



**HAL**  
open science

# NUMÉNIUS A-T-IL COMMENTÉ LE PARMÉNIDE ?

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. NUMÉNIUS A-T-IL COMMENTÉ LE PARMÉNIDE?. *Revue de philosophie ancienne*, 2020, 38 (1), pp.103-137. hal-03092386

**HAL Id: hal-03092386**

**<https://hal.science/hal-03092386>**

Submitted on 14 Jan 2021

**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* ?

Première partie : L'œuvre parvenue de Numénius et le *Parménide* de Platon

Fabienne Jourdan

Éditions Ousia | « [Revue de philosophie ancienne](#) »

2019/1 Tome XXXVII | pages 101 à 151

ISSN 0771-5420

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-de-philosophie-ancienne-2019-1-page-101.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Ousia.

© Éditions Ousia. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

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

### PREMIÈRE PARTIE : L'ŒUVRE PARVENUE DE NUMÉNIUS ET LE *PARMÉNIDE* DE PLATON

#### RÉSUMÉ

Si Numénius, en platonicien de son temps, a utilisé le *Timée* et la *République* 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. Il peut même paraître tentant d'identifier chez lui ce principe 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 pythagoricien, 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, conçue quant à elle 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 prétendus liens entre Numénius et ses « pairs » en pythagorisme.

\* Je remercie Luc Brisson, Philippe Hoffmann et Pierre Caye de m'avoir invitée à traiter ce sujet dans leur séminaire (Paris, ENS, janvier 2017) ainsi que Riccardo Chiaradonna pour ses questions à cette occasion.

L'étude proposée comporte trois parties indépendantes, examinant chacune de ces trois raisons avec les hypothèses qui lui sont associées. Après une esquisse des principaux tenants de la pensée de Numénius, cette première partie aborde les rapports parfois perçus et ceux encore perceptibles entre son œuvre et le *Parménide*. Elle montre que Numénius n'a visiblement pas utilisé le dialogue de Platon pour élaborer sa propre doctrine des deux premiers principes et a même pu adopter une relative distance à l'égard de l'Un de la première hypothèse, suivant en cela une injonction qu'il a pu penser percevoir chez Platon lui-même. Dès ce premier examen, il apparaît que l'œuvre parvenue de Numénius ne suggère pas de bouleverser la conception la plus courante de l'histoire du platonisme en faisant de Numénius le précurseur de Plotin dans l'interprétation métaphysique du *Parménide*. L'interrogation sur son rapport à ce dialogue fournit même *a contrario* les critères d'une interprétation réellement néoplatonicienne de la seconde partie de celui-ci. Un prolongement de cette étude montre toutefois que Numénius a pu inspirer Plotin dans son interprétation de certaines formules du Parménide historique lui-même.

#### ABSTRACT

If, as a Platonist of his time, Numenius used the *Timaeus* and the *Politeia* 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. More precisely, 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 seen 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.

This study is composed of three independent parts, each examining one of these three reasons with the hypotheses linked to it. After a sketch of the principal tenets of Numenius' thought, this first part deals with the relations sometimes seen and the ones that are still perceptible between his work and the *Parmenides*. It shows that Numenius did not use Plato's dialogue to elaborate his own doctrine about the first two principles and may even have kept some distance from the One of the first hypothesis, following an injunction he may have thought to perceive in Plato himself. From this first examination onward, it appears that the transmitted work of Numenius does not invite to modify the most common view on the History of Platonism by making Numenius the forerunner of Plotinus in the metaphysical interpretation of the *Parmenides*. *A contrario*, the questioning of his relation to this dialogue even gives some criteria for a real Neoplatonist interpretation of its second part. However, an extension of this study shows that Numenius could have inspired Plotinus in his interpretation of some phrases of the historical Parmenides himself.

## Introduction générale

S'interroger sur la relation de Numénius au *Parménide* peut paraître provocateur. C'est mettre en cause la conception de l'histoire de la philosophie la mieux partagée selon laquelle le médioplatonisme se caractériserait par son appropriation du *Timée*, étayée par certains passages de la *République*, tandis que le néoplatonisme commencerait avec celle du *Parménide*<sup>1</sup>. Plus exactement, le néoplatonisme serait non seulement inauguré par Plotin, mais par son choix du *Parménide* comme dialogue de référence pour confirmer la présence, chez Platon, de sa doctrine des trois hypostases. E.R. Dodds avait mis ce choix en lumière dans son célèbre article de 1928 : « The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One ». Mais on doit à Jean

<sup>1</sup> Sur le rôle du *Timée*, voir la synthèse de D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986, p. 38-57 ; sur celui du *Parménide*, les études suivant l'article de E.R. Dodds, « The *Parmenides* of Plato and the Origin of the neoplatonic One », *Classical Quarterly*, 22, 1928, p. 129-142.

Trouillard la formule tranchée qui marque en ce sens l'histoire de la recherche : « Le néoplatonisme succède au moyen Platonisme le jour où les platoniciens se mettent à chercher dans le *Parménide* le secret de la philosophie de Platon »<sup>2</sup>. Carlos Steel précise l'idée qu'il prête quant à lui à Proclus : ce passage du moyen- au néoplatonisme aurait eu lieu « le jour où [les platoniciens] ont compris que la dialectique du *Parménide* a une signification réelle, [c'est-à-dire] que les différentes hypothèses révèlent les différents niveaux de la réalité à partir de l'Un au-delà de l'être jusqu'à la matière informe »<sup>3</sup>.

Pourquoi alors chercher une anticipation de cet usage métaphysique et théologique du *Parménide* dans l'œuvre parvenue de Numénius, alors qu'elle ne fournit que peu d'indices en ce sens ? Trois raisons à cette enquête, souvent présentées comme corollaires : le statut propre à Numénius, platonicien pythagorisant du II<sup>e</sup> siècle dont la pensée a marqué l'enseignement de Plotin ; les affinités réelles entre sa pensée et celle du *Commentaire anonyme au Parménide* ; les parallèles entrevus entre ses formules et celles de la source supposée commune au *Zostrien* et au *Contre Arius* de Marius Victorinus, quant à elle perçue comme fort proche du même *Commentaire anonyme*. Sont donc 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 prétendus liens entre Numénius et ses « pairs » en pythagorisme.

<sup>2</sup> « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », *Revue de théologie et de philosophie*, 23, 1973, p. 83-100, ici p. 83, phrase liminaire.

<sup>3</sup> « Une histoire de l'interprétation du *Parménide* dans l'antiquité », dans M. Barbanti, F. Romano (éd.), *Il Parmenide di Platone et la sua tradizione*, Catania, CUECM, 2002, p. 11-40, ici p. 15. Voir aussi les objections de L.P. Gerson (« The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's *Parmenides* – A draft », 2016, p. 1-2 de la version électronique) qui permettent de nuancer l'affirmation de J. Trouillard et surtout d'éviter de penser qu'il n'y a qu'une seule interprétation néoplatonicienne du *Parménide* dont Plotin serait l'origine et le représentant parfait. Le *Parménide* n'acquerrait d'ailleurs selon lui un statut réellement privilégié qu'à partir de Jamblique.

Explicitons les trois moments de ce cheminement herméneutique ; il déterminera notre propre démarche heuristique.

1) Bien qu'à l'origine de l'affirmation relative au rôle de Plotin et de son interprétation du *Parménide* dans la fondation du néoplatonisme, dans l'article signalé, E.R. Dodds invite à voir chez Modératus (I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.) et les pythagoriciens antérieurs à lui (dont Eudore, vers 25 ap. J.-C.) les prémisses de l'interprétation plotinienne ou du moins d'une interprétation métaphysico-théologique du *Parménide* qui aurait eu son origine ultime dans l'Ancienne Académie de Speusippe<sup>4</sup>. Son intuition a été suivie notamment par Philipp Merlan<sup>5</sup> et

<sup>4</sup> Concernant Speusippe, les intuitions de E.R. Dodds ont été suivies entre autres par Ph. Merlan, « Part I : Greek Philosophy from Plato to Plotinus », dans A.H. Armstrong (éd.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 30-31 (voir aussi son chapitre sur Speusippe dans *From Platonism to Neoplatonism*, Dordrecht, Springer-Science+Business Media, 1975 [1953-1968<sup>3</sup>], p. 96-140) ; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchung zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Grüner, 1967<sup>2</sup> [1964], p. 351-355 ; J. Whittaker, « ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ », *Vigiliae Christianae*, 23, 1969, p. 101 ; J. Dillon, « Speusippus and the Ontological Interpretation of the *Parmenides* », dans J.D. Turner, K. Corrigan (éd.), *Plato's Parmenides and its Heritage*, vol. I : *History and Interpretation from Old Academy to later Platonism and Gnosticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, p. 67-78 ; voir aussi G. Bechtle, « Speusippus and the *Anonymous Commentary on Plato's Parmenides* : how can the One be a Minimum ? », dans M. Barbanti, F. Romano (éd.), *Il Parmenide di Platone et la sua tradizione*, op. cit., p. 249-280. Nous serions quant à nous plus réservée et suivrions sur ce point notamment C. Steel, « A Neoplatonic Speusippus ? », dans M. Barbanti, G. R. Giardina, P. Manganaro (éd.), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ*, Catania, CUECM, 2002 p. 469-476 et « Une histoire de l'interprétation du *Parménide* », art. cit., p. 17-18, ainsi que L. Brisson, « The Fragment of Speusippus in Column I of the *Anonymous Commentary on the Parmenides* », dans J.D. Turner, K. Corrigan (éd.), *Plato's Parmenides and its Heritage*, op. cit., vol. I, p. 59-66.

<sup>5</sup> « Part I : Greek Philosophy from Plato to Plotinus », art. cit., p. 94.

John Whittaker<sup>6</sup>, plus récemment encore par Jens Halfwassen<sup>7</sup>, John Dillon<sup>8</sup>, Francesco Romano<sup>9</sup> et John D. Turner<sup>10</sup> – Harold Tarrant ayant quant à lui tenté de rassembler tous les éléments permettant d’entrevoir l’existence d’une telle interprétation dans le néo-pythagorisme<sup>11</sup>.

Or Numénios n’est pas sans trouver place dans cette saga. Comme certains platoniciens de son temps cherchant à se distinguer des tendances « sceptiques » de la Nouvelle Académie et à promouvoir une lecture plus « dogmatique » de Platon, il se réclame de Pythagore conçu comme source de Platon<sup>12</sup>. C’est pourquoi, du point de vue de

<sup>6</sup> « ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ », art. cit., p. 95-100 qui, outre les références néopythagoriciennes devenues usuelles, renvoie également à Clément d’Alexandrie (*Strom.* IV 25, 156. 1) et même à Alcinoos qui songerait selon lui *consciemment* à la première hypothèse du *Parménide* dans son exposé de la voie négative en *Did.* X (la considération du dialogue de Platon comme étant un exercice de logique exprimée en *Did.* VI n’excluant pas en soi cette utilisation de la première hypothèse). – On rappellera alors que Clément est notre premier témoin de l’enseignement de Numénios. Voir aussi J. Whittaker, « Neopythagoreanism and the transcendent Absolute », *Symbolae Osloenses*, 48, 1973, p. 77-86.

<sup>7</sup> *Der Aufstieg zum Einen, Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München/Leipzig, K.G. Saur, 2006<sup>2</sup> [1992] et « Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides* », dans L. Hagemann, R. Gleis (éd.), *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ*, Würzburg, Echter, 1993, p. 339-373.

<sup>8</sup> « Plotinus, Speusippus and the Platonic *Parmenides* », *Kairos*, 15, 2000, p. 61-74.

<sup>9</sup> « La probabile esegesi pitagorizzante (accademica, medioplatonica e neopitagorica) del *Parmenide* di Platone », dans M. Barbanti, F. Romano (éd.), *Il Parmenide di Platone et la sua tradizione, op. cit.*, p. 197-248.

<sup>10</sup> Voir par ex. « The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus’s Philosophical Sources, and Pre-Plotinian *Parmenides* Commentaries », dans J.D. Turner, K. Corrigan (éd.), *Plato’s Parmenides and its Heritage, op. cit.*, vol. I, p. 136-137.

<sup>11</sup> *Thrasylan Platonism*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, p. 148-177. Il la fait ainsi remonter à Posidonius et même à Thrasylle, l’éditeur des œuvres de Platon.

<sup>12</sup> Nous simplifions. Sur ce point, voir par ex. M. Frede, « Numenius »,



l'histoire de la philosophie, il peut être considéré comme un « platonicien pythagorisant », selon l'expression heureuse de Michael Frede<sup>13</sup>. Selon son propre point de vue<sup>14</sup>, néanmoins, tout laisse penser qu'il aurait préféré la qualification de « pythagoricien »<sup>15</sup>, comme en témoigne d'ailleurs le titre que lui donnent les chrétiens, les seuls à transmettre directement une partie de son œuvre. Il n'est toutefois là aucun véritable dilemme, puisque chez ces derniers, un « pythagoricien » est entre autres un interprète de Platon<sup>16</sup>. Numénius est donc, en

---

*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.2, 1987, p. 1043 ; B. Centrone, « Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo », dans A. Brancacci (éd.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 137-168.

<sup>13</sup> « Numenius », art. cit., p. 1043-1047. Voir aussi B. Centrone, « Cosa significa essere pitagorico in età imperial », art. cit., p. 158-160 ; M. Edwards, « Numenius of Apamea », dans L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 124-125.

<sup>14</sup> Voir F. Jourdan, « Numénius et Pythagore. Numénius : platonicien (pythagorisant) ou pythagoricien (platonisant) ? », à paraître dans la *Revue d'Histoire des religions*, 2020.

<sup>15</sup> Sur ce point, nous divergeons de B. Centrone, « Cosa significa essere pitagorico in età imperial », art. cit., p. 150-151 selon lequel les auteurs des apocryphes pythagoriciens n'auraient pas eu à cœur de défendre une identité pythagoricienne puisqu'ils reprenaient Platon, voire l'accusaient de plagiat. Numénius ne compte certes pas parmi ces auteurs, mais la remarque pourrait le concerner également. Or sa démarche qui consiste à mettre Pythagore à la tête d'une lignée de disciples fidèles auxquels appartiennent Platon et même Socrate semble au contraire indiquer qu'il revendique pour lui l'appartenance à cette lignée en tant qu'interprète fidèle de Platon. Cela ne l'empêche pas, à nos yeux d'historiens, de réaliser une démarche caractéristique du platonisme de son temps.

<sup>16</sup> C'est du moins entre autres le sens que semble prendre chez Clément la qualification de Philon comme « pythagoricien », voir D. Runia, « Why does Clement of Alexandria call Philo "the Pythagorean" », *Vigiliae Christianae*, 49, 1995, p. 1-22. Pouvaient en outre paraître réellement pythagorisans le goût

théorie du moins et à ce double titre de platonicien et de pythagorisant, un parfait candidat au rang d'interprète « néo-pythagoricien » pré-plotinien du *Parménide*. Cette candidature est d'autant plus « provocatrice » pour les tenants de la thèse courante de l'histoire du platonisme que Plotin a été considéré par ses adversaires comme s'appropriant ses doctrines<sup>17</sup> ; lecteur plus fin, Longin précisait même que c'était à la suite de Numénius et d'autres platoniciens pythagorisants, dont justement Modératus, Thrasyllus et Cronius, le disciple direct de Numénius, qu'il s'adonnait à l'interprétation des principes pythagoriciens et platoniciens<sup>18</sup>, entreprise dans laquelle il les aurait largement dépassés<sup>19</sup>. Quoi qu'il en soit de cette polémique, il est assuré que Plotin commentait les œuvres de Numénius dans ses cours<sup>20</sup>. Si Numénius avait donc interprété le *Parménide*, et ce surtout dans le sens pythagoricien suggéré par les chercheurs ayant déjà invoqué Modératus et même Speusippe en ce sens, Plotin aurait assurément rebondi sur son exégèse. Il n'aurait plus alors le primat de pareille interprétation et, avec ce statut, serait également érodée la présentation courante des origines du néo-platonisme.

