁶ On pourrait noter que la syntaxe du *Commentaire anonyme* relève d'une argumentation à la fois théorique et exégétique qui ne correspond pas au style plus accidentel de Numénius, toujours lié au déroulement de la pensée. L'argument ne serait toutefois pas décisif puisque le style est appelé par le type d'œuvre et son but.

¹²⁷ Sur ce point, voir P. Hadot, « Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », art. cit., p. 291-293 concernant le *Commentaire anonyme* et notre analyse du témoignage du fr. 45 (8 T = Porphyre, *Sur les facultés de l'âme*, chez J. Stobée I 49, § 25, vol. I p. 349. 19-34 Wachsmuth = fr. 252 Smith) qui montre l'appropriation, par Numénius, des conceptions stoïciennes.

¹²⁸ A. Linguiti, « Sulla datazione del *Commento al Parmenide* di Bobbio »,

texte soit l'œuvre d'un médioplatonicien. Nous nous contenterons de résumer celles que nous avons nous-même signalées et d'ajouter la divergence à nos yeux décisive.

Il est apparu au cours de l'étude que l'auteur du *Commentaire anonyme* et Numénius ne pouvaient être rapprochés sur ces deux conceptions du premier principe : son identification à un intellect – elle n'est propre qu'à Numénius ; sa situation au-delà de l'être – elle n'est propre qu'à l'auteur du *Commentaire anonyme* ; si celui-ci considère finalement son premier Un comme l'être absolu désigné par l'infinitif εἶναι et achève peut-être en cela l'intuition numénienne relative au Bien comme Être lui-même, son premier principe est ontologiquement distinct de l'être dérivé (désigné le participe substantivé ὄν), ce qui n'est pas le cas du premier principe de Numénius qui demeure un intelligible. Dans le *Commentaire anonyme*, l'analogie du premier principe à une forme de l'être n'implique pas que ce premier principe soit une forme et par suite un intelligible. Plutôt que de les rapprocher, ces deux et même ces trois points souvent considérés comme faisant converger les deux œuvres ne font donc au contraire qu'en marquer la spécificité.

La divergence fondamentale réside alors selon nous dans le fait que le *Commentaire anonyme* développe une théologie négative absolument contraire à l'esprit du Περὶ τὰ γαθοῦ. Chez Numénius, le premier dieu ou intellect est certes inconnu des hommes (ἀγνοούμενος,

art. cit., p. 311. Ces éléments sont les suivants : une théologie négative radicale et élaborée ; une interprétation de la théologie positive comme transfert des affections humaines sur le premier principe (sur ce point, voir aussi P. Hadot, dans « Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses », art. cit., p. 120 avec référence à Plotin, *Enn.* VI 9 [9] 3, 50) ; le thème de la non réciprocity entre le principe et ce dont il est le principe ; la présence de la triade bien déterminée de l'être, de la vie et de l'intellect et enfin l'interprétation des *Oracles chaldaïques* comme une source ayant un intérêt et une pertinence philosophique. Chez Numénius, toutefois, nous estimerions que le deuxième et le dernier points ne sont pas absents. Sur ces divergences, voir aussi M.J. Edwards, « Porphyry and the Intelligible Triad », *Journal of Hellenic Studies*, 110, 1990, p. 22 ; M. Chase, « Commentaires à Platon et Aristote », art. cit., p. 1369.

fr. 17 / 25 F), mais il n'est pas en soi inconnaissable (ἄγνωστος) et tout le déroulement du dialogue vise à en dévoiler la connaissance annoncée et même entrevue dès le début (fr. 2 / 11 F). Dans le *Commentaire anonyme*, en revanche, le premier Un est inconnaissable (I fo. 91r 2-4 et II fol. 91v 31) et innommable, ne serait-ce qu'en raison de notre incapacité foncière à l'appréhender¹²⁹. Or cette incapacité n'est pas levée par une recherche et un effort rationnel semblable à celui exigé dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*. Elle est essentielle : le dieu est au-dessus de tout discours et de toute saisie intellectuelle (νόησις, IX fol. 92r 24-25) ; il ne peut être appréhendé que dans l'ignorance. L'affirmation qui en résulte de la supériorité absolue de la théologie négative est étrangère à l'esprit du *Περὶ τὰγαθοῦ* où Numénios tend au contraire à parvenir aux prédicats les plus élevés concernant son premier principe (*contra In Parm.* X fol. 92v 9-10).

