HAL
open science

# Annexe : ξις, ο σια et πιστημη : un réseau d'images aristotélicien à l'arrière-plan du fragment 22 F de Numénius ? ", Χωρα 18-19, 2021, p. 481-486.

Fabienne Jourdan

▶ **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Annexe : ξις, ο σια et πιστημη : un réseau d'images aristotélicien à l'arrière-plan du fragment 22 F de Numénius ? ", Χωρα 18-19, 2021, p. 481-486.. L'interprétation philosophique des mythes religieux„ pp.481-486., 2021. hal-03092395

**HAL Id: hal-03092395**

**https://hal.science/hal-03092395v1**

Submitted on 27 Oct 2023

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

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

# χώρα

*CHÔRA*

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

18–19 / 2020–2021

POLIROM

**Revue fondée en 2003** par Anca VASILIU (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Alexander BAUMGARTEN (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeș-Bolyai, Cluj) et Bogdan TĂTARU-CAZABAN (Institut d'Histoire des Religions, Académie Roumaine, Bucarest)

**Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS**

**Directeur de la publication**
Anca VASILIU (CNRS/Sorbonne Université)

**Comité scientifique**
Francesca ALESSE (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome), Jonathan BARNES (Sorbonne Université), Olivier BOULNOIS (École Pratique des Hautes Études, Paris), Annick CHARLES-SAGET (Université Paris X – Nanterre), Andrei CORNEA (Université de Bucarest), Alain DE LIBERA (École Pratique des Hautes Études, Paris), † Jean JOLIVET (École Pratique des Hautes Études, Paris), Alain LE BOULLUEC (École Pratique des Hautes Études, Paris), † Thomas RICKLIN (Université Ludwig-Maximilians de Munich), Christian TROTTMANN (Centre National de la Recherche Scientifique, Tours)

**Comité de rédaction**
Fabienne BAGHDASSARIAN (Université de Rennes), Monica BRINZEI (CNRS, IRHT, Paris), Adrien LECERF (CNRS, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Adrian MURARU (Université Al.I. Cuza, Iași), Marilena VLAD (Institut d'Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine, Bucarest)

**Secrétariat de rédaction**
Gérard JOURNÉE (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Sorbonne Université), Mihai MAGA (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeș-Bolyai, Cluj)

**Couverture:** Fragment du manuscrit Basel, UB A-X-24

© 2020 Editura Polirom et *Chôra*

ISSN 1583-8617

*www.revuechora.com*

Les manuscrits sont à envoyer, avec la mention «pour la revue *Chôra*», aux adresses :
*Centre Léon Robin*, CNRS – Sorbonne Université
1, rue Victor Cousin
75230 Paris cedex 05, France
*ou*
Universitatea Babeș-Bolyai, Centrul de Studii Antice și Medievale
str. M. Kogălniceanu nr. 1
Cluj-Napoca, Roumanie

La publication des articles est conditionnée par l'avis favorable de la rédaction et d'une ou plusieurs expertises anonymes.

χώρα • *REAM, 18-19, 2020-2021, pp. 455-486*

# ΟΥΣΙΑ CHEZ NUMÉNIUS: UNE NOTION QUI S'ÉLABORE PROGRESSIVEMENT. ANALYSE DES DIFFICULTÉS RELATIVES À L'ΟΥΣΙΑ ET À L'ΙΔΕΑ DANS LES FRAGMENTS 22 F, 24 F ET 28 F (FR. 14, 16 ET 20 DP)[1]

*Fabienne Jourdan*
*(CNRS, UMR 8167)*

Abstract. **Οὐσία in Numenius: a notion which is progressively elaborated: Analysis of the difficulties linked to οὐσία and ἰδέα in fragments 22 F, 24 F and 28 F (fr. 14, 16 et 20 dP)**.
*In the* Περὶ τἀγαθοῦ, *Numenius refines his definition of* οὐσία *step by step. He uses the word at first as a synonym of* τὸ ὄν *(15 F) and as another designation of being. Then, he associates it to the* ἕξις *when he refers to the specific* οὐσία *which possesses science (22 F): in all likelihood, this* οὐσία *is the intellect as the essence common to God and Man in the possession of science. Finally, Numenius gives* οὐσία *two aspects or sides which, in our opinion, represent two manners of conceiving the intelligible it constitutes: on the one hand,* οὐσία *comes from Being itself (the Good) and seems to represent the eidetic predicates or what we could name the "fundamental intelligibility", a state in which the form is not determined yet, but which gives it the status of a real being; on the other hand,* οὐσία *is the product of the second god and intellect and the determined aspect of the previous one, which makes it possible to distinguish the forms one from the other. In this last case, Numenius seems to name* οὐσία *more specifically* ἰδέα*, even if both words are elsewhere synonymous and used to refer to the two aspects previously mentioned according to the context in which they are employed. The paper presents the analysis of fragments 22 F, 24 F and 28 F from which we arrive at this interpretation. The distinction between two manners of conceiving* οὐσία *makes it possible then to discover two levels in the Being at the origin of each of them: Being itself (*αὐτοόν *which is the Good itself,* αὐτοάγαθον*) and the «second» or «just» Being, constituted by the good demiurge which is probably the "One who is good* par excellence*". From there, two ways of conceiving* ἰδέα *also appear: on the one hand,* ἰδέα *is synonymous with* οὐσία*, then it refers to the second aspect of* οὐσία*, the determined*

1. La numérotation des fragments et témoignages de Numénius ici adoptée est la nôtre. La première fois que nous mentionnons l'un d'entre eux, nous indiquons entre parenthèses la numérotation correspondant dans l'édition d'Édouard Des Places (Numénius, *Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

*one; on the other hand, it can also refer to the level of Being which is the Good when, in fragment 28 F, it is conceived as a form and probably as the Form* par excellence *identified with the intellect which this Good is itself.*