Formulée ainsi, l'hypothèse est séduisante ; elle est toutefois fort spéculative tant qu'on ne peut prouver que Numénius a *réellement*

---

de Philon pour l'exégèse (et donc pour la notion d'énigme) et plus spécifiquement pour l'interprétation des nombres, deux éléments également présents chez Numénius.

<sup>17</sup> VP 17-18. Sur ce passage, voir la note de R. Goulet à VP, 18. 2-3, dans L. Brisson, J.L. Cherlonneix, M.-O. Goulet-Casé, R. Goulet, M.D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, J. Pépin, H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, *Porphyre : La Vie de Plotin*, Vol. II, Paris, Vrin, 1992, p. 278 et S. Menn, « Longinus on Plotinus », *Dionysius*, 19, 2001, p. 113-124 sur le sens de ὑποβάλλεσθαι dans ce contexte. Sur la supériorité de Plotin relativement aux médioplatoniciens dans l'interprétation de Pythagore, voir aussi M. Bonazzi, « Plotino e la tradizione pitagorica », *Acme*, 53, 2000, p. 38-73.

<sup>18</sup> VP 20.

<sup>19</sup> VP 21 où Porphyre recite toutefois le propos de Longin en VP 20.

<sup>20</sup> VP 14.

interprété le *Parménide*. Elle requiert donc un examen approfondi des textes parvenus – textes qui nous ont été transmis uniquement de manière indirecte, très partielle et de fait aussi très partielle. La première étape de la recherche consiste donc à réaliser pareil examen pour voir si ces textes portent effectivement la trace de l'interprétation en jeu, comme l'ont proposé notamment A.-J. Festugière<sup>21</sup>, D. O'Meara<sup>22</sup>, G. Bechtle<sup>23</sup>, M. Burnyeat<sup>24</sup> et J.D. Turner<sup>25</sup>.

2) La maigreur des indices réellement significatifs, cependant – à moins d'imaginer un silence polémique de la part de Numénius dont nous verrons qu'il n'est peut-être pas à exclure totalement – aurait sans doute invité à abandonner pareille recherche comme relativement désespérée ou artificielle en l'état de nos sources. Mais le désir de revenir sur l'identité de l'auteur du *Commentaire anonyme au Parménide*<sup>26</sup> l'a ranimée. Lui aussi parvenu de manière fragmentaire (mais cette fois directe), ce texte comporte des parallèles frappants avec l'enseignement connu de Numénius et invite à penser que l'auteur s'inspire de lui, voire, comme le propose Gerald Bechtle depuis sa monographie de 1999<sup>27</sup>, n'est autre que Numénius lui-même : il s'agirait du

<sup>21</sup> *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, Paris, Gabalda, 1954, p. 125.

<sup>22</sup> « Being in Numenius and Plotinus. Some Points of comparison », *Phronesis*, 21, 1976, p. 120-129.

<sup>23</sup> *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Bern/Stuttgart/Wien, Paul Haupt, 1999, p. 82.

<sup>24</sup> « Platonism in the Bible : Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity », dans R. Salles (éd.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 143-169, il le suggère p. 152-155.

<sup>25</sup> « The Platonizing Sethian Treatise », art. cit., p. 128-139.

<sup>26</sup> Titre artificiel donné au texte que nous abrégons dans la suite.

<sup>27</sup> *The Anonymous Commentary*, op. cit., Voir aussi, du même auteur, « The Question of Being and the Dating of the Anonymous *Parmenides* Commentary », *Ancient Philosophy*, 20, 2000, p. 393-414 et « A neglected Testimonium (Fragment ?) on the Chaldaen Oracles », *Classical Quarterly*, 56, 2006, p. 563-581 ; sans être tout à fait explicite, J.D. Turner le suit essentiellement (*Sethian Gnosticism and The Platonic Tradition*, Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2001 ; « Victorinus, *Parmenides com-*

commentaire que Numénius aurait rédigé sur le *Parménide* ou du moins sur les deux premières hypothèses<sup>28</sup> de la seconde partie.

3) Comme telle, toutefois, confrontée aux arguments solides de Pierre Hadot en faveur d'une autorité porphyrienne du *Commentaire anonyme*<sup>29</sup> ou du moins à ceux d'Alessandro Linguisti en faveur d'une

---

*mentaries and the Platonizing Sethian Treatises* », dans K. Corrigan, J.D. Turner (éd.), *Platonism : Ancient, Modern and Postmodern*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 55-96 et « The Platonizing Sethian Treatises », art. cit.). Voir aussi K. Corrigan qui pense quant à lui à Cronius (« Platonism and Gnosticism : The Anonymous Commentary on the Parmenides, Middle or Neoplatonic ? », dans J.D. Turner, R. Majercik (éd.), *Gnosticism and Later Platonism : Themes, Figures and Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, p. 141-177).

<sup>28</sup> Dans les pages qui suivent, nous adopterons pour simplifier la terminologie exégétique qui s'est imposée et parlerons des « hypothèses » de la seconde partie du *Parménide*, bien qu'il s'agisse plutôt chez Platon d'une série de déduction. En outre, quand nous y référerons, nous n'ajouterons plus la mention de « la deuxième partie » du *Parménide*.

<sup>29</sup> Voir P. Hadot (« Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le *Parménide* », *Revue des études grecques*, 74, 1961, p. 410-438, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010<sup>2</sup> [1999], p. 281-316 ; « La métaphysique de Porphyre », dans *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1966, p. 125-157, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre, op. cit.*, p. 317-353 ; *Porphyre et Victorinus*, I et II, Paris, Études augustiniennes, 1968 ; « 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. 117-125. Ses arguments sont étayés par ceux de H.D. Saffrey, « Connaissance et inconnissance de Dieu : Porphyre et la Théosophie de Tübingen », dans J. Duffy, J. Peradotto (éd.), *Gonimos, Buffalo, Arethusa*, 1988, p. 3-20, repris dans H.D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 1-20 ; M. Zambon, Recension de G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides, Elenchos*, 20, 1999, p. 194-202 et *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002 ; R. Chiaradonna, « Nota su partecipazione e atto d'essere nel neoplatonismo : l'anonimo *Commento al Parmenide* », *Studia graeco-arabica*, 2, 2012, p. 87-97 et « Logica e teologica

origine post-plotinienne<sup>30</sup>, l'hypothèse de G. Bechtle pourrait sembler peu utile : grand lecteur de Numénius<sup>31</sup>, Porphyre, si nous revenons provisoirement à lui, pouvait s'inspirer de son prédécesseur et de ses doctrines sans que celui-ci ait lui-même composé un commentaire au *Parménide*. Comme nous le montrerons, les parallèles entre le *Commentaire anonyme* et l'œuvre parvenue de Numénius, en tout cas, n'impliquent pas de référence directe au dialogue de Platon de la part de ce dernier. L'examen de l'hypothèse pourrait donc s'achever sur ce constat, si une découverte de Michel Tardieu (1996) n'invitait pas malgré tout à l'explorer davantage. En décryptant l'*Apocalypse de Zostrien*, M. Tardieu y a découvert un passage semblable à un autre du *Contre Arius* de Marius Victorinus<sup>32</sup>, « synopsis » supposant selon lui une source commune aux deux auteurs. Or ce texte, et donc cette « source », semble d'une part relever d'un commentaire des deux premières hypothèses du *Parménide*, et, d'autre part comporter des parallèles avec le *Commentaire anonyme* – son identification directe à celui-ci paraissant exclue *a priori* étant donnée l'identification qu'elle semble faire du premier Un à l'Esprit, absente du *Commentaire anonyme*. L'*Apocalypse de Zostrien* étant l'un des traités gnostiques critiqués dans l'école de Plotin<sup>33</sup>, la chronolo-

---

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 ; M. Chase, « Porphyre : Commentaires à Platon et Aristote », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, V b, 2012, p. 1369-1371 avec la bibliographie en ce sens p. 1362-1365.

<sup>30</sup> « Sulla datazione del *Commento al Parmenide* di Bobbio. Un'analisi lessicale », dans M. Barbanti, F. Romano (éd.), *Il Parmenide di Platone et la sua tradizione, op. cit.*, p. 307-322 (voir aussi l'introduction de son édition du *Commentaire anonyme* dans *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testo e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte III : *Commentari*, Firenze, Olschki, 1995, p. 78-91).

<sup>31</sup> Voir Proclus, *In Tim.* I 77.22-24 = Numénius, fr. 37.24-26 des Places.

<sup>32</sup> *Apocalypse de Zostrien* (NHC VIII 1, 64.11-66.12) ; Marius Victorinus (*Adversus Arium*, I 49.7-50).

<sup>33</sup> VP 16.

gie imposerait alors de situer cette source avant Plotin. Voici donc revenue l'hypothèse d'un commentaire médio-platonicien au *Parménide*, les parallèles avec le *Commentaire anonyme* suggérant alors cette fois plus assurément le nom de Numénios comme son auteur. M. Tardieu la formule prudemment<sup>34</sup>, P. Hadot l'éloigne discrètement<sup>35</sup>, mais elle est vivement défendue par G. Bechtle et ses partisans, qui, faisant la synthèse de ces découvertes, en tirent alors la conviction que Numénios serait non seulement l'auteur du *Commentaire anonyme*, mais aussi la source de ce que M. Tardieu nomme l'« exposé commun »<sup>36</sup> et que nous nommerons aussi provisoirement de cette manière<sup>37</sup>.

Plus que l'œuvre parvenue elle-même, c'est cette triple problématique propre à l'histoire de la philosophie et à sa recherche des sources qui impose l'examen de la relation de Numénios au *Parménide*, examen qu'elle rend lui-même triple en suggérant de surcroît que chaque étape corrobore la précédente. Notre enquête suivra ces trois étapes : elle tentera d'évaluer si cet enchaînement argumentatif, lié à l'étude conjointe de ces trois séries de textes, n'est pas forcé tant il paraît essentiellement dû à la surenchère en précision dans l'hypothèse de l'existence d'une interprétation métaphysique et théologique, pythagorisante et pré-plotinienne, du *Parménide*.

Dans la première partie de l'étude, proposée dans ce numéro, nous tenterons donc d'évaluer la place de Numénios au sein du « néo-pythagorisme » censé avoir déjà produit une telle interprétation. Comme nous serions plus que réservée sur la présence de celle-ci chez Modé-

<sup>34</sup> Dans M. Tardieu et P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 112-113.

<sup>35</sup> Dans *ibid.*, p. 114.

<sup>36</sup> G. Bechtle, *The Anonymous Commentary*, *op. cit.*, p. 248-249, n. 683 ; « The Question of Being », *art. cit.*, p. 408-412 ; « A neglected Testimony », *art. cit.*, p. 568. J.D. Turner semble le suivre dans les articles déjà signalés ; K. Corrigan également en songeant plutôt à Cronius.

<sup>37</sup> Le statut réel de cet « exposé » sera examiné dans la troisième partie de cette étude (*Revue de philosophie ancienne*, 38-1).

ratus et ses prédécesseurs<sup>38</sup>, nous ne ferons allusion à ce point qu'en conclusion. Nous nous concentrerons ici, de la manière la plus sobre possible, sur l'œuvre parvenue de Numénius et examinerons s'il est possible de lui prêter un commentaire, ne serait-ce que partiel, du *Parménide*.

Dans la deuxième partie de cette étude, qui sera publiée dans le numéro suivant (37-2), nous analyserons les parallèles et les divergences entre l'œuvre de Numénius et le *Commentaire anonyme* au *Parménide*. Il s'agira d'évaluer la validité de l'hypothèse qui attribue ce commentaire à Numénius, mais aussi de reconsidérer leur relation mutuelle, laquelle est riche d'enseignements pour la réflexion sur l'élaboration du néoplatonisme.

Dans la troisième partie de l'étude, qui sera publiée dans le numéro 38-1, nous examinerons l'« exposé commun » au *Zostrien* et à Marius Victorinus, sa relation au *Commentaire anonyme* et au *Parménide* lui-même, et les parallèles qu'on y voit parfois avec l'œuvre parvenue de Numénius pour envisager quelle place celle-ci pourrait avoir dans la reconstitution de ses sources.

Chaque partie peut être lue indépendamment, selon les centres d'intérêts de chacun. L'ensemble visera à évaluer s'il est vraiment nécessaire de bouleverser la conception la plus courante de l'histoire

<sup>38</sup> Sans rejeter absolument un recours au *Parménide* antérieur à Plotin, nous estimons non justifié de prêter à Modératus une interprétation théologique et métaphysique du *Parménide* sur la foi du témoignage de Simplicius (*In Phys.* 230.34-231.9). Nous suivons sur ce point les réserves de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, *op. cit.*, p. 22, n. 3 ; J.M. Rist, « The Neoplatonic One and Plato's Parmenides », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 1962, p. 389-401 ; C. Steel, « Une histoire de l'interprétation du *Parménide* », *art. cit.*, p. 19-20, qui rappelle à juste titre le rôle de Porphyre comme source de Simplicius ; J.N. Hubler, « Moderatus, E.R. Dodds and the Development of Neoplatonist Emanation », dans J.D. Turner, K. Corrigan (éd.), *Plato's Parmenides and its Heritage*, *op. cit.*, vol. I, p. 115-130, ainsi que les réserves de Philippe Hoffmann lors du séminaire de la Society of Biblical Literature en 2003 (« Rethinking Plato's *Parmenides* and its Platonic, Gnostic and Patristic Reception »).

du platonisme en donnant Numénius comme précurseur de Plotin dans l'interprétation métaphysique du *Parménide*. Si tel n'est pas le cas, elle confirmera *a contrario* les critères d'une interprétation réellement néoplatonicienne de la seconde partie du dialogue. Disons en outre d'emblée qu'étant donné que nous ne pouvons raisonner qu'à partir de ce qui nous est parvenu, aucune conclusion assertive n'est en soi possible sur l'existence d'un commentaire au *Parménide* rédigé par Numénius. Cette étude aura toutefois trois résultats positifs : envisager un rapport volontairement distant de Numénius au *Parménide*, fondé sur le texte de Platon lui-même et dont aura tenu compte le néoplatonisme ; découvrir des parallèles entre le *Commentaire anonyme* et le *Περὶ τὰ γαθὸῦ* plus nombreux qu'il n'est souvent signalé – ce qui offrira peut-être un indice permettant une position plus assurée dans le débat sur l'antériorité de Numénius ou des *Oracles chaldaïques* ; et enfin approfondir l'hypothèse relative à l'utilisation de Numénius par les gnostiques et par les néoplatoniciens, appropriation que l'on peut suivre jusque dans les traductions et transpositions arabes de leurs œuvres.

### **Préliminaire : Esquisse de la doctrine des principes chez Numénius**

Avant pareil exposé, une brève esquisse de la pensée métaphysique et théologique de Numénius est nécessaire. Nous nous en tiendrons aux grandes lignes transmises dans les fragments véritables, ceux cités par Eusèbe de Césarée, et nous exposerons de manière succincte les résultats de nos propres analyses, sans livrer le détail des débats sur lesquels elles ont été élaborées<sup>39</sup>. Les textes nous intéressant se trouvent dans le *Περὶ τὰ γαθὸῦ*, dialogue où Numénius entreprend la recherche d'une définition du Bien qu'il identifie au premier principe<sup>40</sup>. Il identifie ce premier principe d'une part à un premier dieu et

<sup>39</sup> Voir la bibliographie et les commentaires de notre édition en préparation.