On pourra certes objecter deux éléments conjoints : le commentateur veut ici rendre compte des conclusions négatives de la première hypothèse du *Parménide* et Numénios aurait pu, dans pareil cadre, avoir modifié ou du moins adapté ses vues. Dans la mesure où il précise beaucoup au fur et à mesure qu'il écrit, il n'est certes pas impossible de l'imaginer revoir son discours dans un autre contexte et dans une perspective à visée moins pédagogique. Mais étant donné l'esprit du *Περὶ τὰγαθοῦ* et des témoignages qui nous sont parvenus sur son enseignement théologique et métaphysique, à ce stade de nos recherches du moins, nous restons très réservée sur cette hypothèse.

¹²⁹ Il n'est toutefois peut-être pas *en lui-même* absolument incompréhensible : la théologie négative y conduit indirectement et sa définition même comme être absolu vise à en donner une appréhension juste. L'auteur est peut-être de l'avis de Numénios (fr. 3 / 12 F) selon lequel n'est véritablement incompréhensible que la matière qui, en tant que privée de tout lien à l'être, est absolument insaisissable. Il n'en demeure pas moins que l'on observe progressivement une convergence dans la définition des deux extrêmes du système (néo)platonicien, le premier et le dernier principes (le dieu et la matière) finissant tous deux par être conçus comme inconnaissables en eux-mêmes et donc insaisissables par la pensée – toutefois pour des raisons différentes et en un sens différent.

B) *Un écrit dirigé contre Numénius ?*

Si le texte n'est pas de Numénius, prend-il position *contre* Numénius ? La question peut paraître étonnante, mais elle a été posée¹³⁰. L'hypothèse envisagée consiste à penser que les parallèles avec Numénius relèveraient en réalité de thèses rejetées par l'auteur (qui serait alors Porphyre, fidèle à Plotin) et critiquées dans les parties manquantes du *Commentaire anonyme*. Elle vise essentiellement deux points de doctrine : l'identification de l'Un à l'être infinitif et la distinction de deux moments de l'intellect, ces deux points relevant de la théologie positive mise à distance par l'auteur. Dans le premier cas, l'indice de la prise de distance serait la mention d'un langage énigmatique prêté à Platon – conception effectivement caractéristique de l'esprit pythagorisant de Numénius (fr. 24 / 1 F) –, alors que l'auteur aurait rejeté ce type d'interprétation auparavant (X fol. 92v 2-XI fol. 93r 2). Cette lecture va de pair avec l'attribution du *Commentaire anonyme* à Porphyre et avec la certitude que celui-ci est absolument fidèle à Plotin. Il semble toutefois possible d'y répondre sans même se situer dans le débat sur l'autorité du texte¹³¹.

¹³⁰ Voir L. Brisson, « A criticism of Numenius in the Last Columns (XI-XIV) of the *Anonymous Commentary on the Parmenides* », dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, *op. cit.*, vol. I, p. 275-282.

¹³¹ Sur le rapport à Plotin, voir ici entre autres l'hypothèse de T. Leinkauf, « Die Bestimmung des höchsten Prinzips als reines Sein – (Porphyrios), Victorinus, Boethius », dans Th. Kobusch, M. Erler (hrsg.), *Metaphysik und Religion : zur Signatur des spätantiken Denkens*, Berlin, de Gruyter, 2002, p. 63-97. Il estime que l'auteur laisse derrière lui la pensée de Plotin pour repenser à sa manière la relation entre l'Un, l'Intellect et l'Être. Nous ajouterions qu'il le fait selon la double exigence de commenter le *Parménide* et de répondre à des exigences philosophiques dans la définition du premier principe dont celles d'éviter de l'assimiler à l'un de nos concepts (ce qui implique entre autres leur purification), sans toutefois parvenir à une forme de néantisation de ce principe (sur ce point, voir A. Lernoud, « Negative Theology and Radical Conceptual Purification in the *Anonymous Commentary on Plato's Parmenides* »,