Dans le Περὶ τἀγαθοῦ, le philosophe platonicien du IIe siècle Numénius vise la connaissance du Bien. Pour l'atteindre, il invite à s'éloigner du sensible et à s'adonner entièrement à l'étude de ce qu'est l'être, τὸ ὄν (11 F = fr. 2 dP). La définition de l'être est le préalable indispensable à celle du Bien. Mieux, elle s'avère lui être équivalente. Pour parvenir à cette définition, Numénius utilise une dialectique de la division et de la distinction au sein de notions apparemment unes et univoques. Elle est génératrice de différents niveaux de la réalité, qu'elle permet alors de mieux connaître. Ainsi, pour définir le Bien, en partant de l'adjectif ἀγαθός, il distingue le Bien lui-même (τὸ αὐτοάγαθον) de «celui qui est bon» (ὁ ἀγαθός), le démiurge, qu'en suivant sa démarche on pourrait même être tenté de nommer «Celui qui est bon» par excellence ou plus simplement «le Bon»; il utilise les notions générales de dieu et d'intellect avant de distinguer un premier dieu et intellect d'un deuxième, voire d'un troisième; au sein de la notion d'être, verrons-nous ici, il semble même distinguer l'Être lui-même (αὐτοόν) qu'est le premier de l'être deuxième ou «tout court», pourrions-nous dire, que semble représenter le deuxième. La liste de ces divisions aux vertus heuristiques pourrait être prolongée. Elles s'exercent à tous les niveaux de la réalité et l'οὐσία en bénéficie. Numénius donne successivement à ce terme plusieurs acceptions. L'οὐσία est d'abord associée à l'ὄν, l'être, en tant que nom qui sert à désigner ce qui n'est pas corporel (15 F = fr. 6 dP); elle est ensuite mise sur le même plan que l'ἰδέα en tant qu'intelligible et plus précisément qu'aspect pris par l'intelligible. Ces identifications initiales se transforment progressivement en distinctions: l'οὐσία se distingue d'abord généralement de l'ὄν, dont elle va s'avérer une forme dérivée; elle semble ensuite se distinguer spécifiquement de l'ἰδέα, comme l'être pur ou indéterminé se distingue (d'un point de vue logique) de la forme déterminée qu'il prend au sein de l'intelligible; gardant finalement son statut d'hyperonyme, le terme οὐσία finit par désigner lui-même ces deux aspects selon le complément qui l'accompagne. Ils correspondent à deux manières de considérer l'οὐσία selon son rapport aux deux niveaux de l'être proprement dit (τὸ ὄν). Nous tenterons d'expliciter ce processus de détermination progressive, ici résumé et simplifié, de la notion relativement générale d'οὐσία. Cette notion est d'abord empruntée à Platon et utilisée dans un cadre polémique, avant de devenir la pierre angulaire d'une doctrine réellement originale par laquelle Numénius explicite ce qu'il considère le véritable platonisme et qui, à ses yeux, n'est autre que le pythagorisme.

La démonstration s'appuiera essentiellement sur l'analyse du fragment 24 F (fr. 16 dP) et sera prolongée par des réflexions sur le terme ἰδέα en 28 F

(fr. 20 dP). Une remarque de traduction la précèdera, ainsi qu'un détour par une formule du fragment 22 F (fr. 14 dP): il permettra d'affiner la réflexion sur la traduction du terme οὐσία.

## Remarque préliminaire: comment traduire ὄν et οὐσία dans le Περὶ τἀγαθοῦ

Le champ lexical de l'être pose de réelles difficultés de traduction. Ὄν et οὐσία ne peuvent être traduits sans prise de parti implicite. Pour éviter les réminiscences heideggeriennes, malgré la forme participiale, il paraît raisonnable de traduire ὄν par «être» plutôt que par «étant». Cette dernière traduction s'impose seulement dans le *Commentaire anonyme au* Parménide qui distingue le sens de l'infinitif du sens du participe[2]. Traduire par «ce qui est» pourrait sembler plus adéquat et laisserait mieux percevoir la manière dont les chrétiens lisent le texte de Numénius comme renvoyant à «Celui qui est». Cette traduction ne peut toutefois être maintenue dans toutes les occurrences sans générer maladresses ou obscurités. La traduction d'ὄν par l'infinitif français reste donc la plus simple si l'on veut maintenir une uniformité favorable à la compréhension de l'ensemble du propos numénien.

Concernant le terme οὐσία, ses différentes occurrences pourraient inspirer des traductions distinctes: associé à τὸ ὄν, en 15 F, par exemple, οὐσία paraît simplement constituer un autre nom de l'être. Malgré l'utilité de la méthode par ailleurs, mieux vaut toutefois, chez Numénius, renoncer à varier la traduction en fonction du contexte. L'uniformité doit permettre au lecteur de saisir qu'est en jeu une détermination progressive du terme et de ce qu'il désigne. Traduire οὐσία par *être* est impossible en raison de la distinction qui s'élabore avec l'ὄν; traduire par *réalité* est trop ambigu: le terme peut être pris par le lecteur non averti comme une désignation de la réalité sensible, ce qui est contraire à l'esprit de Numénius qui s'oppose à pareille acception d'οὐσία chez les stoïciens. Entre *substance* et *essence* qui servent traditionnellement à traduire οὐσία dans le contexte platonicien, nous avons adopté *essence* pour trois raisons: étymologiquement, le latin dont dérive le terme laisse comme le grec entendre le verbe *être* que Numénius veut assurément que l'on perçoive; *substance* semble très marqué par la scolastique et le devenir aristotélicien de l'οὐσία, alors que Numénius a résolument l'intention de séparer Platon d'Aristote; Numénius s'approprie enfin réellement l'acception platonicienne du terme comme renvoyant à ce «qu'est une réalité en elle-même» (22 F), sens que ne rend pas la

2. *In Parm.* XII fol. 93v 22-35. Sur ce point, voir F. Jourdan, «Numénius a-t-il commenté le *Parménide*? Deuxième partie: Numénius et le *Commentaire anonyme au* Parménide», dans la *Revue de philosophie ancienne* 37, 2 (2019), p. 209-277, ici p. 241-251.

traduction par *substance* qui correspond davantage aux acceptions aristotéliciennes d'οὐσία[3]. Ce n'est qu'en 24 F que Numénius donne au terme une acception qui en fait pour ainsi dire un «matériau» intelligible, prenant ainsi le contre-pied de son acception stoïcienne. Le lecteur familiarisé avec une traduction identique devrait percevoir la transformation sémantique progressive.