<sup>40</sup> Le titre, qui est « originellement » celui de la leçon orale de Platon,



intellect et d'autre part au Bien et Être lui-même ou par excellence (selon les formules  $\alpha\upsilon\tau\omicron\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$  et  $\alpha\upsilon\tau\omicron\acute{\omicron}\nu$ )<sup>41</sup> que, dans une perspective exégétique, il considère comme représenté par la forme du Bien évoquée dans la *République*<sup>42</sup>. De ce premier principe, Numénius distingue un second dieu ou principe, identifié cette fois au démiurge du *Timée*<sup>43</sup>. Ce dieu assure le rôle démiurgique dont le premier est ainsi dispensé et il est conçu comme l'image de celui-ci : il est le Bon participant au Bien, le second intellect qui produit sa propre forme en contemplant le premier, façonnant ou déterminant pour cela l'être ou l'essence ( $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) que le premier lui procure par le simple fait d'être (soi et le Bien)<sup>44</sup>. Telle est du moins la manière dont nous lisons conjointement les fragments 11 et 16 (19 et 25 F)<sup>45</sup>. Autrement dit, tandis que le premier dieu est le principe de l'être, le second est le principe du devenir<sup>46</sup>. Numénius donne plus précisément deux « aspects »

---

indique à lui seul que le texte s'adonne à une recherche et définition des principes. Aristote et Xénocrate le donnent ensuite chacun à l'une de leurs œuvres. Sur l'importance de ce titre, voir F. Jourdan, « *Sur le Bien* de Numénius. *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Xôççá*, 15-16, 2017-2018, p. 139-165.

<sup>41</sup> Voir par ex. fr. 16 et 17 (24 et 25 F). – Tout au long de cette étude, les fragments sont cités selon la numérotation de l'édition d'Édouard des Places (*Numénius : Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973) ; nous indiquons entre parenthèses les numéros qui correspondent dans notre édition en préparation.

<sup>42</sup> Voir surtout les fr. 19 et 20 (27 et 28 F).

<sup>43</sup> Voir notamment les fr. 11, 12 et 18 (19, 20 et 26 F). En réalité, le démiurge du *Timée* partage ses attributs entre le premier dieu numénien (auquel il laisse sa fonction de source divine des âmes, cf. fr. 13 / 21 F) et le second qui est aussi troisième et réalise les opérations proprement démiurgiques, assumant par là en partie le rôle des dieux secondaires du *Timée*.

<sup>44</sup> Fr. 16 (24 F).

<sup>45</sup> Voir aussi l'analyse du fr. 16 (24 F) par G. Müller, « 'Iδέα y οὐσία en Numenio de Apamea. Una reinterpretación de la ontología platónica », *Cuadernos de Filosofía*, 59, 2012, p. 121-140. Nous prenons position à son sujet dans la deuxième partie de cette étude, *Revue de philosophie ancienne*, 37-2.

<sup>46</sup> *Ibid.*

à ce second dieu selon l'orientation de son attention, deux « aspects » qui conduisent à parler à son sujet de deux « dieux » qui toutefois n'en constituent réalité qu'un seul : lorsqu'il est tourné vers soi, c'est-à-dire vers l'intelligible qu'il est lui-même par contemplation du Bien, le second dieu est entièrement à soi et donc réellement soi, second dieu ; lorsqu'il est tourné vers la matière qu'il met en ordre, il est démiurge au sens littéral du terme et devient « troisième dieu »<sup>47</sup>. Cette division n'implique pas une réelle scission et ne s'avère autre qu'une différence d'orientation à l'origine d'une unité divisée, image imparfaite de l'unité indivisible et parfaite qu'est le premier dieu.

Cette brève présentation doit suffire à comprendre le cadre de la pensée numénienne<sup>48</sup>. Signalons simplement encore trois points essentiels pour la confrontation avec le *Parménide* et ses interprétations.

1) L'élément fondamental du Περί τάγαθοῦ est l'identification du Bien lui-même (ἀυτοάγαθον), premier principe, à l'Être lui-même (αὐτόον)<sup>49</sup>. Elle s'accompagne de l'affirmation qu'il existe une « con-naturalité » du Bien à l'égard de l'essence<sup>50</sup> (σύμφυτον τῆ

<sup>47</sup> Fr. 11 (19 F).

<sup>48</sup> La présentation ici donnée dépend de propre analyse des textes. Pour d'autres interprétations, voir aussi par ex. M. Frede, « Numenius », art. cit. ; J. Opsomer, « Demiurges in Early Imperial Platonism », dans R. Hirsch-Luipold (éd.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005, p. 63-72 ; M. Baltes, dans H. Dörrie, M. Baltes, Ch. Pietsch, *Die Philosophische Lehre des Platonismus*, Band 7.1, *Theologia Platonica*, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008, p. 472-482. Les vues de C.S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient thought. Secondary Gods and Divine mediators*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 139-168 sont à considérer avec la plus grande précaution.

<sup>49</sup> Fr. 17 (25 F) ; cf. fr. 2 (11 F).

<sup>50</sup> Nous traduirons ici οὐσία par « essence », consciente des faiblesses de cette traduction qui, dans le contexte platonicien examiné, n'implique naturellement pas de distinction par rapport à la notion d'existence. Dans ce contexte, « essence » est à prendre au sens de réalité intelligible (sur cette définition, voir par ex. R. Chiaradonna, « Substance », dans P. Remes, S. Slaveva-Griffin (éd.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London/New York, Rout-

οὐσία<sup>51</sup>) : le Bien partage la même nature que cette οὐσία (forme substantive de l'être) qui provient ainsi de lui. Numénius exprime déjà cette idée au fragment 2 (10 F) par l'image du Bien « monté sur l'essence » (comme on dirait « sur un cheval »<sup>52</sup>). Par l'utilisation de la préposition et du préverbe ἐπί- de préférence à ὑπό- (présent dans la formule de Platon), la formule ἐποχούμενον ἐπὶ τῆ οὐσίᾳ indique une « transcendance »<sup>53</sup> avec contact qui donne sans détour l'interprétation que Numénius fait de la formule énigmatique de *République*, VI 509 b 8-10 : s'il est une « transcendance » du premier principe, elle est d'ordre cosmologique et non « ontologique », au sens où ce principe constitue la forme éminente de l'être, mais ne s'en distingue pas par son essence.

2) Ce premier principe est certes immobile en tant qu'être<sup>54</sup>, exempt de toute activité, sous-entendu démiurgique<sup>55</sup>, mais Numénius évoque un « mouvement qui accompagne naturellement son repos » (τῷ πρώτῳ στάσιν [...] κίνησιν σύμφυτον<sup>56</sup>). Ce mouvement indique vraisemblablement que le premier principe pense<sup>57</sup> et la formule prépare son identification à un intellect. Concernant ce premier dieu, toutefois, le type de pensée qui le caractérise est visiblement conçu comme n'impliquant pas d'activité proprement dite, au sens du

---

ledge, 2014, p. 216). La détermination n'intervient ici qu'avec le second dieu ; οὐσία est le terme qui sert à exprimer littéralement l'être (ὄν) de manière substantive, un être que le premier dieu, Être par excellence, fait advenir sans acte producteur, simplement en étant ce qu'il est et donc sans que cette οὐσία qui vient de lui soit ontologiquement distincte de lui.

<sup>51</sup> Fr. 16 (24 F).

<sup>52</sup> L'image apparaît littéralement dans les *Oracles chaldaïques*, fr. 146.6 des Places.

<sup>53</sup> On pourrait alors aisément renoncer au mot « transcendance » et préférer la notion de primauté hiérarchique par exemple.

<sup>54</sup> Fr. 5-6 et 8 (14-15 et 17 F).

<sup>55</sup> Fr. 11-12 (19-20 F).

<sup>56</sup> Fr. 15 (23 F).

<sup>57</sup> Le passage est à interpréter en lien avec le *Sophiste*, 248 e-249 a (voir notre commentaire au passage dans l'édition en préparation).

moins où cette pensée est sans objet et n'est pas même pensée de soi : au fragment 19 (27 F), Numénios parle d'un φρονεῖν qui est l'apanage du premier dieu, sous-entendu à la différence notamment du νοεῖν, saisie intuitive de l'intelligible caractéristique du second dieu<sup>58</sup>, et plus encore du διανοεῖσθαι, activité de pensée discursive à l'origine de la démiurgie. Ce φρονεῖν peut selon nous être compris comme une pensée « intransitive » (c'est-à-dire sans objet), pure dispensation du Bien par l'être du Bien<sup>59</sup>. En cela, elle n'implique réellement aucune activité.

C'est alors en ce sens assurément que le premier dieu est dit « entourer les intelligibles » ou plus exactement et littéralement être « autour des intelligibles » au fragment 15 (23 F, περὶ τὰ νοητά) : l'expression n'implique ni qu'il les contienne, ni qu'il les produise comme son objet de pensée, ni même qu'il les pense<sup>60</sup>. Si elle vise peut-être à rendre compte d'une identification ultime du premier prin-

<sup>58</sup> À la limite, le premier dieu ne peut l'exercer que par l'intermédiaire du second, voir le témoignage de Proclus, *In Tim.* III 103.28-32 Diehl = fr. 22 (contre cette interprétation traditionnelle, voir G. Müller, « Qué es "lo que es viviente" (ὁ ἔστι ζῶον) según Numenio de Apamea », *Cuadernos Filosofía*, 64, 2015, p. 11-12 dont l'hypothèse, bien que séduisante, ne tient pas à l'examen de la syntaxe du passage : l'infinitif νοεῖν ne peut avoir que τὸν πρῶτον comme « sujet », et non un δεῦτερον implicitement tiré du génitif δευτέρου).

<sup>59</sup> Nous résumons. Voir aussi l'étude de la φρόνησις chez Platon par M. Dixsaut, « De quoi les philosophes sont-ils amoureux ? Sur la *phronèsis* 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. – Le lien étymologique originel entre φρονεῖν et φρήν (le diaphragme) suggère une autre image : ce φρονεῖν est comme une « respiration d'être » qui est le Bien et d'où émane le bien.

<sup>60</sup> Cette interprétation, qui tient entre autres compte de la simplicité absolue du premier dieu (fr. 11 = 19 F), n'est pas contradictoire avec celle de *Timée*, 39 e 7-9 par laquelle Numénios aurait associé son premier dieu au Vivant (*In Tim.* III 103. 28-32 Diehl = fr. 22). Certes, dans le *Timée*, le Vivant a en lui les formes (ἐνοῦσας ἰδέας τῶ ὄντι ζῶον, 39 e 8). Mais, sans pouvoir développer ici notre analyse, disons simplement que Numénios a pu lire le texte autrement et inspirer la distinction d'Amélius entre un « intellect qui est (le Vivant) » et un « intellect qui a (les formes en lui) », notamment en décompo-

cipe au Vivant du *Timée*<sup>61</sup>, dans le contexte du *Περὶ τὰγαθοῦ*, elle renvoie selon nous à un pur état de l'être à vertu bienfaitrice ou salvi-

---

nant ἐνοῦσας de manière cratylienne pour y lire ἐν-νοῦς-ας qui évoquerait les formes « qui sont dans le νοῦς », le second dieu et intellect que Numénios voit désigné dans le νοῦς du texte platonicien. Le datif τῷ ὃ ἔστι ζῶον n'aurait plus alors désigné chez lui le lieu où se trouvent les formes, mais le *destinataire* de la contemplation, celui « pour qui, ou à l'intention de qui, en faveur de qui » le νοῦς qui a les formes en lui les contemplerait (autrement dit exercerait le νοεῖν). L'affirmation que c'est grâce au second dieu et intellect (ἐν προσχώσει τοῦ δευτέρου) que le premier exercerait un νοεῖν pourrait ainsi constituer l'explicitation de cette lecture étonnante du texte platonicien. Ainsi, le premier dieu n'exercerait jamais le νοεῖν ; il n'intelligerait que grâce au second qui le ferait *pour* lui. Cette précision pourrait servir à répondre à l'éventuelle objection d'un aristotélisant qui dénoncerait une identification du premier dieu à un νοῦς s'accompagnant d'un refus de prêter à celui-ci l'activité du νοεῖν. Numénios répondrait ainsi : il ne l'exerce pas lui-même, mais par l'intermédiaire du second qui le fait pour lui tandis qu'il s'adonne au seul φρονεῖν. Voir aussi notre interprétation des fr. 16 et 18 (24 et 26 F). – Pour une autre interprétation de ce passage, voir par ex. M. Frede, « Numenius », art. cit., p. 1062-1063, 1065-1066 et 1069-1070 ; J.P. Kenney, « *Proschresis Revisited : An Essay in Numenian Theology* », dans J.R. Daly (éd.), *Origeniana quinta. Historica, Text and method, Biblica Philosophica, Theologia ; Origenism and later developments*, Leuven, Peeters, p. 217-230 ; R.D. Petty, *The Fragments of Numenius*, Santa Barbara, 1993, p. 135-137 (republié à Westbury, Prometheus Trust, 2012) ; M. Baltes dans H. Dörrie, M. Baltes, Ch. Pietsch, *Die Philosophische Lehre des Platonismus*, Band 7.1, *op. cit.*, p. 477-478 ; A. Michalewski, « Le Premier de Numénios et l'Un de Plotin », *Archives de philosophie*, 75, 2012, p. 35-37 et *La Puissance de l'intelligible. La Théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven, Leuven University Press, p. 94-96.

<sup>61</sup> Voir Platon, *Timée*, 30 c 7-8 (avec le participe περιλαμβόν) et 31 a 3 (τὸ περιέχον πάντα ὁποῖα νοητὰ ζῶα), avec deux participes préfixés en περί- à propos du Vivant qui a tous les intelligibles en lui et auquel Numénios peut vouloir renvoyer avec sa formule περὶ τὰ νοητὰ. La référence implicite au passage de la *Lettre II*, 312 e 1-4 savamment réécrit indique toutefois que Numénios donne un tout autre sens à ce περί. Voir aussi le témoignage de Proclus cité dans les notes précédentes.

fique, selon l'idée de salut suggérée à la fin de ce même fragment. En d'autres termes, le premier dieu serait *περὶ τὰ νοητά* au sens où il entoure les intelligibles de sa bienveillance, leur transmettant à la fois l'être et le Bien qu'il est avant que le démiurge ne les y fasse participer à son tour par sa bonté à l'origine de leur être déterminé<sup>62</sup> et n'y fasse participer aussi les sensibles en les élevant à son propre caractère, marqué par cette même bonté<sup>63</sup>. Le premier dieu, le Bien, est le modèle du second, le Bon, et non pas des formes ; s'il doit être identifié au Vivant, c'est en tant que source ultime de la vie<sup>64</sup>, modèle de ce second dieu qui transmet alors la vie au monde sensible (fr. 12/20F), et non en tant que paradigme totalisant et contenant les formes des quatre types d'être vivants nommés en *Timée*, 39 e 10-41 a 2.