Selon nous, les deux points de doctrine évoqués ne sont pas contraires à l'esprit de l'auteur du *Commentaire anonyme*. Ils peuvent certes paraître *a priori* dissonants avec la théologie négative, mais, dans l'un et l'autre cas, ils visent à expliquer la *seconde* hypothèse et donc l'être de l'Un-qui-est de cette seconde hypothèse. Ce n'est que dans le cadre de cette explication qu'intervient pour l'auteur la nécessité d'expliquer le second Un à partir du premier et de situer dans le premier l'origine de tout ce qu'est le second. Il en ressort une théorie qui laisse malgré tout le premier dans son absolue transcendance et distinction : d'un côté est défini un être incoordonné qui peut très bien lui correspondre ; de l'autre un intellect qui ne représente qu'un aspect du second Un, reflet pour ainsi dire de la présence du premier en lui. Même la notion de forme qui lui est un moment appliquée, avons-nous vu, est modalisée et sans doute comprise indépendamment de tout contenu intelligible. C'est pourquoi il ne semble pas que cette partie de la théologie dite positive et visant avant tout à définir ce qu'est le second Un soit contraire à l'esprit de l'auteur de *Commentaire*. En outre, celui-ci s'est lui-même livré à des éléments de théologie positive dans la première partie de son texte, définissant le premier principe, avons-nous vu, comme l'être véritable, comme une simplicité source de salut et encore comme la connaissance elle-même. Pour être pleinement valable, l'hypothèse en question devrait mettre aussi en doute la validité de ces trois éléments. L'argument, enfin, que le langage énigmatique prêté à Platon trahirait la présence d'un adversaire du commentateur n'est pas davantage concluant : la remarque hostile aux interprétations figurées concerne l'interprétation de la première hypothèse et la définition du premier principe, appelé justement à n'être défini d'aucune manière. Concernant la seconde hypothèse, rien n'empêche l'auteur d'utiliser cette méthode et d'estimer que Platon s'est exprimé d'une manière ambiguë qu'il s'efforce quant à lui d'éclairer, même pour définir le premier Un puisque celui-ci est cette fois envi-

dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, *op. cit.*, vol. I, p. 258 avec les notes).

sagé dans sa relation au second. Pareille démarche correspond à l'esprit de Plotin selon lequel notre définition de l'Un ne dépend que de notre relation à lui¹³². Un lecteur de Plotin voulant commenter le *Parménide* aurait pu estimer que cette définition dépendait ici de la relation du second Un à l'égard du premier. Dans l'hypothèse d'une attribution du *Commentaire anonyme* à Porphyre, le postulat de l'écriture chiffrée n'aurait rien d'étonnant, puisqu'il est cher au néoplatonicien, notamment dans son exégèse du mythe d'Er étayée par celle de la description de l'ancre des nymphes chez Homère¹³³. Or, là, Porphyre emprunte largement à Numénius¹³⁴.

C'est pourquoi, pas plus que le texte ne nous semble être de Numénius, il ne nous semble écrit contre lui. Cela n'empêche évidemment pas que l'auteur se soit parfois trouvé en désaccord avec Numénius¹³⁵. Mais ce sera là le résultat inévitable d'une appropriation de certaines

¹³² *Enn.* VI 9 [9] 3. 45-54.

¹³³ Sur ce sujet, voir l'édition commentée de *De Antro nympharum* sous la direction de T. Dorandi, Paris, Vrin, à paraître. Il s'agit certes ici d'interpréter les « énigmes » laissées par le poète en un sens philosophique, mais le cadre exégétique est comparable et Porphyre n'aurait assurément eu aucune hésitation à utiliser la même méthode concernant Platon.

¹³⁴ Numénius a sans doute lui-même commenté le mythe d'Er, pas nécessairement toutefois sous la forme d'un commentaire suivi, mais de quelques remarques dans un exposé eschatologique. Sur ce point, voir F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places », *Les Études philosophiques*, 2015, 3, p. 431-452.

¹³⁵ En IV fol. 94v 13-14, par exemple, il dit que les choses qui sont après le premier principe ne se trouvent pas en lui (ou ne « trouvent pas leur origine en lui », selon la manière dont on traduit *ὑπαρχόντων* dans *ὡς ἐν ταὐτῷ ὑπαρχόντων*) *comme par la même hypostase d'essence* – si l'on traduit littéralement *οὐσίας ὑποστάσει τῇ αὐτῇ* que P. Hadot rend par « processus de réalisation de l'essence ». En cela, il se situe peut-être consciemment en opposition à la notion de « connaturalité » du principe à l'égard de ce qui provient de lui que Numénius exprime par l'expression *σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ* au fragment 16 (24 F).

de ses intuitions et de leurs prolongements naturels en vue de parvenir à une expression plus achevée de la transcendance du premier principe. Pas davantage.

C) Hypothèse d'attribution : Porphyre, toujours Porphyre

Comment alors envisager la relation à Numénius ? Les parallèles découverts n'impliquent pas que l'auteur du *Commentaire anonyme* se soit appuyé sur un commentaire préexistant de Numénius au *Parménide*. Ils suggèrent en revanche qu'il s'est approprié un certain nombre d'éléments de sa doctrine et les a adaptés à son exégèse ainsi qu'à son propre cadre de pensée. C'est pourquoi, à ce stade de l'étude, étant donné cette affinité avec Numénius que Proclus dénonçait déjà chez Porphyre¹³⁶, l'attribution du *Commentaire anonyme* à celui-ci telle que l'a proposée P. Hadot et qu'elle fut étayée ensuite par toute une série de chercheurs nous semble demeurer la plus raisonnable¹³⁷.