Ces considérations nous inspirent une remarque plus générale concernant la traduction d'οὐσία. Nous venons de dire que celle par «substance» est marquée par la conception aristotélicienne, tandis que celle par «essence» l'est davantage par Platon auquel Aristote répond en redéfinissant le terme. Cette répartition des traductions en fonction des écoles philosophiques ne rend compte ni des détails de la tradition platonicienne qui utilise ce mot, ni de la richesse de ce dernier, qui n'est pas davantage confiné à ces acceptions que ne l'est à la traduction des définitions aristotéliciennes le terme français *substance*. Elle nous semble simplement pouvoir être utilisée de manière pragmatique pour rendre la finesse philosophique du propos de Numénius. Voilà pourquoi, malgré son défaut apparent de nuances, nous y recourrons dans les pages qui suivent.

## I. ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην? Une difficulté de traduction propre au fragment 22 F (fr. 14 dP)

La difficulté à comprendre et traduire le terme οὐσία chez Numénius commence véritablement au fragment 22 F. La formule ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην y suscite l'interrogation.

Dans ce fragment, Numénius utilise le thème du don qui ne quitte pas le donataire pour évoquer la différence entre biens divins et biens humains. Son but est de parvenir à la définition du plus grand bien qu'est le Bien lui-même et de sa manifestation pour l'homme. La science (ἐπιστήμη) semble représenter celle-ci à ses yeux: c'est elle du moins que Platon désigne comme conduisant à la connaissance de l'Être et du Bien. Après avoir comparé sa transmission à celle du feu d'une lampe à l'autre, Numénius tente d'expliquer ce qui permet cette transmission. D'après son texte, elle est assurée par une

3. Cette acception platonicienne pourrait certes être rapprochée du deuxième sens qu'Aristote donne à οὐσία en *De anima*, II 1, 412 a 2, où il définit celle-ci comme la figure et la forme qui déterminent la matière, ou encore du sens qu'il donne au terme dans les *Topiques* (I 9, 103 b 20) où οὐσία est l'équivalent du τί ἐστί. Dans ces deux cas, on retrouve l'acception platonicienne (voir *Phédon*, 74 b et 92 d 7-9). Mais cela ne justifie alors plus la traduction par *substance* plutôt que par *essence*. Sur le terme οὐσία de manière générale, voir par ex. l'article synthétique et la bibliographie de R. Chiaradonna, «Substance», dans P. Remes et S. Slaveva-Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London-New York, Routledge, 2014, p. 216-229.

même ἕξις chez le donateur et le destinataire, terme qu'il explicite par l'expression οὐσία ἡ ἔχουσα (τὴν ἐπιστήμην):

> τοιοῦτον τὸ χρῆμά ἐστι τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἣ δοθεῖσα καὶ ληφθεῖσα παραμένει μὲν τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή. τούτου δὲ τὸ αἴτιον, ὦ ξένε, οὐδέν ἐστιν ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἡ αὐτή ἐστι παρά τε τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ παρὰ τῷ εἰληφότι ἐμοὶ καὶ σοί. (Chez Eusèbe, *PE*, XVIII 17-18).

> Telle est cette richesse que constitue la science: lorsqu'elle est donnée et reçue, elle demeure chez le donateur tout en se trouvant, la même, chez le bénéficiaire. De cela, la cause, étranger, n'est en rien humaine, mais il s'agit du fait que la possession (ἕξις), c'est-à-dire l'essence qui possède la science (οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην), est la même chez le donateur, dieu, et chez le bénéficiaire, en l'occurrence toi et moi.

Pour comprendre ce qui permet la transmission de la science, reste donc à découvrir le sens à donner à ἕξις et à déterminer le référent auquel renvoie οὐσία. Il apparaîtra que Numénius retourne à une acception platonicienne des termes après leur appropriation aristotélicienne et stoïcienne.

Cependant, pour saisir le sens que Numénius donne à ἕξις, la structure de l'expression ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην doit être clairement repérée: il s'agit d'un hendiadyn où, grâce au καί épexégétique, ἕξις est explicité par l'expression οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην. Numénius semble conscient que ἕξις fait difficulté. Il explique en quel sens l'entendre. Quelle est cette difficulté? À l'interlocuteur du dialogue et au lecteur qui lui est contemporain, d'abord, le terme risque de paraître marqué par le sens que lui attribuent les stoïciens. Chez eux, il désigne l'œuvre de cohésion réalisée par le πνεῦμα dans la matière et plus précisément les corps inanimés[4]. C'est pourquoi Numénius le glose immédiatement par une forme du verbe ἔχειν qui le ramène à son sens étymologique. Ce sens, toutefois, est habilement exploité par Aristote qui a lui aussi donné une acception spécifique à ἕξις. Lorsque le verbe ἔχειν est employé de manière transitive, il correspond à la notion d'*avoir* du français, tandis que, lorsqu'il est intransitif et construit avec un adverbe, il indique un état et correspond à notre verbe *être*. Aristote exploite ce double sens en *Métaphysique*, Δ 20 (1022 b 4-14), où il définit d'un côté l'ἕξις «comme l'acte de celui qui a et de ce qu'il a» (ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου), et, de l'autre, comme la disposition ou l'état (διάθεσις) stabilisé d'un sujet. Aristote unit ces deux sens dans la huitième catégorie qui définit la ἕξις comme une qualité permanente (par opposition cette fois à la διάθεσις conçue comme état