En cela, le premier de Numénios, loin d'être une entité sans rapport au monde, en est non seulement le principe, mais il est pour lui la source réelle du Bien réel – autrement dit, il joue le rôle de la Providence, qui est alors concrètement exercée par le second principe, le Bon. Tout en étant conçu comme premier intellect, il n'est donc pas le premier moteur immobile aristotélicien qui se pense lui-même<sup>65</sup> et auquel fut justement reproché son défaut de Providence<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Selon notre lecture de la formule *ἰδέα ἑαυτοῦ* du fragment 16 (24 F) comme renvoyant au monde intelligible comme ensemble de formes déterminées.

<sup>63</sup> Voir le fr. 11 (19 F) sur cette élévation du sensible vers le caractère du démiurge, lequel est le « Bon » en référence au *Timée*. Numénios distingue le Bien, premier principe, du Bon, second principe, en utilisant l'adjectif substantivé au neutre pour désigner le premier et l'adjectif au masculin pour le second.

<sup>64</sup> Tel est selon nous le sens de l'expression *ὁ μὲν γε ὄν σπέρμα πάσης ψυχῆς* au fr. 13 (21 F) qui en fait la semence de toute âme, voir par ex. F. Jourdan, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios 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.

<sup>65</sup> *Contra* par ex. M. Frede, « Numenius », art. cit., p. 1070.

<sup>66</sup> Sur ce sujet, notamment chez Plutarque dont Numénios aurait pu ici partager la critique, voir par ex. F. Ferrari, « *Provvidenza platonica o autocontem*

3) On notera ici enfin que, selon toute vraisemblance, Numénius n'identifie pas son premier principe à l'Un<sup>67</sup>. Ce principe est certes unique (μόνος), simple (ἀπλοῦς) et indivisible (μὴ διαίρετος), en cela distinct de l'unité divisible que constitue le second dieu<sup>68</sup>. Mais Numénius ne l'identifie pas à l'Un et en tout cas pas à l'Un du *Parménide*<sup>69</sup>. Notre conviction s'appuie sur l'analyse du fragment 19 (27 F). À la fin du passage, on lit l'expression τὸ ἀγαθὸν ὅτι ἐστὶν ἓν. Numénius la donne comme une conclusion de Platon dont le sens profond ne peut être perçu que par les « regards aigus », autrement dit par ceux qui comprennent le propos de Numénius. Elle provient assurément de la tradition orale : on la retrouve dans le compte-rendu de la *Leçon sur le Bien* par Aristoxène<sup>70</sup>. Comme l'article défini peut être omis devant l'attribut, on peut certes hésiter sur sa traduction : « le Bien est l'Un » ou « le Bien est un ». Dans le contexte mathématique où elle est présentée chez Aristoxène, la première traduction est sans doute la bonne. Mais ce n'est pas nécessairement le sens originel (si Platon s'est réellement exprimé ainsi), et assurément pas celui que veut

---

plazione aristotelica : la scelta di Plutarco », dans L. Van der Stockt, F. Titchener, H.G. Ingenkamp, A. Pérez Jiménez (éd.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works*, Málaga, International Plutarch Society, 2010, p. 177-190 et « La teologia di aristotele nel medioplatonismo », dans Y. Lehman (éd.), *Aristoteles Romanus. La Réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 299-312 ; voir aussi, chez Atticus, A. Michalewski, « Faut-il préférer Épicure à Aristote ? », dans G. Guyomarch, F. Baghdassarian (éd.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Ephèse*, Leuven, Peeters, 2017, p. 123-142.

<sup>67</sup> *Contra* notamment ici G. Bechtle, *The Anonymous Commentary*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>68</sup> Fr. 11 /19 F.

<sup>69</sup> *Contra* A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, *op. cit.*, p. 124 ; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, *op. cit.*, p. 225.

<sup>70</sup> Aristoxène, *Éléments d'harmonique*, 2.20.16.31.3 Macran, 39.8-40.4 da Rios, texte n° 1, p. 248 Richard.

lire Numénios. Dans le contexte du fragment, la formule perd toute ambiguïté parce que l'interprétation en est donnée au préalable. Numénios a insisté sur l'unicité du Bien, dont la bonté a été identifiée à l'acte spécifique du  $\phi\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ . Si Platon a dit  $\tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\nu$  – formule dont Numénios s'estime devoir rendre compte puisqu'il écrit justement lui aussi *Sur le Bien* –, c'est donc, selon lui, parce qu'il n'y a qu'un seul et unique Bien, le Bien lui-même ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\nu$ ). Par suite, la seule manière de rencontrer le bien de manière générale consiste à prendre part à l'activité de penser qui caractérise le Bien lui-même, une pensée source de bonté que chacun pourra exercer à son niveau (l'idée que le  $\phi\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$  lui est réservé suggère qu'il s'agit dans son cas d'un  $\phi\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$  à l'état pur). Ce disant, Numénios a sans doute une visée polémique, à l'égard notamment d'une interprétation pythagorisante de Platon, vraisemblablement issue de l'Ancienne Académie, et peut-être aussi de l'interprétation aristotélicienne de l'enseignement oral<sup>71</sup>. Lui seul se sera estimé comprendre le véritable pythagorisme du maître. Quoi qu'il en soit sur ce point, le passage est selon nous la preuve d'un *refus* d'identifier le Bien à l'Un. Si Platon a dit que le Bien est un, ou même l'Un, quelle que soit l'interprétation littérale et donc la traduction retenue, il n'aurait selon Numénios en réalité rien voulu exprimer d'autre que l'unicité du Bien ainsi que sa séparation d'avec le sensible, conçue comme distinction essentielle d'avec les biens de ce monde. Numénios invite à comprendre  $\acute{\epsilon}\nu$  comme le synonyme de  $\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$  que seul il emploie à répétition à propos de son premier principe<sup>72</sup> et qui a ce double sens d'exprimer l'unicité et l'isolement ou la séparation, comme le suggère déjà son emploi récurrent au fragment 2 (11 F). Telle est l'interprétation correcte du Platon non-écrit qu'il prête aux

<sup>71</sup> Voir par ex. *Mét.* A 6, 988 a 10-17 où l'Un est présenté comme la cause du Bien et N 4, 1091 b 1-20 sur l'identification du Bien à l'Un dans un contexte de critique des Platoniciens.

<sup>72</sup>  $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$  n'intervient qu'à propos du second dieu, conçu comme unité divisible qui se distingue en cela de l'Un et même de l'unicité du fait de sa dualité nécessaire (mais non essentielle).



seuls regards suffisamment aiguisés pour savoir *lire* Platon là où d'autres l'auront mal *entendu*<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> Voir l'analyse détaillée du passage dans F. Jourdan, « *Sur le Bien* de Numénius », art. cit., ici *contra* G. Bechtle, *The Anonymous Commentary*, *op. cit.*, p. 82 et 84. – Les deux témoignages suggérant une évocation de l'Un par Numénius ne paraissent pas infirmer cette lecture. Le premier, issu de Macrobe (fr. 54 = *Saturnales*, I 17, 65 = P. 99. 12-16 Willis), fait état d'une étymologie de l'épithète « delphien » attribuée à Apollon où Numénius aurait vraisemblablement voulu retrouver l'étymologie courante du nom propre du dieu comme renvoyant au « non-multiple », ἀ-πολλά (voir par ex. Plutarque, *De E*, 388 F et *De Iside* 354 F et 381 F, avec J. Whittaker, « Ammonius on the Delphic E », *Classical Quarterly*, 63, N.S. 19, 1969, p. 187-188 ; E. Syska, *Studien zur Theologie des Macrobius*, Stuttgart, Teubner, 1993, p. 116, n. 74). Macrobe rapporte en effet que Numénius aurait fait de δέλφος un adjectif signifiant *unum* (dans le latin de Macrobe), par opposition au substantif ἀδελφός, signifiant « frère » et alors conçu comme pourvu d'un ἀ- privatif (sur cette étymologie, voir J. Whittaker, *ibid.* p. 187, n. 9 ; É. des Places, *Numénius : Fragments*, *op. cit.*, p. 100, n. 1 ; E. Syska, *Studien zur Theologie des Macrobius*, *op. cit.*, p. 193-194 qui estime qu'elle n'a aucune autre valeur que littéraire). Outre qu'il concerne un dieu dont nous ne savons pas si Numénius aurait réellement souhaité l'identification à son premier principe (il suggère en revanche son association à Zeus au fr. 2 [11 F], lequel est ensuite associé au second dieu au fr. 12 [20 F]), le témoignage n'indique pas le sens exact en lequel Numénius aurait aimé qu'on entende cette « absence de frère ». D'une part, juste avant, Macrobe emploie l'expression *singulum et unum* qui peut traduire ἐν καὶ μόνον, et dont, comme dans le grec, la redondance a valeur emphatique. On ne sait donc pas lequel des deux adjectifs Numénius a exactement employé et rien n'interdit de penser que la reprise par *unus* soit un choix du néoplatonicien Macrobe. D'autre part, *unus* renvoie à εἷς et non à ἕν. Enfin et surtout, « ne pas avoir de frère », si tel est le sens que Numénius prête dans ce contexte à δέλφος, signifie « être fils unique » et reconduit au sens de μόνος. C'est pourquoi, selon nous, ce témoignage n'est pas un indice fiable d'une identification numénienne du premier principe à l'Un (*contra* M. Burnyeat, « Platonism in the Bible », art. cit., p. 152, n. 34). Le second témoignage est quant à lui constitué par la référence à une *singularitas* identifiée à un premier dieu-démiurge dans le compte-rendu numénien de la cosmogonie pythagoricienne rapportée par Calcidius (fr. 52). Or ce premier dieu, dans son opposition même à la dyade, correspond davantage au second dieu du Περὶ

Voilà notre lecture du *Περὶ τὰγαθοῦ*, le seul texte métaphysique et théologique de Numénius dont soient transmis des fragments littéraires. C'est à partir d'elle que nous proposons d'examiner les rapports entre l'enseignement de Numénius et le *Parménide* de Platon lui-même, le *Commentaire anonyme au Parménide* et enfin la source commune au *Zostrien* et à Marius Victorinus. À chacun de ces trois moments, nous tenterons d'évaluer s'il fournit les indices de l'existence d'un commentaire au *Parménide* rédigé par Numénius.

### Première partie

#### **L'œuvre parvenue de Numénius et le *Parménide* de Platon : le premier principe de Numénius (le Bien) n'est ni l'Un ni l'Un-qui-est du *Parménide***

La première étape, que nous réaliserons dans cette première partie, consiste à confronter le *Περὶ τὰγαθοῦ* au *Parménide* lui-même afin de voir s'il y renvoie, directement ou non. Si nous suivions l'hypothèse de J. Whittaker<sup>74</sup>, toutefois, nous abandonnerions immédiatement l'entreprise : selon lui, c'est à partir du moment où un philosophe interprète le Bien de *République*, VI 509 b 6-10, comme un principe transcendant réellement l'être et comme identifiable à l'Un que se profile une interprétation du *Parménide* et plus précisément de la première hypothèse. Or nous venons de montrer que, loin de transcender l'être, le Bien de Numénius est l'Être lui-même, et que son association à l'Un sert avant tout un propos exégétique ou s'avère du moins fort problématique – telle qu'elle est formulée, du moins, elle n'implique aucune

---

*τὰγαθοῦ*, sans compter que l'appellation latine de *singularitas* traduit plutôt le grec *μόνας* que *ἕν*. Le compte-rendu ne peut donc être compris comme reflétant la doctrine propre de Numénius, telle du moins qu'elle est exprimée dans le *Περὶ τὰγαθοῦ* (voir F. Jourdan, « *Sur le Bien* de Numénius », art. cit.). Il n'y a donc aucun texte fiable permettant de prêter à Numénius l'identification du Bien à l'Un et encore moins à l'Un du *Parménide*.

<sup>74</sup> « ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ », art. cit.

allusion au *Parménide*<sup>75</sup>. Si l'on veut malgré tout supposer que Numénius n'en a pas moins utilisé le *Parménide* et que son œuvre trahit alors non seulement la connaissance du dialogue, mais un commentaire personnel de celui-ci, ne serait-ce que partiel, il faut recourir à un autre point de doctrine que cette identification du premier principe à une entité transcendant l'être et identifiée à l'Un et justement interroger la définition de ce premier principe comme être. Autrement dit, il s'agit essentiellement de voir si Numénius identifie le Bien, ne serait-ce que partiellement, à l'« Un qui est » de la *seconde* hypothèse.

Pour parvenir à un résultat probant, deux étapes sont nécessaires à cet examen :

1) un rappel des quelques points qui, dans la définition de l'être et du premier principe selon Numénius, ont parfois suggéré des rapprochements avec le *Parménide* ;

2) une confrontation de la doctrine du Περὶ τὰγαθοῦ avec la seconde partie du dialogue de Platon pour voir si une convergence de pensée plus générale pourrait malgré tout suggérer une appropriation de ce texte par Numénius ou si une incompatibilité fondamentale invite à en douter.

Dans l'un et l'autre cas, si les résultats sont négatifs, cela ne permettra pas de conclure que Numénius a ignoré le texte ni non plus de se prononcer de manière catégorique sur l'œuvre non parvenue. Nous montrerons d'ailleurs dans un troisième temps que Numénius tente de résoudre les apories relatives aux formes posées dans la première par-

<sup>75</sup> On peut faire semblable remarque à propos de l'exposé des principes pythagoriciens par Eudore rapporté par Simplicius (*In Phys.* 181.10 sq. Diels). Même s'il évoque différents Un, la conception développée dépend avant tout des réflexions de l'Ancienne Académie sur l'Un et la Dyade et est en cela très proche du compte-rendu d'Aristote sur les principes de Platon en *Mét.* A 6, 987 b 18 sq. (sur ce point, voir J. Whittaker, « ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ », art. cit., p. 98 qui rapporte les propos de W. Theiler à la note 11). Il ne semble donc pas nécessaire de supposer un commentaire sous-jacent aux deux premières hypothèses du *Parménide*, même s'il n'est évidemment pas exclu que le dialogue ait été invoqué pour sa nomination de l'Un. La remarque vaut également pour Speusippe et, de manière générale, pour les néo-pythagoriciens.

tie du dialogue et nous verrons qu'à l'égard de la première hypothèse, il a peut-être choisi une attitude suggérée par Platon lui-même. Pour élargir cette recherche, nous interrogerons enfin sa relation à la pensée de Parménide lui-même.

### 1. La définition du premier principe comme être dans le *Περὶ τὰ γενεῶν* : des parallèles avec le *Parménide* ?

Une fois que l'on a renoncé à prêter à Numénius une interprétation du *Parménide* en raison d'une identification supposée de son premier principe à l'Un, il reste possible d'examiner les parallèles entre la définition de son premier principe identifié à l'être, ou, plus généralement, entre sa définition de l'être et les formulations du dialogue platonicien, dans les deux premières hypothèses. Les partisans d'une interprétation numénienne du *Parménide*, dont notamment A.-J. Festugière<sup>76</sup> et D. O'Meara<sup>77</sup>, citent essentiellement<sup>78</sup> deux textes à cette fin : les frag-

<sup>76</sup> *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, *op. cit.*, p. 125.

<sup>77</sup> « Being in Numenius and Plotinus », *art. cit.*, p. 127. Voir aussi par ex. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, *op. cit.*, p. 225-227 qui s'appuie toutefois sur ce qu'il considère une identification du Bien à l'Un et sur un passage de Clément d'Alexandrie qui semble dépendre de la première hypothèse (*Strom.* V 12, 82. 1-2). Les éléments de théologie négative évoqués là, s'accompagnant d'une possibilité de nomination, rappellent toutefois moins Numénius qu'Alcinoos, *Did.* X, p. 164.33-34 H.