¹³⁶ *In Tim.* I 77, 22-24 = Numénius, fr. 37. 24-26 des Places

¹³⁷ P. Hadot défend cette hypothèse dans : *Porphyre et Victorinus*, I, *op. cit.*, p. 102-143 ; « Être, Vie et Pensée chez Plotin et avant Plotin », dans *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique* V, Vandœuvres / Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 108-157, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre, op. cit.*, p. 127-156 ; « Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », art. cit. ; « L'Être et l'Étant dans le Néoplatonisme », art. cit. et « Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses », art. cit. Elle a été suivie et confirmée à l'aide d'autres arguments notamment par H.D. Saffrey, art. cit. ; J. Dillon, « Porphyry's doctrine of the One », dans M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (dir.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Chercheurs de sagesse*, Paris, Études Augustiniennes, 1992, p. 356-366 et « What Price the Father of the Noetic Triad ? Some Thoughts on Porphyry's Doctrine of the First Principle », dans G. Karamanolis, A. Sheppard (eds), *Studies on Porphyry*, London, London Institute of Classical Studies, 2007, p. 51-59 ; M. Zambon, *Elenchos*, 20, 1999, p. 194-202 et *Porphyre et le moyen-platonisme, op. cit.*, p. 34-41 ; R. Majercik, « Chaldaean triads in Neoplatonic exegesis : some reconsiderations », *Classical Quarterly*, 51, 2001, p. 265-296 et « Porphyry and Gnosti-

III. Conclusion-Ouverture : le « Plotin arabe », Numénios et Porphyre

Cette conclusion relativement mesurée semble toutefois remise en cause par une découverte de Michel Tardieu¹³⁸. Avant que la troisième partie de l'étude n'aborde cette dernière périπέtie¹³⁹, nous aimerions

cism », art. cit. (voir aussi « The Being-Life-Mind Triad in Gnosticism and Neoplatonism », *Classical Quarterly*, 42, 1992, p. 475-488 qui va en ce sens) ; C. Steel, « Une histoire de l'interprétation du *Parménide* dans l'antiquité », dans M. Barbanti, F. Romano (a cura di), *Il Parmenide di Platone et la sua tradizione*, op. cit. p. 13 ; L. Brisson, « A criticism of the *Chaldaean Oracles...* », art. cit., et « A criticism of Numenius... », art. cit. ; R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione... », art. cit. et « Logica e teologica nel primo neoplatonismo... », art. cit. ; M. Chase, « Commentaires à Platon et Aristote », art. cit., p. 1363-1365 ; P.F. Beatrice, art. cit., p. 124-126 ; D. Clark, « The Anonymous *Commentary on the Parmenides* », dans H. Tarrant, D. A. Layne, D. Baltzly, F. Renaud (eds), *Brill Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden, Brill, 2018, p. 360-364. Les tenants d'une provenance médioplatonicienne du *Commentaire anonyme* sont essentiellement les partisans signalés de G. Bechtle ; ceux qui estiment qu'il est postérieur à Porphyre sont les premiers chercheurs s'intéressant au texte, à savoir W. Kroll, « Ein neuplatonischer Parmenides-kommentar », art. cit. ; M. Wundt, *Platons Parmenides*, Stuttgart / Berlin, Kohlhammer, 1935, p. 24-26 et R. Beutler, « Plutarchos von Athens », *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 21, 1951, col. 974-975 ; puis A. Smith, « Porphyrian Studies since 1913 », dans H. Temporini, W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36. 2, op. cit., p. 738-741, qui ne l'inclut donc pas dans son recueil des fragments de Porphyre, et M.J. Edwards, « Porphyry and the Intelligible Triad », art. cit. On notera enfin que les conclusions de A. Linguiti, *Corpus dei papiri filosofici*, op. cit., p. 78-91 et « Sulla datazione del *Commento al Parmenide* di Bobbio », art. cit., qui, situant le texte certes après Porphyre, mais dans son entourage ou celui de ses disciples, restent fort proches de celles de P. Hadot qu'elles semblent même confirmer.

¹³⁸ Voir M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, op. cit.

¹³⁹ Voir le numéro 38-1 de la *Revue de philosophie ancienne*.

ici élargir les réflexions proposées en montrant des échos numéniens dans une autre série de textes, dont l'attribution problématique met également en jeu le nom de Porphyre : les écrits néoplatoniciens traduits en arabe et souvent désignés comme le « Plotin arabe » étant donné leur dérivation partielle des *Ennéades*. Nous proposerons simplement quelques pistes de recherche. Étant donné notre ignorance de l'arabe, nous nous appuyerons uniquement sur la traduction de ces textes, en l'occurrence sur les trois commentés par Shlomo Pinès dans son article de 1971¹⁴⁰. Ils suffiront à notre brève démonstration.