4. À ce sujet, voir *SVF* II 1013 et l'article de M. Protopapas dans ce volume (p. 371-386).

transitoire) et en fait «un avoir qui définit un état»[5]. Le premier exemple donné est justement l'ἐπιστήμη (8 b 29-31). Or, c'est là précisément le sens et le contexte que Numénius semble mettre en jeu. Numénius emploie toutefois quant à lui ἔχειν de manière résolument transitive en lui donnant ἐπιστήμην pour complément d'objet. Ce faisant, il songe en réalité sans doute au passage du *Théétète* (197b-199c) qui distingue la simple acquisition de l'ἐπιστήμη (la κτῆσις) de sa possession stable et durable, exprimée par le substantif ἕξις. Grâce à l'hendiadyn ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην, il veut donc vraisemblablement rendre ἕξις à cette acception platonicienne, bien qu'il connaisse sans doute le développement de son sens dans les sphères aristotéliciennes[6] et en bénéficie.

Sa démarche ainsi comprise nous conduit donc à traduire ici ἕξις par «possession», terme que l'on pourrait préciser par l'adjectif «permanente» s'il ne rendait pas l'ensemble assez maladroit.

Si Numénius glose ἕξις par ἔχουσα et rend ainsi la notion de possession, en son esprit, ce qui assure la permanence et la stabilité de cette possession, c'est, outre son objet (l'ἐπιστήμη que nous n'aborderons pas ici) d'abord son sujet, l'οὐσία qu'il dit commune au dieu et à l'homme dans cette possession précise qui est celle de la connaissance. À quoi renvoie alors ici οὐσία et plus exactement cette οὐσία qui possède la science? Là encore, le recours aux catégories aristotéliciennes pour la définir est tentant, tout comme, par suite, la traduction par *substance*. Dans le contexte où il est question d'un être qui «possède» la science, on pourrait en effet être tenté de penser qu'οὐσία renvoie ici à l'être individuel, sujet dont on affirme divers prédicats, ainsi qu'Aristote définit l'οὐσία première (que l'on traduit généralement par «substance première»)[7] et à laquelle il attribue justement une ἕξις. Cette interprétation (et par suite cette traduction) est cependant rendue impossible par la précision que cette οὐσία est *la même* (ἡ αὐτή) chez le dieu et chez l'homme. Quant à la définition aristotélicienne de l'οὐσία seconde, comme elle renvoie au genre (*Cat.* 2 a 14-16), elle est trop générale et peu adéquate ici. L'idée d'une *substance* commune ou identique chez l'homme et le dieu ne peut toutefois pas être exclue sur le critère de cette seule double définition de l'οὐσία. Aristote lui-même en donne d'autres, nommant d'abord ainsi la matière puis le composé de matière et de formes[8].

5. Voir F. Ildefonse et J. Lallot, Aristote, *Catégories*, Paris, Seuil, 2002, p. 140. Dans les *Catégories* (8 b 17), la ἕξις correspond à la qualité permanente, par opposition à la διάθεσις qui est une disposition transitoire. Voir aussi l'*Éthique à Nicomaque* (IV 4, 1022 b 1) où la ἕξις désigne une disposition stable, définie par ses actes et objets.

6. On pourrait également évoquer la notion d'intellect ἐν ἕξει chez Alexandre d'Aphrodise. Sur ce sujet, voir l'annexe à cet article (p. 481-486).

7. *Catégories,* 5, 2 a 12; *cf. Mét.* Δ 8 où la substance est à la fois le sujet dernier affirmé d'aucun autre et la forme ou configuration de chaque être.

8. *De anima*, II 1, 412 a 5-8.

Par cette οὐσία identique chez le dieu et les hommes, nous allons voir d'ailleurs que Numénius pense sans doute originellement au σπέρμα issu du dieu et transplanté dans les âmes humaines. Dans ce contexte, la traduction par *substance*, en français, au sens de «ce dont est fait un corps», ici un «être» (*TLF* s. v. II A 1) pourrait alors malgré tout paraître adéquate.

Il n'en demeure pas moins que Numénius utilise ici un mot qu'il emploie par ailleurs comme synonyme de τὸ ὄν (15 F) pour renvoyer à l'être, et d'ἰδέα pour désigner le type d'être intelligible dont l'Intellect divin est la cause (24 F). Certes, rien ne l'oblige à utiliser un terme aussi répandu qu'οὐσία dans une acception unique tout au long de son dialogue. Mais, le thème de l'être étant celui-là même de l'ouvrage qui se propose de chercher sa définition (11 F), Numénius ne lui donne assurément pas un autre sens au moment même où il évoque l'οὐσία commune à l'homme et au dieu. Ce qu'il estime être identique chez le dieu et chez l'homme dans cette possession de la science est donc sans doute moins une forme de «matière (même spirituelle)» (si l'on retenait ce sens d'οὐσία comme *substance* ici) que l'être même et la forme en possession de cette science. Selon nous, il renvoie par là à l'intellect que le premier dieu a non seulement semé[9] (comme l'a fait le démiurge pour la partie divine de l'âme humaine dans le *Timée*), selon l'image du fragment 21 F (fr. 13 dP), mais qu'il *est* lui-même, comme l'indique le fragment 25 F (fr. 17 dP) et le suggère déjà le fragment 24 F. Le fragment 21 F (fr. 13 dP) l'énonce lui aussi de manière imagée lorsque, selon notre lecture, il fait du dieu le σπέρμα lui-même, la semence qu'il sème[10]. Or, malgré cette image quasi «matérielle», l'association réalisée par ailleurs entre l'intellect et l'être (25 F; *cf.* 24 F) convainc que c'est bien une forme d'être qui est commune à l'homme et au dieu; mieux, la communauté évoquée, lue dans la continuité avec le propos du fragment précédent sur la semence divine, suggère même que cette forme d'être spécifique (l'intellect) constitue la présence de l'être du dieu en l'homme[11] – autrement dit son être véritable. Οὐσία préserve donc ici son lien étymologique essentiel avec le verbe εἶναι; en outre, le terme présente résolument le sens platonicien que nous avons mentionné plus haut: il renvoie à ce qu'est la réalité évoquée elle-même et à laquelle peuvent avoir part les réalités identiques dans leur définition, puisqu'elle désigne ici, selon nous, l'intellect qu'est le dieu et qu'est originellement l'homme lui-même,