<sup>78</sup> Nous n'insisterons pas sur l'argumentation de R. Romano (« La probabile esegesi pitagorizzante (accademica, medioplatonica e neopitagorica) del *Parmenide* di Platone », dans M. Barbanti, F. Romano (éd.), *Il Parmenide di Platone et la sua tradizione*, *op. cit.*, p. 234) qui estime que Numénius, au fragment 2.17-34 (11 F), emprunte au *Parménide* les expressions de « méthode non aisée, mais divine », « ardeur juvénile » et « exercice mathématique ». L'appui textuel est trop tenu pour qu'elle soit persuasive. Quant à G. Bechtle (*The Anonymous Commentary*, *op. cit.*, p. 82-84), il évoque lui aussi le fragment 5 (14 F), mais seulement en note à la page 82 et son argumentation ne s'appuie pas davantage sur la lettre du texte. C'est pourquoi elle ne peut être explicitée ici. Nous ne commenterons enfin pas les hypo-

ments 5 et 6 (14-15 F), où apparaît, formulée en termes négatifs, une définition de l'être, que le fragment 2 (11 F) a dit identifiable au Bien. Ces deux fragments proviennent du livre II du *Περὶ τάγαθοῦ* qui entreprend de définir l'être, préliminaire indispensable à la définition du Bien. Examinons-en quelques extraits. Au fragment 5, nous lisons ceci :

Φέρε οὖν ὅση δύναμις ἐγγύτατα πρὸς τὸ ὄν ἀναγόμεθα καὶ λέγωμεν· τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν αἰεὶ ἐν χρόνῳ ὠρισμένῳ, τῷ ἐνεστώτι μόνῳ. [...] τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν τε βέβαιόν τε ἐστὶν αἰεὶ κατὰ ταῦτόν καὶ ταῦτόν· οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δὲ οὐδ' ἐμεγεθύνατο μὲν, ἐμειώθη δὲ οὐδὲ μὴ<ν> ἐγένετό πω πλείον ἢ ἔλασσον. καὶ μὲν δὴ τά τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινήθησεται· οὐδὲ γὰρ θέμις αὐτῷ κινήθηναι, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ' εἰς δεξιὰ οὐδ' εἰς ἀριστερὰ μεταθεύεται ποτε τὸ ὄν οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτε ἑαυτοῦ κινήθησεται, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἐστήξειται καὶ ἀραρός τε καὶ ἐστηκός ἔσται κατὰ ταῦτὰ ἔχον αἰεὶ καὶ ὡσαύτως (extraits du fragment 5 /14 F = Eus. *PE XI* 10, 4-5)

Eh bien, donc, élevons-nous vers l'être le plus près qu'il nous est possible et disons ceci : l'être jamais ne fut, ni jamais n'advient assurément, mais il est toujours dans un temps bien déterminé, le seul présent. [...] L'être est donc est à la fois éternel et stable, toujours dans le même état et identique à soi ; il n'est pas né et il ne périt pas, il ne croît et ne décroît pas non plus, ni il ne devient plus ou moins, en aucune façon. En somme, il ne sera assurément soumis à aucun type de mouvement et surtout pas au mouvement selon le lieu – il ne lui est en effet pas permis non plus, c'est la loi divine, d'être mû : jamais, par une course en avant ni en arrière, en haut ni en bas, vers la droite droite ni vers la gauche, jamais, l'être ne sera soumis au changement et jamais il ne sera mû autour de son propre centre. Bien plutôt il se tiendra en

---

thèses de H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism, op. cit.*, p. 174-177 dans la mesure où elles supposent que Numénius s'inspire de Modératus (au fr. 52) et suit donc l'interprétation qu'il aurait donnée sur la matière d'après le témoignage de Simplicius.

repos, sera ferme et fixe, se maintenant toujours de façon identique et de la même manière<sup>79</sup>.

Au fragment 6 (15 F), nous lisons ensuite :

ἢ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματός ἐστι τὸ μὴ γεγονέναι μηδὲ φθαρῆσεσθαι μηδ' ἄλλην μῆτε κίνησιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μῆτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μῆτε ἐθελοῦσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μήθ' ὑφ' ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι (extrait du fragment 6 / 15 F = Eus. PE XI 10, 7).

Et la raison de ce nom *être* réside dans le fait de ne pas être né, de ne pas devoir périr, de n'admettre absolument aucun autre type de mouvement ni de changement, que ce soit vers le meilleur ou vers le pire, mais d'être au contraire simple, invariable, dans une forme qui reste identique, de ne pas sortir de son identité, ni volontairement ni sous l'effet d'une contrainte extérieure<sup>80</sup>.

Pourquoi a-t-on voulu lire ces textes comme faisant allusion au *Parménide* alors qu'ils ne présentent pas de parallèles textuels avec ce dialogue ? Deux raisons à cela : A.-J. Festugière y voit une série de négations qui rappellent celles du *Parménide* relativement à l'Un de la première hypothèse ; D. O'Meara estime que la définition de l'être comme restant dans une identité parfaite à soi, exprimée en termes de

<sup>79</sup> Toutes les traductions de Numénios sont les nôtres.

<sup>80</sup> Voir aussi cet extrait du fragment 8 (17 F = Eus. PE XI 10, 12) : Εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη αἰδίον τέ ἐστι καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε, τοῦτο δήπου ἂν εἴη τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, « Si assurément l'être est en tout point absolument éternel et immuable, s'il ne sort absolument pas de lui-même, en aucune façon, mais demeure dans le même état, fixé dans son identité, alors c'est lui, sans nul doute, qui sera "ce qui est appréhendé par l'intellection à l'aide du raisonnement" (*Tim.* 28 a) ». Ce passage fait suite au fragment 7 (16 F = Eus. PE XI 10, 9-11) qui cite la définition de l'être opposé à la γένεσις en *Timée*, 27 d 6-28 a 4.

« non-sortie » de soi, est reprise dans les passages des *Ennéades* VI 4 [ 22] 2. 21 et VI 5 3, 1-2 où Plotin traite de l'intégrité de l'être et interprète à cet effet la seconde hypothèse du *Parménide*. D. O'Meara songe alors à un précédent numénien dans la lecture plotinienne du *Parménide* et, à cette fin, étant donné qu'il est question dans ces fragments de la relation de l'être au temps, au changement et au mouvement, tout comme de son nom (et donc sous-entendu aussi de sa connaissance), il invite à penser que le livre II du Περὶ τῶν ἄλλοιῶν traitait de l'être selon les différents prédicats qui servent à interroger l'Un du *Parménide* : à savoir le Tout et les parties, le lieu, le changement et mouvement, l'identité et la différence, la ressemblance et dissemblance, l'égalité et l'inégalité, le temps, le nom, la connaissance.

Ces deux lectures se heurtent toutefois à deux objections simples. D'une part, pas plus qu'il ne tire du *Parménide* la description de la non-sortie de soi<sup>81</sup>, Numénius n'emprunte son argumentation sur le changement, le temps et le nom au *Parménide*. Comme il le dit lui-même au fragment 6 (15 F), il s'appuie pour cela sur le *Timée* et le *Cratyle*. On notera d'ailleurs que le développement sur l'absence de mouvement et donc de changement relève en outre d'un emprunt aux *Lois*<sup>82</sup> et qu'elle n'est pas exempte de parallèles aristotéliens, ainsi que le reconnaît D. O'Meara lui-même<sup>83</sup>. D'autre part, et pour répondre cette fois à A.-J. Festugière, la série de négations ne fait aucunement allusion au *Parménide* ni n'augure d'une théologie négative telle qu'elle sera tirée de la première hypothèse de ce dialogue : elle contribue simplement à une définition de l'être par opposition au devenir et surtout au corporel qui présente toutes les qualités ici niées. La citation, au fragment 7 (16 F), du passage du *Timée* (27 d 6-28 a 4) opposant justement ὄν et

<sup>81</sup> Elle est en réalité présente dans le *Cratyle*, 439 e, le *Phédon*, 79 d et 80 b 1-2 et le *Banquet*, 211 b 1.

<sup>82</sup> X 893 c-894 a.

<sup>83</sup> « Being in Numenius and Plotinus », art. cit., p. 127, n. 26. Sur le temps, voir aussi M. Burnyeat, « Platonism in the Bible », art. cit., et la remarque finale sur la définition parménidienne d'une entité se situant dans un éternel présent au fr. 8.5 D.K.

γένεσις précise ce contexte de pensée et empêche en cela toute extrapolation. À la limite, si l'on y tient, on pourra simplement conclure avec D. O'Meara que Numénios a donné à Plotin l'idée de lire le *Parménide* dans le sens où il l'a fait concernant l'être – hypothèse qui s'avèrera fort intéressante dans la perspective d'une comparaison avec l'entreprise du commentateur anonyme au *Parménide*.

Les textes habituellement cités en faveur d'une utilisation numénienne du *Parménide* ainsi compris, il en est selon nous un troisième qui aurait pu inviter à pareille suggestion, celui où Numénios prête au premier principe un repos qui s'accompagne malgré tout d'une forme de mouvement – attributs apparemment contradictoires dont l'origine pourrait paraître remonter au *Parménide*. Ce texte nous mettrait sur la voie, qui pouvait sembler la plus féconde, d'une identification du premier principe numénien à l'Un de la *seconde* hypothèse du *Parménide*. Lisons ainsi le fragment 15 (23 F) :

Εἰσὶ δ' οὗτοι βίοι ὁ μὲν πρώτου, ὁ δὲ δευτέρου θεοῦ. δηλονότι ὁ μὲν πρώτος θεὸς ἔσται ἐστάς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἐστὶ κινούμενος· ὁ μὲν οὖν πρώτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. μὴ θαυμάσης δ' εἰ τοῦτ' ἔφη· πολλὴ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. ἀντὶ γὰρ τῆς προσοῦσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἢ αἰδῖος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα.

Voici les genres de vie respectifs du premier et du deuxième dieu : il est évident que le premier sera en repos, tandis que le deuxième, au contraire, est en mouvement : le premier, donc, autour des intelligibles, le deuxième autour des intelligibles et des sensibles. Et n'en viens pas à t'étonner si j'ai affirmé cela, car tu vas entendre bien plus étonnant encore : à la place du mouvement inhérent au deuxième, le repos inhérent au premier, je l'affirme, est un mouvement qui lui est par nature associé d'où viennent l'ordre du monde et sa permanence éternelle et d'où le salut se répand sur l'intégralité des êtres.

Le passage pourrait rappeler l'Un qui est Tout (τὸ ἐν ὅλον, 145 e 3) de la deuxième hypothèse et que Platon décrit comme étant à la fois



en repos et en mouvement (καὶ κινεῖσθαι καὶ ἔσταναι, 145 e 7-8), d'autant plus que le vocabulaire du repos employé est le même (ἔστηκε, 145 a 8 ; ἐστός, 146 a 5). On pourrait alors imaginer que Numénius identifie son premier principe à l'Un associé à l'être tel qu'il est conçu dans cette deuxième hypothèse. Cependant, la raison donnée par Platon à cet état est le fait que cet Un se trouve à la fois en lui-même, c'est-à-dire au même endroit, et en autre chose, c'est-à-dire ailleurs (le tout devant être ainsi compris, 145 e 8-146 a 7). Or tout conduit à penser que, dans le fragment, le mouvement associé au repos fondamental est celui de la pensée caractéristique du premier principe (cf. fr. 19 / 27 F) et que, par cette formule, Numénius prépare la définition de celui-ci comme intellect (fr. 16-17 / 24-25 F). Le raisonnement est profondément distinct et Numénius joue d'ailleurs moins sur une antithèse logique telle que pourrait paraître celle du raisonnement platonicien que sur une association certes paradoxale, mais réelle. C'est pourquoi, si tentant que puisse paraître le parallèle, il ne relève sans doute pas d'une appropriation numénienne de la deuxième hypothèse pour décrire le premier principe. Numénius reprend peut-être le vocabulaire, voire la conception de Platon pour décrire un principe qu'il associe volontiers au Tout, surtout si ce premier principe doit correspondre au Vivant<sup>84</sup>. Mais cette reprise serait superficielle et s'accompagnerait d'un développement personnel qui ne relève pas du désir d'interpréter le *Parménide*<sup>85</sup>. Si Numénius emprunte ici à Platon, c'est plutôt au passage du *Sophiste*, 248 e-249 a qui intègre le mouvement dans l'être total, finit par décrire cet être comme étant à la fois en repos et en mouvement, et inclut en lui également l'intellect, mieux la φρόνησις dont nous avons vu que Numénius en fait, sous la forme infinitive, l'apanage du Bien.

<sup>84</sup> Voir le témoignage de Proclus (fr. 22) déjà signalé ; selon nous, l'image du Vivant est déjà sous-jacente dans ce fragment 15 (23 F), voir la note 61.

<sup>85</sup> Sur ce point, nous rejoignons L.P. Gerson, « The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides », art. cit., n. 1 qui rappelle à propos d'Alcinoos que l'utilisation de distinctions et d'arguments présents dans le *Parménide* n'implique pas d'accorder une primauté interprétative à ce dialogue.

## 2. Le Περὶ τὰγαθοῦ et les deux premières hypothèses de la seconde partie du *Parménide*

À eux seuls, les textes parvenus ne nous semblent donc pas témoigner en faveur d'un commentaire au *Parménide* de la part de Numénius, ni même d'une utilisation partielle qu'il aurait faite de ce dialogue. Les partisans d'une attribution de pareil commentaire à Numénius en appellent toutefois, et ce juste titre, à l'œuvre *non parvenue*. On ne peut certes juger de l'évolution de Numénius. Mais, pour que cet argument *e silentio* soit valable concernant au moins la partie manquante du Περὶ τὰγαθοῦ, il faudrait que la partie transmise ne présente pas d'incompatibilité avec l'argumentation générale du dialogue de Platon. Comme le débat porte toujours sur les deux premières hypothèses, ce sont elles qu'il suffit d'interroger en vue d'évaluer si Numénius peut ne serait-ce que s'y être reporté pour esquisser sa définition du premier principe, voire du second, comme le suggère J.D. Turner<sup>86</sup>.

### a) Le Bien et l'Un de la première hypothèse ?

Selon notre lecture, Numénius n'identifie pas le Bien à l'Un. La série de négations nécessaires à la définition de l'être n'a d'autre but que de distinguer celui-ci du devenir. Qu'est-ce que le Bien de Numénius pourrait donc avoir de commun avec l'Un de la première hypothèse<sup>87</sup> ? Comparons son enseignement à celui du *Parménide* pour assurer de la validité de notre position.

Ce que le Bien de Numénius pourrait avoir de commun avec l'Un de la première hypothèse, assurément, ce serait le fait de ne pas être multiple (137 c). Mais cela est bien maigre : la série de négations pro-

<sup>86</sup> « The Platonizing Sethian Treatises », art. cit., p. 138-139.