Un bref rappel est nécessaire avant toute analyse. Il existe trois grands groupes de traductions arabes, paraphrastiques et pourvues d'intercalations interprétatives, d'extraits tirés de certains écrits néoplatoniciens grecs et attribués à des auteurs supposés (comme Aristote pour le texte intitulé *Théologie d'Aristote*) qui présentent des affinités avec Plotin¹⁴¹. Parmi eux, S. Pinès a distingué trois textes qui compor-

¹⁴⁰ S. Pinès, « Les textes arabes dits plotiniens et le courant "porphyrien" dans le néoplatonisme grec », dans *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 Juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 303-313.

¹⁴¹ Ces trois groupes de textes sont une *Théologie* attribuée à Aristote, quelques textes attribués au Shaykh al-Yūnānī, le « Vieillard » ou le « Sage » grec, et l'*Épître de la Sagesse divine* attribuée à al-Fārābī. Ils sont édités par A. Badawī (*Aflūḥin 'inda al-'Arab*, Cairo, 1955) et en partie traduits en anglais par G. Lewis dans le deuxième volume de l'édition des *Ennéades* par P. Henry et H.R. Schwyzer (Paris, Desclée de Brouwer, 1959), avec une mise en regard des textes grecs correspondant. Sur ces textes, voir la bibliographie actualisée de M. Chase, « Porphyry and the *Theology of Aristotle* », dans D. Calma, M. Geoffroi (éds), *Les Éléments de théologie et le Livre des causes du V^e au XVII^e siècle*, vol. II, 2019 (sous presse). On se reportera entre autres aux travaux de S. Pinès, « Les textes arabes dits plotiniens et le courant "porphyrien" dans le néoplatonisme grec », art. cit. ; F.W. Zimmermann, « The Origins of the so-called *Theology of Aristotle* », dans J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle-Ages, The Theology and other texts*, London, The Warburg Institute, University of London, 1986, p. 110-240 ; M. Aouad, « La *Théologie d'Aristote* et autres textes du Plotinus Arabus », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris, CNRS éditions, 1989,

tent cependant trois thèses étrangères à Plotin et témoignent selon lui d'une grande proximité avec le *Commentaire anonyme au Parménide*¹⁴². Or une partie des arguments nourrissant ces trois thèses nous semblent présenter des parallèles étroits avec l'enseignement de Numénius, notamment tel qu'il est exposé au fragment 16 (24 F). Ils concernent la définition du second principe ou intellect, celle du premier et enfin la relation entre οὐσία et ἰδέα.

Dans le premier texte commenté par S. Pinès (al-Shaykh al-Yûnânî, éd. Rosenthal, Text IV 3, *Orientalia*, vol. 21, fasc. 4, 1952, p. 478-80), l'Intellect est défini comme la cause de tout ce qui lui est inférieur, sans toutefois en être la cause complète : il est seulement la cause de leur forme. Dans le texte suivant (*Théologie d'Aristote*, éd. Badawi, p. 51), il est précisé qu'il actualise, en regardant le Premier agent, les formes que celui-ci a épandues. L'âme, ensuite, reçoit les formes de l'Intellect et les actualise en regardant vers celui-ci. Le premier « envoie » ou « émane » donc, sur ce qui est au-dessous de lui, à

p. 541-590 ; P. Adamson, *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London, Duckworth, 2002, réimprimé par Gorgias Press, 2017 ; ainsi qu'à la nouvelle édition et traduction en cours de C. D'Ancona et à ses nombreux travaux dont : *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]). *Plotiniana arabica* » (*Pseudo teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7 ; «Detti del sapiente greco* »), Padova, Il Poligrafo, 2003 ; « La Teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabo-musulmana », dans R. Goulet, U. Rudolph (éds), *Orient et Occident. La Philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe, Entretiens sur l'Antiquité classique LVII*, Vandœuvres / Genève, Fondation Hardt, 2011, p. 135-190 ; « The Textual tradition of the Arabic Plotinus. The *Theology of Aristotle*, its ru'us al-masa'il, and the Greek model of the Arabic Version », dans A.M.I. van Oppenraay, R. Fontaine (eds), *The Letter before the Spirit, The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden, Brill, 2012, p. 37-71. Disons simplement que nous ne suivons pas ces auteurs dans leurs efforts d'attribution de ces textes.