9. L'intellect qu'est le premier dieu sera même identifié à une ἰδέα en 28 F, c'est-à-dire à une forme d'οὐσία selon le raisonnement à l'œuvre en 24 F.

10. Voir F. Jourdan, «Numénius et la tradition judéo-hellénistique: une relecture du fragment 21 F (13 dP)», *Semitica et classica*, 2021 (sous presse), et «Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique*», dans S. Morlet (dir.), *Lire en extraits. Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, PUPS, 2015, p. 107-148, ici p. 143-147.

11. Une comparaison avec le Corpus hermeticum, XII 1 serait envisageable.

cette semence divine qu'est l'intellect en lui. La traduction à adopter ici nous semble donc être celle par *essence*: elle rend sans doute le mieux cette double exigence, philologique et philosophique, qui est également propre à Numénius.

## II. Οὐσία, ὄν, ἰδέα: une détermination progressive du sens de ces termes. Analyse partielle de 11 F, 15 F et 24 F, assortie de quelques remarques sur l'ἰδέα en 28 F (fr. 20 dP)

Numénius détermine plus précisément le sens qu'il donne à οὐσία au fragment 24 F. Pour comprendre sa démarche, rappelons que le but du Περὶ τἀγαθοῦ est d'atteindre la définition du Bien en passant par une définition de l'être. Cette définition s'avère indissociable de celle de l'οὐσία, ce qui, en retour, implique une définition de celle-ci en relation au Bien qui est à son principe en tant qu'être (τὸ ὄν, puis τὸ αὐτοόν). Ce processus, qui conduit à une définition toujours plus fine à la fois de l'être et de l'οὐσία, se déroule dans les fragments 11 F (fr. 2 dP), 15 F (fr. 5 dP), 24 F et 28 F (fr. 20 dP), le fragment 24 F constituant le point culminant.

Numénius décrit d'abord le Bien comme «monté sur l'οὐσία», ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ (11 F), comme on dirait monté sur un cheval. Par un jeu sur la sonorité des termes, il fait allusion à la formule ἐπέκεινα τῆς οὐσίας appliquée au Bien en *République,* VI 509 b 9. Il transforme la préposition ἐπέκεινα de Platon en le verbe ἐποχέομαι, employé avec un complément circonstanciel introduit par ἐπί, pour en changer le sens ou du moins en donner sa propre interprétation. Qu'il emprunte en effet ce verbe et l'image qu'il véhicule à la langue courante ou aux *Oracles chaldaïques* qui en comportent une semblable (à moins que l'emprunt allât en sens inverse[12]), il supprime par là l'ambiguïté que recelait l'expression chez Platon: la préposition ἐπί, ici répétée dans le préverbe d'ἐποχέομαι, n'a plus l'ambiguïté souvent perçue

12. En *OC* 146. 6, l'image apparaît dans son contexte sans doute originel puisqu'elle sert à décrire un enfant monté sur l'échine (rapide) d'un cheval (παῖδα θοοῖς νώτοις ἐποχούμενον ἵππου) (sur cette image de cavalier apparaissant dans ce qui peut être considéré comme une vision théurgique, voir S. I. Johnston, «Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A. D.», dans *Classical Philology* 87 [1992], p. 303-321). En *OC* 36. 1, c'est l'intellect du Père qui est quant à lui décrit comme «porté sur (ἐποχούμενος) des guides inébranlables», lesquels désignent peut-être les circuits étoilés (voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, nouvelle édition par M. Tardieu, Paris, Études Augustiniennes, [1956; 1978[2]] 2011[3], p. 135-136 et R. Majercik, *The Chaldean oracles*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1989, p. 156, n. 3 au fr. 36). Expression de la transcendance avec contact (relativement au monde intelligible), cette image semble véritablement une particularité commune à Numénius et aux *Oracles* qui suggère un emprunt (quel qu'en soit le sens) ou un dialogue entre eux. Sur ce sujet, voir notre analyse du fragment 25 F à paraître.

dans ἐπέκεινα; elle décrit une position de supériorité *avec contact*[13], par opposition à ὑπέρ qui implique au contraire une supériorité sans contact et peut indiquer une transcendance absolue – Modératus l'utilise justement pour interpréter en ce sens la même formule de Platon[14]. Numénius situe donc le Bien au sommet de l'οὐσία sans en faire une réalité ontologiquement distincte: le Bien est la forme supérieure de l'οὐσία (en tant qu'ὄν, verrons-nous). Le fragment 24 F confirme cette interprétation en affirmant qu'il partage même sa nature, si l'on nous autorise cette traduction de l'expression σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Son rôle de principe de l'οὐσία[15], tel que lui attribue ce même fragment, ne vaut donc pas davantage au Bien d'être d'une nature ontologique différente d'elle[16] – une telle séparation entre la nature de la cause et celle de son effet n'intervient qu'avec Plotin[17].