<sup>87</sup> G. Bechtle (*The Anonymous Commentary, op. cit.*, p. 84) estime que c'est en lien avec la première hypothèse que Numénius développe sa conception du premier intellect. Il n'explique toutefois pas cette lecture pour le moins étonnante.

posée par Parménide ne le concerne pas. Passons en revue quelques exemples en suivant l'ordre du dialogue : contrairement à l'Un de cette hypothèse, le Bien n'est pas illimité (137 d 7) : c'est la matière qui est telle, à l'image d'un fleuve<sup>88</sup> ; loin d'être nulle part au sens de « pas en soi » (138 a 2, 6-b 2), il est au contraire en lui-même<sup>89</sup>. La série d'antithèses ne le concerne pas davantage : loin de n'être ni en repos ni en mouvement (138 b), nous avons vu qu'il a part aux deux<sup>90</sup> ; plutôt que de n'être ni identique ni différent (139 b-140 b), il est assurément identique à soi<sup>91</sup> ; au lieu d'être hors du temps (141 a), il se situe dans un éternel présent<sup>92</sup> ; et si, certes, on ne peut pas non plus parler à son égard de participation à l'οὐσία (141 e 7-8), il n'en est pas moins l'ἀρχή de celle-ci<sup>93</sup> qui fait de lui l'Être par excellence<sup>94</sup>. Contrairement à l'Un de cette hypothèse (142 a), il a en outre un nom, une définition et il y a même une science à son sujet : son nom est d'abord οὐσία et ὄν lorsque l'être qu'il est est envisagé de manière générale<sup>95</sup>, puis vraisemblablement Bien lui-même et Être lui-même (αὐτοάγαθον et αὐτόόν), lorsqu'il est envisagé dans sa spécificité<sup>96</sup> ; il donne l'ἐπιστήμη et s'avère même être la σοφία<sup>97</sup> ; toute l'entreprise du Περὶ τὰγαθοῦ est justement de conduire à sa connaissance et définition<sup>98</sup>, ce à quoi parvient entre autres le dernier fragment en identifiant ultimement l'être et l'intellect qu'il constitue à la Forme du Bien de la *République*<sup>99</sup>. Lorsque Platon fait conclure à Parménide que cet Un,

<sup>88</sup> Fr. 3 (12 F) et 8 (17 F).

<sup>89</sup> Fr. 11 (19 F).

<sup>90</sup> Fr. 15 (23 F).

<sup>91</sup> Fr. 5-6 et 8 (14-15 et 17 F).

<sup>92</sup> Fr. 5 (14 F).

<sup>93</sup> Fr. 16 (24 F).

<sup>94</sup> Fr. 17 (25 F), et l'on n'oubliera pas la synonymie entre οὐσία et ὄν donnée au fr. 6 (15 F).

<sup>95</sup> Fr. 6 (15 F).

<sup>96</sup> Fr. 16-17 (24-25 F) ; fr. 20 (28 F).

<sup>97</sup> C'est notre interprétation conjointe des fragments 13 et 14 (21-22 F).

<sup>98</sup> Tel est le programme annoncé au fragment 2 (11 F).

<sup>99</sup> Fr. 20 (28 F).

finalement, n'est pas, Numénios peut donc avoir estimé ne pas devoir reconnaître là ce qu'il définit quant à lui comme le premier principe, et ce alors en accord avec Platon lui-même.

C'est pourquoi, s'il a songé à ce dialogue et plus particulièrement à la première hypothèse, Numénios a pu le considérer comme un exercice dialectique où puiser par exemple une méthode d'interrogation et certains concepts, dans un esprit peut-être semblable à celui d'Alcinoos<sup>100</sup> ; ou bien, ce qui n'est pas incompatible, comme décrivant aussi une position selon lui critiquée par Platon. Dans cette perspective, il peut alors y avoir perçu une raison de *ne pas* retenir la candidature de l'Un (telle que la suggère notamment la réception académicienne de l'enseignement oral) au titre de premier principe à identifier au Bien puisque cet Un, conçu dans sa pureté à la manière dont Platon le décrit dans la première hypothèse, conduit à l'aporie du non-être (non-être que Numénios identifie quant à lui à la matière). Autrement dit, la lecture du *Parménide*, voire le commentaire de ce dialogue, aurait plutôt conduit Numénios à ne pas identifier le Bien à l'Un absolu et l'aurait peut-être justifié dans une position polémique à l'encontre de certains néo-pythagoriciens de son temps<sup>101</sup>, voire des Académiciens, qui le faisaient.

Cette conclusion peut *a priori* étonner. Mais Numénios n'aurait pas été le seul de son époque à refuser d'accorder à l'Un de la première hypothèse le rôle de principe de la réalité et de principe transcendant l'être. Proclus évoque des interprètes selon lesquels le véritable objet

<sup>100</sup> À la même époque ou peu après (selon l'hypothèse de R. Chiaradonna, « Théologie et époptique aristotélicienne dans le médioplatonisme : la réception de *Métaphysique* Λ », dans G. Guyomarch, F. Baghdassarian (éd.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne*, *op. cit.*, p. 143-148 ; voir aussi M. Frede, « Numenius », *art. cit.*, p. 1064), Alcinoos donne une interprétation essentiellement logique du *Parménide*, voir *Did.* VI, p. 159-160 H. Cela n'implique toutefois pas que ce fut là la seule lecture du dialogue par Alcinoos (*pace* J. Whittaker, « ΕΠΙΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ », *art. cit.*).

<sup>101</sup> Voir ceux évoqués au fragment 52.15-24 (Calcidius, *In Tim.* CCXCV) qui font provenir la dyade de la monade ; Modératus, à qui est justement prêté un commentaire du *Parménide*, leur est parfois rapproché.

du *Parménide* est justement l'être (ou l'Un de la seconde hypothèse) et non l'Un absolu dont l'hypothèse ne conduit qu'à des apories<sup>102</sup>. L'un de ces interprètes fut Origène (le Platonicien<sup>103</sup> ?), disciple d'Ammonius comme Plotin et qui était peut-être justement en débat avec Numénius, notamment sur la fonction du premier principe<sup>104</sup>. Selon Origène, l'Un de la première hypothèse était sans existence ni subsistance (ἀνύπαρκτον ... καὶ ἀνύποστατον) ; l'Être absolu et l'Un absolu ne devaient faire qu'un et être identifiés à l'intellect comme principe supérieur<sup>105</sup> ; ce n'était donc qu'avec la seconde hypothèse

<sup>102</sup> Proclus, *In Parm.* I 635.31-636.4 ; *Théol. Plat.* II 4, 31.1-28.

<sup>103</sup> Nous n'entrons pas ici dans le débat concernant la question de savoir si Origène nommé « le platonicien » est le même qu'Origène le chrétien. Nous postulons qu'il s'agit de deux personnages distincts (en cela, nous suivons notamment R. Goulet, « Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres... », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 57, 1977, p. 471-496, repris dans R. Goulet, *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive : Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes, Textes et traditions I*, Paris, Vrin, 2001, p. 267-290). Sur ce sujet, voir le statut de la question dans L. Brisson, R. Goulet, « Origène le platonicien », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, IV, 2005, p. 804-807 ; M. Zambon, « Porfirio e Origene, uno status quaestionis », dans S. Morlet (éd.), *Le Traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*, Paris, Institut d'Études augustinienne, 2011, p. 107-164 et les études réunies par B. Bäbler, H.-G. Nesselrath (éd.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018 (dont l'article de Ch. Riedweg qui identifie les deux personnages).

<sup>104</sup> D'après le titre de son ouvrage transmis par Porphyre (VP 3.32, cf. Proclus, *Theol. plat.* II 4 A), Ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεύς, Origène associait vraisemblablement le « roi » (premier principe) au démiurge nommé ποιητῆς, contrairement à Numénius qui les distingue au fragment 12 (20 F).

<sup>105</sup> Sur ce sujet, voir par ex. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, T. II, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. X-XX ; C. Steel, « Une histoire de l'interprétation du *Parménide* », art. cit., p. 32-35 ; L. Brisson, « The Reception of *Parmenides* before Proclus », dans J.D. Turner, K. Corrigan (éd.), *Plato's Parmenides and its Heritage*, vol. II : *Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 49-64.

que commençait selon lui l'onto-théologie platonicienne, parce qu'elle aurait décrit l'intellect et les formes. Origène paraissant plus proche de son maître que Plotin<sup>106</sup>, son interprétation était peut-être celle d'Ammonius et comme les argumentations d'Ammonius et de Numénius sont parfois rapprochées<sup>107</sup>, on pourrait penser à une parenté entre elles sur ce sujet également. Quoi qu'il en soit sur ce point, on peut retenir deux choses de la comparaison avec l'interprétation d'Origène : le refus de considérer le premier principe comme identique à l'Un absolu de la première hypothèse du *Parménide* ; et l'identification de ce principe à l'Être absolu.

Peut-on alors supposer que Numénius, à l'instar d'Origène, conçoit lui aussi cet Être comme décrit dans la deuxième hypothèse ? C'est en effet, avons-nous vu d'emblée, la seule manière de lui supposer réellement une utilisation du *Parménide* dans sa description du premier principe.

### b) *Le Bien et l' « Un qui est » de la seconde hypothèse*

On peut en effet rappeler que Plotin a tendance à situer le premier de Numénius au rang du second selon sa propre doctrine. Toutefois, à la lecture du *Parménide* lui-même, Numénius aurait assurément été gêné dès la formulation de l'hypothèse considérant Un et être (οὐσία) comme deux éléments séparés nécessitant la participation de l'Un à l'être (142 b-c). Pour Numénius, le premier principe *est* l'être, il n'a pas *part* à l'être. L'auteur du *Commentaire anonyme* au *Parménide* tentera certes de résoudre la difficulté et, si Numénius avait commenté le texte, il aurait sans doute fait de même. Mais est-il bien nécessaire de lui prêter pareille entreprise ? Il n'est en effet pas davantage intéressé à

<sup>106</sup> Voir H.D. Saffrey, L.G. Westerink, *op. cit.*, p. XIX.

<sup>107</sup> Voir par ex. le témoignage de Némésius (fr. 4 b = *Sur la nature de l'homme*, 2, 8-14) qui les associe dans la critique de la corporéité de l'âme caractéristique de la conception stoïcienne.

utiliser la série de prédicats contraires cette fois acceptés pour l'Un de cette deuxième hypothèse. Si nous n'en retenons seulement quelques-uns parmi ceux pouvant concerner une réalité intelligible, on notera que la notion de pluralité ne peut concorder avec la représentation de l'unité indivisible que constitue le Bien, pas davantage que le couple antithétique d'identité *et de différence* à soi. Trois points pourraient être malgré tout rapprochés dans la définition du Bien numénien et de l'Un de la seconde hypothèse : l'affirmation d'une présence à la fois en soi et en autre chose (145 b 6-7) – mais elle est caractéristique de toute forme intelligible et la contradiction apparente est résolue par le phénomène de la participation bien développé par Numénius ; l'idée que ce principe est en mouvement et en repos (145 a 3-146 a 7) – mais nous avons montré son sens particulier, lié au processus de la pensée propre à l'intellect, qui n'est pas développé dans le *Parménide* ; et enfin la relation au temps (152 a), mais elle n'est que provisoire concernant la deuxième hypothèse dans la mesure où celle-ci va ensuite associer l'être à toutes les dimensions du temps, alors que Numénius ne l'associe qu'au présent, comme le fait le *Timée* (et peut-être le vrai Parménide lui-même au fragment 8.5).

Il nous semble donc peu probable que Numénius ait envisagé son premier principe en songeant à l'Un-qui-est du *Parménide* ou ait même tenté de le lui faire correspondre dans une étape ultérieure de sa réflexion. En cela, le désaccord qui semble affleurer avec Origène sur la caractérisation des principes se retrouverait sur ce point également.

### c) *Le second dieu (le Bon) et l'« Un qui est » ?*

Une autre possibilité peut toutefois se présenter à l'esprit : Numénius n'aurait-il pas alors associé à ce second Un son *second* dieu et principe, qui, lui, est effectivement à la fois Un et plusieurs (143 a 5), au sens où il connaît une « division » lorsqu'il rencontre la matière<sup>108</sup> ?

<sup>108</sup> Fr. 11 (19 F).

Telle est en effet l'hypothèse de J.D. Turner<sup>109</sup>. On pourrait l'étayer en notant que ce dieu est d'ailleurs lui aussi séparé pour ainsi dire de sa forme, le Bien, ce qui constitue deux aspects de son être, et même de la forme qu'il produit comme modèle du monde ; lui aussi a en outre part à l'οὐσία qu'il reçoit du premier. En extrapolant, on pourrait imaginer que c'est à lui que reviennent tous les couples de contraires, puisqu'il est à la fois dans l'intelligible par sa contemplation et préoccupé du sensible, tendant au contact avec la matière<sup>110</sup>. Mais nous irions trop loin. Numénius fait certes de ce second dieu l'être dérivé, mais il est être assurément et n'est pas concerné par les prédicats caractérisant le sensible (comme la grandeur, la limite, l'âge). Ce qui peut paraître contraire en ce dieu, ce sont seulement des attitudes liées à son orientation dans un processus cosmogonique. Numénius ne paraît pas avoir ainsi défini son essence dont la caractéristique fondamentale est l'imitation et la participation au Bien. C'est pourquoi, même si cela peut paraître tentant, nous ne pensons pas qu'il ait conçu ce second dieu en songeant à la deuxième hypothèse du *Parménide* ni même qu'il ait tenté, après l'avoir défini, de le lui faire correspondre<sup>111</sup>. Le considérer

<sup>109</sup> « The Platonizing Sethian Treatises », art. cit., p. 137-138 qui ajoute à cela une réflexion sur ce que certains Anciens considéraient comme la troisième hypothèse (155 e 4-157 b 4) et fait du second dieu de Numénius, dans sa dualité même, un représentant des Un de la deuxième et troisième hypothèses (Un-plusieurs et Un-et-plusieurs). Cette lecture est ingénieuse, mais invérifiable.

<sup>110</sup> Fr. 11 (19 F).

<sup>111</sup> Concernant les autres hypothèses, nous pourrions faire deux remarques. Dans la troisième, la définition des « autres choses » comme étant de nature illimitée, mais recevant leur limite par participation à l'Un (158 d 7-8), correspond à la conception de la formation du monde par le démiurge (fr. 18 / 26 F ; cf fr. 52). Mais cette interprétation est la leçon même du *Timée* couplé avec le *Phédon*. Dans la dernière hypothèse, ensuite, en 165 c 2, on trouve l'expression ὄξὺν νοοῦντι pour désigner celui qui regarde de près et voit que les choses qui paraissent unes sont en réalité plusieurs car privées d'unité. Avec l'expression ὄξὺν βλέποντι, au fr. 19 (27 F), Numénius pourrait faire un clin d'œil entendu à ce passage lorsqu'il invite à comprendre ce qui est selon lui le vrai sens du terme *un* appliqué au Bien : celui d'unicité. L'écho lexical pourrait ren-



selon chacun de ses deux « aspects » comme correspondant à l'« Un-plusieurs » et à l'« Un-et-plusieurs » de la deuxième et de la troisième hypothèses entrevue par certains Anciens, comme le fait J. Turner, relève selon nous d'une lecture plotinienne qui ne correspond pas à l'enseignement du Περὶ τὰγαθοῦ<sup>112</sup>. Cela, une fois encore, n'empêche pas que Numénius ait pu inspirer Plotin dans sa propre lecture du *Parménide*.

### 3. Le Περὶ τὰγαθοῦ et la première partie du *Parménide*

Dans le Περὶ τὰγαθοῦ, Numénius n'a ainsi selon nous pas conçu sa réflexion sur les principes à partir d'un commentaire du *Parménide*, ni n'a même tenté de la faire correspondre aux hypothèses de la seconde partie de ce dialogue après l'avoir élaborée. En revanche, il s'est assurément intéressé à la première partie ou du moins aux difficultés dans lesquelles elle place la théorie des formes<sup>113</sup>. Qu'il ait ou non en tête ce dialogue, le sien, en tout cas, cherche assurément à rendre possible la participation et donc à sauver la théorie des formes par-delà les objections que lui adresse Parménide. Ce sujet nous intéressant moins directement ici, nous ferons bref.