¹⁴² La définition du premier principe comme être seulement ; la dualité entre être et forme ; l'idée que le premier principe agit seulement par son être.

la fois l'être et la forme, tandis que l'intellect actualise la forme qui est toujours ultimement produite par le premier. Deux éléments de définition de l'Intellect ici donnés semblent correspondre à la fonction du second intellect numénien. 1) Au fragment 16 (24 F), ce dernier est certes décrit comme produisant la forme de lui-même qui sert de modèle au monde. Mais, d'une part, il le fait à partir d'une οὐσία qui est fournie par le premier et cette « production de la forme » revient à une détermination ou actualisation de ce qui est reçu du premier (une οὐσία qui peut être comprise comme ἰδέα encore indéterminée étant donné la synonymie entre les deux termes au début du fragment) ; d'autre part, il réalise cette détermination en regardant le premier qui lui sert de modèle et c'est aussi en le regardant (fr. 18 / 26 F) qu'il détermine les autres formes qui lui servent de paradigmes particuliers pour produire ce monde. 2) Au fragment 13 (21 F), il est présenté comme distribuant la semence produite par le premier dieu, dans une tâche qui l'apparente également à l'âme, du moins telle qu'elle est conçue chez un Plutarque par exemple¹⁴³.

La ressemblance selon nous la plus frappante entre les deux textes arabes évoqués et l'enseignement du fragment 16 (24 F) concerne la définition du premier principe. Qu'il soit désigné dans les deux textes arabes comme « Créateur » (demiurge) n'est pas en soi dissonant avec la pensée de Numénius : celui-ci emploie ce terme de manière analogique à propos du premier dieu dans le fragment. L'analogie recèle d'ailleurs une profondeur philosophique réelle. Numénius ne conçoit certes pas son premier principe comme le demiurge proprement dit, mais il en fait l'origine ultime du monde en tant que père du demiurge (fr. 12 / 20 F)¹⁴⁴ et que principe de la vie dispensée ensuite par ce der-

¹⁴³ Sur la génération de l'âme dans le *Timée* ; voir aussi *Isis et Osiris*, 64, 377 A 9-12 à propos d'Isis qui représente la matière animée ; cf. 43, 368 C-D. En donnant cette fonction au demiurge, au fragment 13 (21 F), Numénius peut se situer dans une polémique avec Plutarque en raison d'un désir de confier à l'intellect demiurgique plutôt qu'à l'âme une fonction que celui-ci lui réservait.

¹⁴⁴ Une lecture rapide du fragment pourrait même conduire à penser que

nier (fr. 22 / 30 T¹⁴⁵). En outre, la figure du premier dieu que représente ce premier principe est élaborée à partir d'une partie des fonctions du démiurge du *Timée* : Numénios lui réserve en effet la tâche de semeur de la partie divine des âmes (leur intellect) assurée par le démiurge chez Platon (fr. 13 / 21 F ; cf. *Timée*, 41 a). Dans le deuxième texte arabe, ensuite, la considération du premier principe comme cause première et être premier correspond à la désignation ce même principe (le Bien) dans les fragments 16 et 17 (24-25 F) comme cause et principe de l'οὐσία, d'une part, et comme Être lui-même, d'autre part, selon nous distinct de l'être (deuxième ou « tout court ») que représente le second dieu. Mais le parallèle le plus frappant réside sans doute dans l'attribution au premier principe d'une double causalité : alors que le second intellect ne fait qu'actualiser les formes, il produit quant à lui à la fois l'être et les formes. On croirait lire ici une appropriation du fragment 16 (24 F). Le premier intellect y est en effet considéré comme la cause de l'οὐσία *et* de l'ιδέα, tandis que le second ne l'est que de l'ιδέα de lui-même, qui s'avère être la version déterminée de l'οὐσία qu'il a reçue du premier. De part et d'autre, seul le premier principe est cause de l'être ultime de toutes choses. Le deuxième texte arabe mentionné précise alors que le premier principe produit certaines formes sans intermédiaire et d'autres avec un intermédiaire. On pourrait découvrir ici encore un parallèle avec la fonction du Bien numénios qui n'est en réalité cause que de la forme du « Bon » (fr. 20 / 28 F), tandis que, selon nous, c'est ce « Bon » (le second dieu et intellect, le démiurge) qui, au fragment 16 (24 F), s'avère être la cause des autres formes¹⁴⁶, accomplissant en cela le rôle d'intermédiaire entre le

c'est le premier dieu qui est véritablement démiurge : la formule ὁ δεῦτερος (l. 10) qui introduit ce dernier, dans la logique syntaxique, devrait en effet renvoyer au « démiurge de l'essence », le Bien, nommé juste avant. La logique sémantique impose toutefois une autre lecture.

¹⁴⁵ Voir notre commentaire à ce témoignage et les remarques à son sujet dans la première partie de cette étude.