---

13. Chez Plotin où le verbe réapparaît (*Enn.* I 1 [53] 8, 9), A. H. Armstrong (*The architecture of the Intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1940, p. 96) propose lui aussi de le traduire par la notion de transcendance avec contact (voir par ex. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, t. IV, «Le Dieu inconnu et la Gnose», Paris, Gabalda, 1954, p. 129, n. 11; É. Des Places, Numénius, *op. cit.*, p. 44, n. 4; J. Opsomer, «Demiurges in Early Imperial Platonism», dans R. Hirsch-Luipold [éd.], *Gott und die Götter bei Plutarch*, «Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder», Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, p. 51-99, ici p. 67-68).

14. Moderatus utilise à dessein la préposition ὑπέρ lorsqu'il transforme la formule de Platon pour affirmer cette fois la transcendance de l'Un à l'égard de l'être et de l'essence, du moins d'après ce que rapporte Simplicius (*In Phys*. 230. 36-37 Diels): τὸ πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν.

15. Cette thèse est selon nous en accord avec l'enseignement de la *République*, voir par ex. A.-J. Festugière, *op. cit.* p. 131; M. Baltes, «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being?», dans M. Joyal (éd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot, Ashgate, p. 3-23, repris dans M. Baltes, ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ, «Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus», Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, p. 351-371; L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 83-87; M. Burnyeat, «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, p. 143-169, 2005, p. 152-155.

16. En cela, contrairement à J. Whittaker, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ», dans *Vigiliae christianae* 23 (1969), p. 91-104, ici, p. 94, nous ne pensons pas que Numénius hésite sur le sens de l'expression chez Platon. Il semble au contraire résoudre l'hésitation que les lecteurs de la *République* ont ressentie à ce sujet. Son interprétation de la formule platonicienne est sans doute polémique. Sur ce sujet, voir aussi 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», *Chôra* 15-16 (2017 / 2018), p. 139-165.

17. La transcendance du premier principe est d'ordre cosmologique, mais non ontologique: ce principe est certes au-delà du monde sensible, mais pas du monde intelligible dont il constitue le sommet. Voir M. Baltes, dans M. Baltes, H. Dörrie, C. Pietsch (eds.), *Die philosophische Lehre des Platonismus*, Band 7. 1, «Theologia Platonica», Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008, p. 473; F. Ferrari, «Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von Timaios 28c3-5 bei einigen Platonikern», dans F. Albrecht,

La relation du Bien à l'οὐσία est ainsi d'emblée posée comme une relation entre deux termes de même nature ontologique dont l'un est situé au sommet de l'autre en tant que la forme éminente de ce que tous deux représentent: des niveaux de l'être qu'est l'intelligible. Ils ne doivent néanmoins pas être considérés comme des espèces appartenant à un même genre: le premier est constitutif du second.

Sa relation au Bien ainsi posée, l'οὐσία est définie par rapport à l'être proprement dit (τὸ ὄν). Les deux termes sont d'abord mis sur le même plan au fragment 15 F comme deux noms désignant l'incorporel. Numénius écrit ceci:

> ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. (Chez Eusèbe, *PE*, XI 10, 7)

> Que l'on n'aille pas rire si j'affirme que le nom de l'incorporel est οὐσία et ὄν.

La suite du texte n'expliquant que le choix du terme ὄν appliqué à l'incorporel, on pourrait se demander pourquoi Numénius nomme à ses côtés l'οὐσία qui semble lui servir de synonyme et qui paraît en réalité glosée par cet ὄν grâce au καί épéxégétique qui le précède. Selon M. F. Burnyeat[18], il y aurait ici une réminiscence d'Aristote chez qui répondre à la question de ce qu'est l'οὐσία expliquant tout être permet ensuite de répondre à la question de ce qu'est l'être (τὸ ὄν); Numénius emploierait successivement les deux termes dans cet esprit. Il pourrait certes paraître tentant d'inscrire le dialogue de Numénius dans la continuité de la recherche sur l'être initiée par Aristote dans la *Métaphysique*[19]. Cependant, si pareille continuité existe, elle relève d'un héritage scolaire qui n'est peut-être pas entièrement conscient et du moins pas voulu en termes de continuité. Dans le contexte d'une définition du Bien et de l'être conçu comme incorporel, la mention de l'οὐσία a selon nous une fonction polémique tout autant que définitionnelle. Elle s'inscrit dans la suite du débat qui oppose les partisans des formes aux Fils de la Terre dans la gigantomachie du *Sophiste* et, dans un esprit que Numénius aura estimé véritablement platonicien, elle relève d'un rejet de l'association de l'être au corps opéré par ces derniers (*Sophiste*, 246 b 2). Elle constitue en

---

R. Feldmeier (eds.), *The Divine Father, «Religious and philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity»*, Leiden-Boston, Brill, 2014, p. 57-69, ici p. 64.

18. «Platonism in the Bible…», art. cit., p. 162-163.

19. On se reportera toutefois sur ce sujet aux réserves de R. Chiaradonna («Théologie et époptique aristotélicienne dans le médioplatonisme: la réception de *Métaphysique* Λ», dans G. Guyomarc'h et F. Baghdassarian (dir.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne*, «D'Aristote à Michel d'Éphèse», Leuven, Peeters, 2017, p. 143-157). Selon nous, Numénius n'a pas lu la *Métaphysique*, mais il écrit au sein d'une tradition platonicienne qui n'ignore pas l'esprit dans lequel Aristote a revu la philosophie de Platon. La démarche adoptée dans la recherche sur l'être en témoigne peut-être.

outre un même rejet de l'acception matérielle que prend le terme οὐσία chez les stoïciens dont J. Brunschwig[20] a montré qu'ils s'approprient justement les positions des Fils de la Terre – Numénius leur aura sans doute fait ce reproche de trahir Platon. Elle relève peut-être même d'une prise de distance avec la tradition néopythagoricienne qui s'approprie quant à elle le discours aristotélicien sur l'οὐσία, dont elle finit elle aussi par faire un synonyme de ὕλη, «matière»[21]. En associant ainsi l'οὐσία à l'être défini ensuite comme incorporel, Numénius la rend à son acception qu'il estime réellement platonicienne et prépare ainsi son association à l'intelligible.