À la question de savoir s'il y a des formes de tout (130 b-e), Numénius répond assurément qu'il y en a de tout ce qui a part au Bien<sup>114</sup> ; à

---

voyer à cette illusion relative à la saisie de ce qu'est « être un ». L'expression n'étant pas absente par ailleurs chez Platon (voir le commentaire au fragment 19 / 27 F), il n'est cependant pas nécessaire de penser que Numénius ait ce passage du *Parménide* en tête ; il est simplement tentant d'y songer dans un contexte de réflexion sur l'Un.

<sup>112</sup> *Contra* J.D. Turner, « The Platonizing Sethian Treatises », art. cit., p. 138-139.

<sup>113</sup> On remarquera qu'Alcinoos (*Did.* IX, p. 163 H. 23-31 L. W) fait de même en répondant à la question de ce dont il y a des formes et en concevant celles-ci comme des pensées du premier dieu.

<sup>114</sup> Fr. 13 et 19 (21 et 27 F).

la question du rapport entre forme et participé, il envisage positivement les deux solutions proposées par Socrate : a) les formes sont pour lui des pensées (cf. *Parm.* 132 b-c) : elles sont celles du second dieu<sup>115</sup> ; et elles pensent (cf. *Parm.* 132 c), puisque telle est la manière de participer au Bien<sup>116</sup> ; b) les formes sont par ailleurs des paradigmes (cf. *Parm.* 132 d), comme le montre l'exemple emblématique du rapport entre le Bon qu'est le démiurge et le Bien envisagé comme forme<sup>117</sup>. Quant à l'argument du troisième homme, en plaçant le Bien au sommet de l'intelligible, Numénus estime peut-être y avoir ultimement répondu. L'objection de la séparation (133 a 8-134 c 7), enfin, avec le double risque qu'elle comporte de l'inconnaissabilité des formes (134 a-b) et du défaut de connaissance de notre monde par le dieu qui ne pourrait alors pas agir à notre égard (134 e), aura particulièrement retenu son attention : tout le dialogue *Sur le Bien* tend en effet à montrer la continuité à la fois ontologique et épistémique des différents niveaux de la réalité – le sensible lui-même, en tant que pris en charge par le démiurge qui l'élève à son propre caractère (autrement dit à sa bonté et à ce qui en découle)<sup>118</sup>, relève en effet de la μετ-ουσία, autrement dit de ce qui vient certes « après l'οὐσία », mais y a malgré tout essentiellement part<sup>119</sup>. Le Περί τὰγαθοῦ conduit en tout cas d'une part à la connaissance de la forme première, tandis que celle-ci s'avère la connaissance ultime qui se transmet ensuite<sup>120</sup> ; il montre d'autre part la relation permanente du premier à notre monde, non seulement par l'intermédiaire du second dieu qui assure directement l'action providentielle, mais par le salut ou la conservation (σωτηρία)

<sup>115</sup> Fr. 16 (24 F). Nous résumons, voir notre interprétation du fragment.

<sup>116</sup> Fr. 19 (27 F). Là aussi, nous résumons notre interprétation. « Pense » en réalité tout ce qui a part au Bien. En outre, l'identification de l'intellect à une forme, au fragment 20 (28 F), suggère cette interprétation.

<sup>117</sup> Fr. 16, 19 et 20 (24, 27-28 F).

<sup>118</sup> Fr. 11 (19 F) ; cf. fr. 18 (26 F).

<sup>119</sup> Voir l'utilisation fort suggestive de ce terme pour désigner la participation à la fin du fragment 16 (24 F).

<sup>120</sup> Fr. 13-14 (21-22 F).

qu'il dispense lui-même réellement<sup>121</sup> en tant que Bien et qu'Être qui assure ultimement la cohésion du monde.

Nous ne prétendons pas que Numénius reprenne point par point les objections de Parménide à Socrate contre la théorie des formes. Mais qu'il les ait considérées directement dans le dialogue de Platon ou qu'il les ait connues par la tradition, il les a prises au sérieux et a senti lui aussi la nécessité d'y répondre pour sauver Platon à la manière dont il l'entendait.

#### 4. Conclusion sur Numénius et le *Parménide*

Rien donc, dans l'œuvre parvenue, ne permet de conclure à une interprétation de la seconde partie du *Parménide* par Numénius : non seulement les textes ne contiennent pas de réels parallèles avec le dialogue de Platon, mais ils suggèrent que Numénius ne s'est fondé sur aucune des deux premières hypothèses pour déterminer les traits de son premier principe, ni même sur la deuxième (voire la troisième) pour définir le second. Il est même peu vraisemblable qu'il ait tenté rétrospectivement de les leur faire correspondre. Il s'est en revanche assurément inquiété des objections dressées contre la théorie des formes dans la première partie du dialogue et aura tenté d'y répondre en assurant la validité de la participation selon les différentes modalités envisagées là par Socrate – en cela, il s'inscrit vraisemblablement dans la tradition platonicienne<sup>122</sup> dont il hérite peut-être plus de la problématique qu'il ne la cherche directement dans le texte de Platon. Concernant la seconde partie du dialogue, il a pu percevoir dans l'exposé de la pre-

<sup>121</sup> Fr. 15 (23 F).

<sup>122</sup> Voir les remarques de la note 100 sur Alcinoos. Même si Alcinoos est peut-être postérieur à Numénius, de toute évidence, les platoniciens ont tenté de montrer la justesse de la théorie des formes et de la participation contre les critiques d'Aristote ainsi assurément que contre celles déjà élevées dans le *Parménide* et vraisemblablement inspirées (entre autres) par les discussions au sein de l'Académie.

mière hypothèse une raison suffisante pour ne pas identifier son premier principe à l'Un qu'elle décrit, prenant ainsi Platon à la lettre à propos du caractère aporétique de l'Un tel qu'il était là envisagé.

Si elle était avérée, cette attitude aurait une double conséquence pour la compréhension de l'histoire du platonisme.

Elle pourrait d'abord révéler une intention polémique à plusieurs niveaux. Elle est en effet concevable comme une réaction à l'éventuelle association néo-pythagoricienne du premier principe, associé à l'Un ou à la monade, avec l'Un absolu de la première hypothèse du *Parménide*. Même si, selon nous, l'identification du premier principe à l'Un, chez Speusippe et les néo-pythagoriciens<sup>123</sup>, relève avant tout de la tradition académicienne pythagorisante relative à l'Un et à la Dyade ainsi que du compte-rendu aristotélicien de l'enseignement oral de Platon sur les principes<sup>124</sup>, il n'y a pas en soi de raison d'exclure une possible invocation, pour confirmation, de l'Un du *Parménide* (à condition de ne pas leur prêter une interprétation néoplatonicienne). Par suite, une polémique avec l'Ancienne Académie est également envisageable. Non seulement, dans sa défense de la théorie des formes<sup>125</sup>, Numénios pourrait tenter de répliquer à la suppression de celles-ci opérée par Speusippe, mais aussi s'opposer à la conception du premier principe prêtée à l'Ancien Académicien. Que l'on croie Aristote, selon lequel l'Un de Speusippe ne serait « pas même un être »<sup>126</sup>, ou plutôt

<sup>123</sup> Voir la note 75.

<sup>124</sup> Voir aussi *Mét.* N 4, 1091 b 13-15 ; *EE* A 8, 1218 a 15-32 où le Bien est associé à l'Un.

<sup>125</sup> Selon lui, la connaissance d'un objet quelconque consistait dans celle de ses relations à tous les autres (fr. 73 Tarán = 2 I. P.<sup>2</sup> = Proclus, *In Eucl.* p. 179, 12-22 Friedlein) et c'est aux nombres qu'il aurait alors accordé le statut de principe (voir le résumé de A. Métry, *Speusippos. Zahl, Erkenntnis, Sein*, Bern/Stuttgart/Wien, Paul Haupt, 2002, p. 11-13 et celui de H.D. Krämer, « Die Ältere Akademie », dans H. Flashar (éd.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band 3 : *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel, Schwabe Verlag 2004<sup>2</sup> [1983], p. 16-17).

<sup>126</sup> μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἐν αὐτό, *Mét.* N 5, 1092 a 16 (fr. 43 Tarán = 25 I. P.<sup>2</sup> = Aristote, *Mét.* N 5, 1092 a 11-17).

Jamblique selon qui il ne serait « pas encore être »<sup>127</sup>, une distinction entre l'Un, conçu comme premier principe, et l'être semble à l'œuvre chez lui<sup>128</sup>, si bien que certains ont même pensé que Platon lui répondait dans le *Parménide*<sup>129</sup>. Il n'est pas utile d'entrer dans ce débat : la position de Speusippe peut relever d'une réflexion sur le Bien de *République* VI et d'une appropriation de l'enseignement oral de Platon à nous transmis par le compte-rendu aristotélicien qui laisse Platon associer étroitement le Bien et l'Un. Disons simplement que s'il a eu connaissance de la position de Speusippe, Numénius peut avoir voulu lui répondre. N'oublions pas qu'à lui comme à ses pairs dans l'Antienne Académie, il reproche de ne pas avoir pas « tout souffert » pour

<sup>127</sup> ὄπερ δὴ οὐδὲ ὄν ποῦ δεῖ καλεῖν, *DCMS* IV, p. 15.7-8 Festa/Klein.

<sup>128</sup> La reconstruction de l'enseignement exact de Speusippe sur le premier principe est nécessairement fragile : d'une part, elle est fondée sur l'interprétation du texte d'Aristote qui est empreint de critique ; d'autre part, elle est étayée par deux autres textes dont le lien à Speusippe est controversé et dont les auteurs à la fois sont familiers du néo-pythagorisme et ont lu Plotin chez qui l'Un est effectivement au-dessus de l'être (il s'agit de Jamblique et de Proclus dans la traduction de Guillaume de Moerbeke, *In Parm.* VII 40.1-9 Klíbanky-Labowsky = 501.62-71 Steel = fr. 48 Tarán = 30 I.P.<sup>2</sup>). Nous ne proposons ici qu'une hypothèse de réflexion. Pour un exposé plus détaillé sur la relation éventuelle de Numénius à Speusippe dans l'élaboration d'une légitimité platonicienne, voir la première annexe de notre édition commentée des fragments de Numénius en préparation.

<sup>129</sup> C'est la lecture de A. Graeser (« Platon gegen Speusipp : Bemerkungen zur ersten Hypothese des Platonischen *Parmenides* », *Museum Helveticum*, 54, 1997, p. 45-47 et « Anhang : Probleme der Speusipp-Interpretation », dans *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*, Bern, Paul Haupt, 1999, p. 41-53) et J. Halfwassen (*Der Aufstieg zum Einen*, *op. cit.* et « Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons *Parmenides* », art. cit.) adoptée par ex. par R. Dancy (« Speusippus », dans E.N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2012 Edition 2011<sup>2</sup> [2003], en ligne) et rejetée par C. Steel (« A Neoplatonic Speusippus ? », art. cit., p. 470, 473-475) et L.P. Gerson (« The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's *Parmenides* », art. cit., p. 2-11 de la version électronique).

rester dans une communauté de pensée avec leur maître<sup>130</sup>. Comme nous l'avons suggéré dans les préliminaires, il ne serait alors pas impossible qu'avec cette éventuelle lecture du *Parménide*, Numénius eût souhaité répliquer à l'interprétation aristotélicienne signalée de l'enseignement oral de Platon, trouvant quant à lui dans le Platon *écrit* la juste interprétation du Platon *oral* mal « entendu ». Pareille supposition doit toutefois être prise avec prudence.

Par-delà la mise en évidence d'une polémique à plusieurs niveaux, l'hypothèse proposée sur l'attitude de Numénius concernant la deuxième partie du *Parménide* permet de mieux déterminer *a contrario* ce qui caractérise une interprétation « néoplatonicienne »<sup>131</sup> du dialogue. De manière générale, d'abord, la position de Numénius montre par contraste que l'interprétation néoplatonicienne trouve son origine dans une vue contraire à la sienne sur le statut de la forme du Bien et sa situation à l'égard de l'οὐσία en *République* VI, ainsi peut-être que

<sup>130</sup> Fr. 24.16-18 / 1 F = Eusèbe, *PE* XIV 5, 2.

<sup>131</sup> Nous en restons aux caractères généraux ; il n'y a en effet pas une seule et unique interprétation post-plotinienne du *Parménide*. On remarquera en outre que Jamblique (d'après Proclus, *In Tim.* III 104.9-16 Diehl) semble évoquer chez Amélius et Numénius (si l'on suit le raisonnement de Proclus) des distinctions relatives aux divinités dans le *Sophiste*, le *Philèbe* et le *Parménide* qui ne correspondent pas à celles retenues dans le néoplatonisme. Si ce propos ne se rapporte pas seulement à Amélius, mais vraiment aussi à Numénius, il faudrait en tirer là encore la conclusion que son interprétation ne correspond pas à celle du néoplatonisme qui identifie son premier principe à l'Un de la première hypothèse du *Parménide* et donc pas non plus à celle des néopythagoriciens que l'on reconstruit à partir des témoignages néoplatoniciens. Cela dit, même s'il est tentant de penser que le οὔτοι (104.11) de Proclus renvoie aux deux exégètes qu'il vient de citer, il se peut malgré tout que ne soit désigné là que le seul Amélius, disciple de Plotin et donc assurément familier de l'exégèse du *Parménide*. Il n'y a en revanche aucune difficulté à prêter à Numénius des exégèses partielles du *Sophiste* et du *Philèbe* (voir nos interprétations des fragments 15 / 23 F) et 19 / 27 F). Il n'y en a d'ailleurs pas davantage à imaginer chez lui une utilisation partielle du *Parménide* ou des allusions à ce dialogue, voire une prise à la lettre du propos de Parménide sur l'Un de la première hypothèse, conduisant à renoncer à celui-ci comme premier principe.

dans une appropriation du compte-rendu de l'enseignement oral de Platon par Aristote. En affirmant l'identité ontologique du Bien et de l'Être, Numénius s'interdit l'identification de son premier principe à l'Un distinct de l'être de la première hypothèse du *Parménide*. En refusant au contraire pareille identité, en s'appuyant peut-être sur l'identification du Bien et de l'Un prôtée à Platon et aux platoniciens par Aristote *et* en appliquant ces deux éléments à une lecture du *Parménide*<sup>132</sup>, Plotin ouvre la voie de l'interprétation métaphysique et théologique ultérieure du dialogue. Malgré son caractère hypothétique, la supposition selon laquelle Numénius prendrait effectivement acte des conséquences aporétiques de la première hypothèse en n'identifiant pas son premier principe à l'Un qu'elle décrit permet, ici encore *a contrario*, de déterminer deux autres éléments indissociables caractéristiques de l'interprétation « néoplatonicienne » du *Parménide* : l'identification du premier principe à l'Un de la première hypothèse et, par suite, une lecture « positive » de celle-ci qui, en réalité, contredit les conclusions négatives de Platon à son sujet. Une théologie négative en est alors certes tirée (que l'on songe au *Commentaire anonyme au Parménide* ou à celui de Proclus<sup>133</sup>). Mais cette négativité est conçue comme résultant de l'incapacité fondamentale de l'homme à concevoir le premier principe autrement que par analogies et approximations nécessairement erronées. Elle ne concerne pas le principe en lui-même, ni la conviction qu'il constitue le fondement ultime assurant la cohésion de la réalité. Numénius aura quant à lui préféré rester fidèle à la lettre du texte et donc aux doutes du maître qui laisse parler Parménide. À ce

<sup>132</sup> Les deux premiers éléments, à eux seuls, conduisent seulement à la position de Speusippe dont rien ne permet d'affirmer le rattachement au *Parménide*. Nous complétons en cela les hypothèses de J. Whittaker, « ΕΠΕ-ΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ », art. cit. Voir aussi L.P. Gerson, « The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides », art. cit.