¹⁴⁶ Le second intellect est selon nous cause des formes par division de la

premier principe et les formes intelligibles¹⁴⁷. Concernant toujours le premier principe, enfin, le troisième texte commenté par S. Pinès (*l'Épître de la science divine*, éd. Badawi, p. 174) indique qu'il agit uniquement par son être – ce qui fait écho à notre interprétation du φροεῖν dont le Bien a l'apanage au fragment 19 (27 F).

Le troisième et dernier élément doctrinal remarquable dans cette série de textes arabes, en tant qu'absent chez Plotin, réside selon S. Pinès¹⁴⁸ dans l'affirmation d'une dualité (selon nous relative) entre être et forme qui ressort du fait que l'être n'émane que du premier principe, tandis que la production de certaines formes fait intervenir l'Intellect (ultimement, toute forme est produite par le premier, mais l'intermédiaire de l'Intellect s'avère parfois nécessaire). Cette relative dualité semble déjà exister chez Numénius. Au fragment 16 (24 F), le premier intellect est d'abord désigné comme cause ultime de l'οὐσία et de l'ιδέα qui sont données comme notions synonymes. Puis une distinction s'introduit. Numénius envisage deux aspects au sein de l'οὐσία : le premier, qui provient du premier intellect, semble conçu comme un « matériau d'être originel », qui reçoit sa détermination lorsque le deuxième intellect en fait l'ιδέα de lui-même ; le second, qui est cette ιδέα, aspect déterminé de l'οὐσία. De ces deux aspects, le premier a le premier intellect comme seule et unique cause, le second est soumis à la causalité supplémentaire du second intellect qui réalise sa détermination (voir le détail dans la section I B 1. b. 2). Ainsi, ce qui

forme de lui-même en autant de formes que nécessaires à la formation du monde. Il n'est pas cause de leur être, mais seulement de leur détermination. Celle-ci se produit en deux étapes : il détermine d'abord l'οὐσία fournie par le premier (le Bien) en forme de lui-même, puis utilise celle-ci comme nouveau « matériau » qu'il divise en formes intelligibles, ce qui les détermine comme paradigmes utiles à la formation du monde. Dans l'une et l'autre étapes, ses regards sont tournés vers le premier (fr. 11 / 19 F ; fr. 16 / 24 F ; fr. 18 / 26 F).

¹⁴⁷ Le rôle intermédiaire du démiurge numénien est décrit dans les fragments 11 et 12 (19-20 F).

¹⁴⁸ S. Pinès, « Les textes arabes... », art. cit., p. 311-312.

relève plus spécifiquement de l'être provient du premier principe, tandis que ce qui relève de la détermination de cet être en une forme spécifique relève du second. Cette distinction présente un parallèle évident avec celle que nous venons de décrire dans les textes arabes mentionnés. Peut-être la prépare-t-elle. De part et d'autre, en tout cas, la distinction ne relève pas d'une stricte dualité.

Nous serions alors tentée de proposer cette hypothèse qui pourra paraître audacieuse : la distinction numénienne entre deux niveaux de l'οὐσία pourrait même préparer la distinction postérieure entre *existentia*, traduction de ὑπαρξις au sens d'être pur, qui n'est ni sujet ni prédicat, et *essentia*, renvoyant au sujet déterminé¹⁴⁹. Nous avons en effet traduit généralement οὐσία par « essence », mais seulement à des fins pragmatiques, pour un terme dont nous avons montré que, selon le contexte, il peut se traduire aussi par « être ». Ainsi, le premier aspect de l'οὐσία, l'οὐσία issue du premier dieu envisagée comme « matériau » d'être encore indéterminé, a pu conduire vers la notion de ὑπαρξις, traduite en latin par *existentia*, tandis que le second aspect de l'οὐσία, l'οὐσία issue du second dieu plus précisément nommée ἰδέα de lui-même et correspondant à sa forme déterminée, pourrait avoir quant à lui conduit à la notion d'*essentia* au sens d'être déterminé. Nous ne prétendons pas que le discours de Numénius préfigure directement la distinction avicénienne entre *existence* et *essence*¹⁵⁰. En

¹⁴⁹ Sur cette distinction, présente chez Victorinus qui pourrait l'avoir héritée de Porphyre, voir P. Hadot, « *Existentia* », dans J. Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel, Schwabe, 1974, col. 854-856, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre, op. cit.*, p. 57-61, ici p. 57-58 ; M. Chase, « Essence and Existence in Marius Victorinus and in Avicenna », à paraître dans S. Cooper et V. Némec (eds), *Marius Victorinus : Pagan Rhetor, (Neo-) Platonist Philosopher, and Christian Theologian*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2019.