Une fois l'οὐσία mise sur le même plan ontologique que l'ὄν conçu comme incorporel, elle est en effet placée sur le même plan que l'ἰδέα en tant qu'intelligible. Numénius les présente comme synonymes au début du fragment 24 F:

> Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως<ἀρχή>, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. (Chez Eusèbe, *PE*, XI 22, 3)

> Si, d'une part, l'essence ou la forme est une réalité intelligible, et si, d'autre part, on a reconnu que l'intellect est plus vénérable et qu'il en est la cause, il s'avère alors, au terme de notre recherche, qu'il est lui-même le seul à être le Bien. Et en effet, si le dieu démiurge est principe du devenir, il suffit que le Bien ne soit principe que de l'essence.

Il n'est pas utile d'entrer dans le détail du raisonnement contourné de Numénius: il met en jeu une réminiscence de l'affirmation de la causalité du Bien sur l'οὐσία en *République* VI, pour, après avoir affirmé la causalité de l'intellect sur l'ἰδέα, en conclure à l'identité entre le Bien et l'intellect[22]. Ce

---

20. «La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne», dans J. Barnes et M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, «Fourth symposium hellenisticum», Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 19-127 et «Stoic Metaphysics», dans B. Inwood (ed.), *The Cambridge companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 206-232, ici p. 210.

21. Sur ce sujet, voir le Pseudo-Archytas, *Sur les principes*, 19. 19-20 et 26, Thesleff et Ulacco, avec notre commentaire dans F. Jourdan, «Note critique: recension d'Angela Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, "I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino"», Introduzione, traduzione, commento, Boston-Berlin, de Gruyter, 2017, suivie de quelques réflexions sur les liens entre pythagorisme et platonisme à l'époque impériale», dans *Philosophie antique* (2020), p. 269-274.

22. Le raisonnement qui conduit à l'identification de l'intellect au Bien (et par suite du Bien à l'intellect) peut être résumé ainsi. Il ressemble d'abord à une forme de syllogisme où les deux premières conditionnelles ont fonction de prémisses: affirmant le commun caractère intelligible (νοητόν) de l'οὐσία et de l'ἰδέα, la première semble donner celles-ci comme synonymes ou du moins suggérer qu'il faut ici entendre οὐσία au sens d'ἰδέα; la

qui nous intéresse est la synonymie posée entre οὐσία et ἰδέα qui permet le raisonnement. Le second terme vient vraisemblablement expliciter le sens en lequel entendre généralement le premier. Οὐσία semble un moment donnée comme équivalent d'ἰδέα. Numénius opère sans doute cette identification selon la même méthode que les premiers académiciens avant lui : il la conçoit vraisemblablement comme l'exégèse naturelle de *Timée,* 27d-28a, où Platon identifie l'être à ce qui est toujours et fait l'objet d'intellection[23]. Il cite en tout cas ce passage pour assurer son identification de l'être à l'intelligible au fragment 16 F (fr. 7 dP) qui suit celui que nous venons juste d'aborder.

L'οὐσία a été délestée de toute connotation matérielle par son association à l'ὄν conçu comme incorporel. Elle est maintenant précisée comme relevant de l'intelligible dans une association cette fois non plus à l'ὄν, mais à l'ἰδέα. Comme celle-ci, elle se révèle causée par l'intellect qu'est le Bien. Elle est distinguée de l'être que représente ce dernier dans une acception que nous avons vue affleurer aux fragments 11 F et 24 F qui fait de celui-ci son principe partageant toutefois sa nature d'être avec elle.

Intimement liée à l'être, l'οὐσία s'en distingue donc par son rang dans une même nature ontologique. Elle est ensuite progressivement distinguée de l'ἰδέα, sans doute comme ce qui, dans l'intelligible en général et dans un être particulier, représente l'être proprement dit ou ce que nous appellerions «son intelligibilité foncière» (c'est-à-dire les prédicats qui font qu'un être est un être véritable : stabilité, identité à soi, immobilité, immutabilité, éternité, intelligibilité, perfection[24]). L'ἰδέα, quant à elle, représenterait l'intelligibilité déterminée, c'est-à-dire les prédicats qui distinguent une forme d'une autre. Plus précisément, οὐσία et ἰδέα désignent toutes deux ces deux manières de concevoir l'οὐσία en général, mais provisoirement, au centre du fragment,

---

seconde rappelle que, dans le cadre du dialogue, démonstration a déjà été faite (ὡμολογήθη) de l'antériorité et supériorité de l'intellect à l'égard de l'ἰδέα, et, par suite (semble-t-on pouvoir interpréter le καί), du rôle de cause qui est le sien à son égard ; conclusion est alors tirée que seul l'intellect peut être le Bien (αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρηται ὢν τὸ ἀγαθόν). Le syllogisme serait parfait si l'interlocuteur ou le lecteur savait déjà que le Bien est cause de l'οὐσία que Numénius a identifiée à l'ἰδέα. Platon pouvait le lui suggérer en *République*, VI 509 b 7-10 (*cf.* VI 508 e 2-3), puisqu'il y fait du Bien non seulement la source de l'intelligibilité des formes, mais de leur être (οὐσία, εἶναι). Plutôt que de citer ce passage qu'il se réserve peut-être comme témoin de la justesse de son propos, Numénius recourt au raisonnement *a fortiori* pour tirer ce rôle attribué au Bien de son discours précédent sur celui du démiurge, lui-même emprunté au *Timée* (29d6-e4 *cf.* 19-20 F). Si l'intellect peut donc être identifié au Bien, c'est parce que l'intellect est principe de l'ἰδέα et que le Bien est principe de l'οὐσία, l'une et l'autre représentant ici l'intelligible.