<sup>133</sup> *In Parm.* VII 518.72-84. Plutôt que de radicaliser la négation pour parler de l'Un, Proclus indique que la négation porte en réalité sur la conception de l'Un et pas sur l'Un lui-même qui garde la fonction « positive » d'assurer la cohésion du réel.

stade de nos connaissances et d'après l'œuvre parvenue, prêter à Numénius cette réaction aux conclusions de la première hypothèse nous paraît la seule manière prudente d'envisager de sa part une interprétation de la seconde partie du *Parménide*. Renoncer à lui en prêter une ne poserait toutefois aucune difficulté.

### 5. Appendice : Numénius et Parménide<sup>134</sup>

Cette conclusion sobre sur la relation de Numénius au *Parménide* suggère d'interroger pour finir son attitude à l'égard du Parménide historique lui-même, auquel Plotin fait parfois appel. Que Numénius ait connu et utilisé (directement ou non) le poème *Sur la nature* est avéré par le témoignage de Porphyre, selon lequel il aurait associé les portes évoquées là<sup>135</sup> à celles du Cancer et du Capricorne représentant selon lui les voies respectivement descendante et ascendante des âmes<sup>136</sup>. Or, dans le Περί τὰγαθοῦ qui seul nous intéresse ici, deux éléments doctrinaux pourraient relever d'une appropriation personnelle de Parménide ou plutôt de la tradition à son sujet telle qu'elle serait parvenue à Numénius – Platon ayant assurément aiguisé chez ses successeurs l'intérêt pour la pensée du personnage éponyme de son dialogue. Sans entrer dans une recherche des sources ni dans un exposé détaillé de la pensée de Parménide et des interprétations de son poème, nous nous contenterons ici d'évoquer ces deux points dans le simple but d'ouvrir la recherche.

Le premier concerne la relation de l'être au temps et au changement telle qu'elle est décrite dans le fragment 5 (14 F) déjà cité en partie. L'affirmation que l'être ne saurait être dans le passé ou l'avenir,

<sup>134</sup> Je remercie Francesco Fronterotta d'avoir relu cette dernière section.

<sup>135</sup> Parménide, fr. 1. 11 D.-K. où sont décrites les « portes ouvrant sur les chemins de la nuit et du jour ».

<sup>136</sup> Voir Porphyre, *De antro*, 21-24, ici surtout 24, Numénius, fr. 31. 27-28. Sur ce texte, voir le commentaire de W. Hübner dans l'introduction de l'édition commentée du *De Antro* parue sous la direction de T. Dorandi, Paris, Vrin, 2019.



mais que seul le présent lui convient, et qu'il ne pourrait pas davantage changer, renvoie assurément au propos du *Timée* (37 d 2-38 b 2)<sup>137</sup>. Que Platon développe ici une réflexion originellement présente chez Parménide, et plus précisément pour nous dans le fragment 8 de son poème<sup>138</sup>, pourrait suffire à expliquer cet écho parméniidien chez Numénios. Mais il est frappant, que, dans ce fragment 5 (14 F) du Περὶ τὰ γαθοῦ, relayé par les suivants, Numénios reprenne une série d'éléments qui décrivent l'être dans le passage concerné du poème : outre ceux déjà nommés, on retrouve chez lui l'impossibilité qu'a l'être de devenir plus grand ou plus petit<sup>139</sup> et la nécessité qui est sienne de demeurer en lui-même au même endroit<sup>140</sup>. Ainsi, lorsque Numénios estime que, si ces « prescriptions » indispensables à la détermination de l'être véritable n'étaient pas respectées, il se produirait une « impossibilité majeure dans son discours, unique en son genre, à savoir que l'être à la fois serait et ne serait pas »<sup>141</sup>, et fait ensuite paraphraser l'idée par le disciple du dialogue avec la formule

<sup>137</sup> Voir aussi Plutarque, *De E*, 20, 393 a-c, dont la position est comparée avec celle de Numénios dans notre analyse du fragment.

<sup>138</sup> Voir les vers suivants du fragment 8 D.-K. à l'origine de toute la réflexion sur l'éternité (cf. M. Burnyeat, « Platonism in the Bible », art. cit., p. 157) : οὐδέ ποτ' ἦν ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; « Il n'a jamais été et ne sera jamais, puisqu'il est maintenant, tout ensemble, un, continu. / Car quelle naissance pourrais-tu lui chercher ? », v. 5-7 (trad. Kirk / Raven / Schofield, en fr. par H.-A. de Weck) et πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εὖν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; / εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος, « Comment pourrait-il être par la suite, Celui qui est ? Comment pourrait-il naître ? Car s'il est né, il n'est pas ; de même < il n'est pas non plus > s'il doit être un jour. Ainsi est éteinte la naissance, éteinte aussi la destruction, disparue sans qu'on en parle », v. 19-21 (trad. D. O'Brien légèremment modifiée). Voir aussi les vers 26-28 du même fragment 8 D.-K. sur l'absence de mouvement ainsi que de début et de fin.

<sup>139</sup> Parménide, fr. 8.44-45 D.-K.

<sup>140</sup> Parménide, fr. 8.29-30 D.-K.; cf. Numénios fr. 11 (19 F).

<sup>141</sup> ὡς τούτου γε οὕτως λεγομένου ἔν γίνεται τι ἐν τῷ λόγῳ μέγα ἀδύνατον, εἶναι τε ὁμοῦ ταῦτόν καὶ μὴ εἶναι.

relativement complexe : εἰ δὲ οὕτως ἔχει, σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι εἶναι δύναιτο, τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν, il n'est pas exclu qu'il ait ici le poème parménidien à l'esprit auquel il serait revenu, directement ou non, sous l'impulsion de Platon. La phrase indique en effet (nous paraphrasons) que, si pareille impossibilité se produisait, il serait même impossible à autre chose (que l'être) d'être, puisque l'être lui-même ne serait pas selon ce qu'il devrait être (κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν), autrement dit selon sa propre essence et définition. Numénios suggère sans doute par là que si l'être était soumis au passage du temps et au changement, il serait tout simplement non-être, puisqu'il ne correspondrait pas à sa propre définition, ce qui expliquerait son impossibilité de constituer le fondement de la réalité. Une fois replacé dans le contexte de pensée de Numénios où ce qui est non-être est la matière et la partie du sensible qui relève d'elle, l'idée semble fort proche de la manière dont Parménide dresse l'antithèse entre être et non-être dans ce même fragment 8 de son poème<sup>142</sup>. Cette impression peut être étayée par celle d'une prise de distance à l'égard de ce passage du poème lorsque Numénios affirme que l'être n'est pas même mû autour de son centre<sup>143</sup> : si cette précision fait sans doute d'abord allusion à l'âme du monde qui se meut autour de celui-ci dans le *Timée* et par suite au refus d'identifier l'être véritable à une âme<sup>144</sup>, elle porte peut-être également la trace d'une réaction à l'identification parménidienne de l'être à une sphère<sup>145</sup>. L'hypothèse est cependant plus fragile et Numénios hérite sans doute avant tout de Platon envers lequel il se situe. C'est à partir du *Timée* qu'il élabore sa pensée. Mais il ne semble pas exclu qu'il soit parfois retourné (directement ou non) à l'original auquel réfère implicitement Platon, ce qui est d'autant plus

<sup>142</sup> Sur le non-être chez Parménide, voir par ex. D. O'Brien, *Le Non-Être dans la philosophie grecque : Parménide, Platon, Plotin* », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, p. 4-9.

<sup>143</sup> οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτε ἑαυτοῦ κινήθησεται.

<sup>144</sup> Il s'agit là selon nous d'un argument essentiel à la non-identification numénienne du démiurge à l'âme du monde.

<sup>145</sup> Fr. 8. 42-44 D.-K.

vraisemblable que Parménide était considéré comme un pythagoricien<sup>146</sup>.

Le second élément du *Περὶ τὰ γαθοῦ* qui pourrait suggérer l'appropriation d'un passage de Parménide<sup>147</sup> est l'identification de l'être et de l'intellect, à chacun des deux niveaux où Numénius les situe : Être lui-même (αὐτοῦόν) et être dérivé (ὄν), premier et second intellects, correspondant au premier et au deuxième dieu. Sans entrer dans le détail de l'interprétation, disons simplement que, selon nous, en faisant de l'« acte » de penser<sup>148</sup> l'apanage du premier dieu et en identifiant ce même dieu à l'Être<sup>149</sup>, Numénius suggère une union intime et profonde entre être et penser qu'il aurait pu considérer comme remontant à Parménide lui-même ou qu'il aurait pu étayer par une appropriation du fragment 3 de son poème tel qu'il est transmis par Clément d'Alexandrie et Plotin<sup>150</sup> : [...] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι [...]. Certes, dans ce fragment de vers, l'identification entre être et penser est suggérée par l'extraction du texte hors de son contexte en vue justement d'y trouver pareille identification. Elle ne correspond

<sup>146</sup> Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX 21 (A 1 D.-K.) ; Proclus, *In Parm.* I 619.4 Cousin ; cf. Jamblique, *VP*, 166 (A. 4 D.-K.) .

<sup>147</sup> Pour reprendre les termes du fragment 1 (10 F), on pourrait aussi parler de l'« invocation » de Parménide comme source pythagorisante en accord avec Platon et confirmant la doctrine du *Περὶ τὰ γαθοῦ*, elle-même étayée par les « témoignages » de celui-ci. Numénius semble en effet pouvoir citer Parménide pour confirmer son propos à la fois parce qu'il ne pouvait que paraître en accord avec Platon (cf. fr 1 / 10 F) et parce que Parménide était considéré comme pythagoricien.

<sup>148</sup> Dès le fragment 15 (23 F), de manière implicite dans le fragment 16 (24 F) et explicite au fragment 19 (27 F).

<sup>149</sup> Fr. 17 (25 F).

<sup>150</sup> Clément, *Strom.* VI 2, 23.3 ; Plotin, *Enn.* VI 1 [10] 8.17 ; V 9 [5], 29-30 ; cf. I 4 [46] 10.6 ; III 8 [30] 8.8 ; VI 7 [38] 41.18 (voir D. O'Brien, *Études sur Parménide*, T. I : *Le Poème de Parménide*, Paris, Vrin, 1987, p. 19). – On pourrait d'ailleurs aussi penser aux vers 34-36 du fragment 8 évoqué dans le paragraphe précédent.

sans doute pas au sens originel du passage<sup>151</sup>. De plus, chez Numénius, le type de pensée spécifique à l'Être lui-même n'est pas le *voëiv*, mais le *φροεῖν*. Mais, d'une part, *voëiv* n'ayant pas chez Parménide le sens précis que lui donne ensuite la tradition platonicienne, une marge relative d'interprétation et de précision était laissée à l'interprète appartenant à cette tradition<sup>152</sup> ; d'autre part, on peut très bien imaginer Numénius extraire ce passage, dont la juxtaposition des termes lui aurait paru opportune pour étayer son propos, et préciser le sens de la formule ainsi obtenue en distinguant deux niveaux de l'être auxquels correspondent deux types distincts de pensée (le *voëiv*, entendu au sens platonicien d'intellection, revenant au seul second dieu)<sup>153</sup>. Lorsque Clément et après lui Plotin reprennent cette formule, il ne serait pas impossible qu'ils l'empruntent, ainsi extraite, à Numénius.

<sup>151</sup> Denis O'Brien (*ibid.* p. 19, 209-212) a montré qu'en réalité, dans le poème, les deux infinitifs ne doivent vraisemblablement pas être pris comme sujet d'un *ἔστιν* à valeur copulative, mais peut-être comme complément du pronom (*τὸ... αὐτό*) ou de l'unité syntaxique constituée par le pronom et le verbe (au sens de « c'est une seule et même chose pour penser et pour être », d'où la traduction par « c'est une seule et même chose que l'on pense et qui est »). F. Fronterotta reprend son analyse et conclut que, pour Parménide, *voëiv* désigne une forme de perception immédiate, non sans lien avec l'activité sensorielle, mais allant au-delà des sens et de leur unité créative (« Some remarks on *noein* in Parmenides », dans S. Stern-Gillet, K. Korrigan (éd.), *Reading ancient texts*, Vol. I : *Presocratics and Plato*, Leiden, Brill, 2007, p. 3-19). Il ne s'agit donc pas (encore) de la perception intuitive que désignera ce verbe ultérieurement.

<sup>152</sup> Voir la note précédente.

<sup>153</sup> Nous pourrions préciser ainsi l'intention de Numénius s'il songe effectivement à cette formule. Selon nous, il partage la conviction platonicienne qui veut que, pour être pensable, il faut être réellement (et donc être intelligible ; c'est la leçon du *Timée*). S'il confrontait cette conviction au vers de Parménide, il lui donnerait donc d'abord l'interprétation « objective » décelée par Fr. Fronterotta (« Some remarks on *noein* in Parmenides », art. cit.). Toutefois, dans sa définition de l'être bientôt identifié au Bien, il retourne de toute évidence cette conception et considère que n'est véritablement que ce qui est pensable (et donc, là encore, intelligible, par ex. fr. 4 a / 13 F sur la matière qui

Plotin l'utilise certes pour caractériser le seul et unique Intellect, chez lui situé au seul second niveau de la réalité. Mais cela correspondrait à sa tendance générale à faire passer au second niveau ce qui correspond au premier chez Numénios<sup>154</sup>.

De Numénios, il hérite donc peut être d'une lecture de Parménide, plutôt que du *Parménide*.

Fabienne JOURDAN

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

---

n'est pas être et où une preuve de cet état est son caractère inconnaissable). Appliquée à la formule de Parménide, cette conviction en produirait ce que Fr. Fronterotta appelle une lecture « subjective ». En outre, dans le désir sans doute d'expliquer la participation de manière concrète, il ne donne pas seulement l'intelligibilité comme condition de l'être (au sens passif du terme), mais il considère le fait de penser comme condition du fait d'être réellement (au sens « actif » du terme). C'est pourquoi, s'il avait connu et utilisé la formule de Parménide, ne serait-ce que pour étayer son propos, il y aurait sans doute entendu l'affirmation de l'identité de l'être et de la pensée, mieux, du penser. Cela pourrait certes paraître lui attribuer une forme d'idéalisme hégélien (selon les termes de Fr. Fronterotta, « Some remarks on *noein* in Parmenides », art. cit., p. 6). Mais telle est aussi la lecture de Clément d'Alexandrie (*Strom.* VI 2, 23.3). Or, même s'il ne le cite explicitement qu'une fois (*Strom.* I 22, 150, 1-4 = 29 Fd), Clément connaît Numénios et se sert parfois de ses écrits sans le nommer (voir par ex. *Strom.* I 8, 40.5 ; *Strom.* I 13, 57.1). Il n'est donc pas impossible que pareille interprétation circulât déjà au temps de Numénios, voire chez lui et même grâce à lui. Le raisonnement du Περὶ τὰ γενεῶν, du moins, passe par l'identification de l'être à l'« activité » de penser ensuite conçue, aux niveaux inférieurs, comme condition même de leur participation à l'être (voir le fr. 19 / 27 F).

<sup>154</sup> Nous simplifions et décrivons simplement une tendance, le processus précis requerrait une explication détaillée qui n'a pas sa place ici.