¹⁵⁰ En affirmant la primauté de l'οὐσία du premier dieu, au sens d'être pur encore indéterminé, sur l'οὐσία du second ou être déterminé qui n'apparaît que dans un second temps, elle pourrait même sembler lui être contraire. Chez Avicenne, autre source de cette distinction entre *essence* et *existence* dans

outre, la réflexion de Numénius s'appuyant peut-être sur une distinction sémantique qu'il aurait perçue entre εἶναι et οὐσία en *République* VI 509 b 7-8, il est possible que ce soit semblable exégèse (celle de Numénius ou d'un autre philosophe) qui ait originellement inspiré la distinction entre *essence* et *existence*. Mais il n'est pas absolument impensable que Numénius, par cette exégèse ou par des développements semblables à ceux du Περὶ τὰγαθοῦ, l'ait lui-même lointainement et indirectement (*via* un passage par Porphyre par exemple) suggérée ou inspirée. La distinction entre les deux aspects de l'οὐσία aura pu nourrir l'esprit des auteurs arabes ou de leur source grecque qui l'auront autrement envisagée. Elle semble du moins avoir fait son chemin chez Marius Victorinus et peut-être même chez Boèce¹⁵¹. Nous observerions un processus d'appropriation analogue à celui que nous avons vu à l'œuvre dans le *Commentaire anonyme* concernant le traitement de l'être (ὄν et αὐτόν) dans le Περὶ τὰγαθοῦ.

S. Pinès a montré l'absence de congruence entre les trois enseignements évoqués des traités arabes et ceux des *Ennéades* ainsi que leurs convergences avec les propos du *Commentaire anonyme* et de Marius

notre pensée, en effet, concernant les créatures (comme ici le monde dont parle Numénius au fragment 16 / 24 F), l'être ou l'existence n'est pas constitutif d'une chose – seule l'essence l'est ; l'être ou l'existence est un accident à son égard. Il n'en demeure pas moins que, dans certains textes d'Avicenne, l'existence vient aux créatures de l'Être premier qu'est Dieu dont l'essence se confond avec l'être ou existence (sur les positions toutefois variables d'Avicenne sur ce sujet, voir M. Chase, « Essence and Existence... », art. cit.). En cela, un héritage lointain (*via* Porphyre, directement ou non) de la pensée d'abord exprimée par Numénius n'est pas impensable.

¹⁵¹ La distinction présente chez Marius Victorinus et Boèce entre activité transcendante et encore indéterminée d'être (εἶναι) et résultat substantivé de cette activité (τὸ ὄν) peut en tout cas avoir été, directement ou non, inspirée par celle de ces deux aspects de l'οὐσία selon Numénius ou du moins être envisagée comme l'une de ses transformations ultérieures. L'αὐτόν de Numénius, en revanche, n'est pas indéterminé au sens où il est le Bien qui répand le bien.

Victorinus (sur le troisième point) ; il a en outre rappelé que la formulation du titre de la *Théologie d'Aristote* indique que cet ouvrage est un « Commentaire de Porphyre de Tyr ». De ces deux arguments, joints à la conviction que le *Commentaire anonyme* est de Porphyre, il conclut que la version grecque des textes arabes qu'il a commentés doit elle aussi être attribuée à Porphyre. Son intuition a depuis été développée par les recherches de Pier Franco Beatrice et de Michael Chase¹⁵². Elles visent quant à elles à étayer l'attribution du *Commentaire anonyme* à Porphyre. Nos remarques vont dans le même sens. Même si l'on pourra nous reprocher une comparaison trop rapide de textes pris hors de leur contexte (concernant les textes arabes) et non lus dans leur langue originale, les parallèles relevés avec l'enseignement de Numénius nous suggèrent que la version grecque originale des textes arabes s'inspire largement d'intuitions présentes chez Numénius qu'elle adapte à un contenu théologique relevant d'un cadre de pensée différent du sien (notamment en ce qu'il intègre des éléments de théologie aristotélicienne). Porphyre ne semble guère avoir utilisé Numénius autrement. Il l'a peut-être utilisé davantage et de manière plus fine qu'on ne l'a cru jusque-là.

Fabienne JOURDAN

CNRS, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », Paris-Sorbonne
 jourdan.fabienne@wanadoo.fr

¹⁵² P.F. Beatrice, art. cit., et M. Chase, « Porphyry and the *Theology of Aristotle...* », art. cit. (avec bibliographie) ; « Essence and Existence... », art. cit. Dans l'attribution de la *Théologie d'Aristote* à Porphyre (ou du moins dans l'idée que le texte arabe remonte à un original grec ayant Porphyre pour auteur), nous suivons S. Pinès, M. Chase et P.F. Beatrice. D'autres attributions sont proposées par les chercheurs nommés à la note 140.