23. Si l'on en croit le commentateur d'Aristote Asclépius (*In Arist. Met.* p. 377, 32 Hayduck = Xénocrate, fr. 96, 1 I.-P. ; et *ibid.*, p. 379, 17 = Xénocrate, fr. 104 I.-P. = Speusippe fr. 18 I.-), c'est du moins en ce sens que Xénocrate et Speusippe identifiaient οὐσίαι et ἰδέαι.

24. Fr. 12-17 F (fr. 3-8 dP).

l'une semble se spécialiser pour désigner la première, l'autre la seconde. Elles renvoient toutes deux à une même entité ou à un même niveau de l'être, mais un moment envisagé selon ces deux manières qu'elles désignent respectivement de manière privilégiée. Par cette distinction de deux manières de considérer l'intelligible, étayée un moment par une distinction sémantique entre οὐσία et ἰδέα, Numénius reformule peut-être celle qu'il aurait pu percevoir en *République*, VI 509 b 7-8, entre εἶναι et οὐσία et aux référents desquels Platon donne lui aussi le Bien comme cause[25]. Il l'aurait rendue en recourant un moment aux deux substantifs, dont la différence d'étymon pouvait confirmer une distinction dont il savait qu'elle n'a rien d'évident.

Voici comment nous parvenons à cette interprétation.

Au début de 24 F, le premier dieu est nommé principe de l'οὐσία, tandis que le démiurge y est considéré comme principe du devenir[26]. Après avoir affirmé l'imitation du premier dieu par le deuxième[27], Numénius poursuit en ces termes:

---

25. Voir par ex. F. Ferrari, «Platone ha effettivamente identificato il demiurgo del *Timeo* et l'idea del Bene della *Repubblica*? Riflessioni intorno a un'antica querelle filosofica», *Chôra* (2017 / 2018), p. 67-91, ici p. 87, et «Le terme *ousia* représente-t-il chez Platon un *pollachos legomenon*?», dans sa communication au séminaire «*Ousia*: essence ou substance?» le 17 janv. 2019. Avec G. Santas cité par F. Ferrari, on distinguerait ainsi les prédicats idéaux d'un côté, que désignerait le verbe εἶναι, des attributs propres, que Platon désignerait par οὐσία et Numénius un moment plus spécifiquement par ἰδέα.

26. Le texte des manuscrits de la *PE* doit sur ce point être légèrement revu. Celui qui est parvenu est incertain: BON écrivent […] γενέσεως ἀρχή τὸ ἀγαθὸν […], I a quant à lui […] γενέσεως, ἀρκεῖ […]. Si l'on suit les premiers, il manque un verbe conjugué dans la seconde partie de la phrase, ce qui conduit certains éditeurs à remplacer εἶναι par ἐστί. Si l'on renonce à ἀρχή et adopte ἀρκεῖ avec I, le problème du verbe conjugué est résolu et ce verbe fait parfaitement sens dans le contexte. Mais il est difficile de traduire le début de la phrase: on peut ou bien lire «si le démiurge est le dieu du devenir, il suffit que…» – expression en soi possible, mais qui paraît étonnante sous la plume de Numénius; ou bien lire «le démiurge de la génération», construction que l'expression ne favorise guère et qui apporte peu au niveau du sens à ce niveau du discours. Dans la phrase suivante, en tout cas, l'expression δημιουργὸς θεός revient telle quelle et semble, à ce niveau du discours, constituer une expression figée. Il paraît alors plus intéressant à la fois pour le sens et le contexte exégétique de penser que l'ἀρχή présente dans BON l'était au moins aussi dans l'esprit de Numénius: dans le *Timée*, en effet, le démiurge est présenté comme l'ἀρχή de la γένεσις (29 e 4) et ce justement dans le passage qui conduit à affirmer sa bonté. Numénius peut avoir ici dressé un parallèle (que reflèterait la leçon de ces manuscrits) ou du moins y avoir songé. Si la traduction de ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως ne posait aucune difficulté, nous adopterions sans hésiter la leçon de I. Mais comme ce n'est pas le cas, nous adoptons la conjecture de Fr. Thedinga (*De Numenio philosopho platonico*, diss. Bonn, 1875, *ad hoc*) qui garde à la fois ἀρχή et ἀρκεῖ dans l'idée que la succession de deux termes partiellement semblables a conduit à une haplographie.

27. ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὢν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις, <ᾗ> εἰκὼν αὐτῆς ἐστι καὶ μίμημα.

εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστιν ἀγαθός, ἦ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. ὁ γὰρ δεύτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. (Chez Eusèbe, *PE*, XI 22, 4)

Puis donc que le démiurge, celui du devenir, est bon, assurément, n'est-ce pas, le démiurge de l'essence sera quant à lui le Bien-lui-même, par nature associé à l'essence: en effet, le deuxième [dieu], parce qu'il est double, produit-lui-même à la fois sa propre forme et le monde, en tant qu'il est démiurge, puis il est entièrement contemplatif.

Le détail du texte ne peut être analysé ici. Il suffit de se concentrer sur la mention de l'οὐσία et de l'ἰδέα et d'observer leur progressive différenciation succédant à leur synonymie initiale. Emporté par son raisonnement *a fortiori* qui le conduit à tirer des traits du second dieu ceux – semblables, mais à un degré supérieur – du premier, Numénius qualifie ce premier dieu de «démiurge de l'οὐσία»[28]. Conscient toutefois du caractère problématique de cette formule qui risque d'assimiler ce dieu, exempt de toute activité démiurgique et transcendant cosmologiquement, à un démiurge qu'il ne peut être en aucun cas[29] (*cf.* fr. 12 / 20 F), il précise sa relation à ce qui provient ainsi de lui en disant qu'il est σύμφυτος à l'οὐσία, qu'il lui est «naturellement uni» ou «qu'il partage sa nature»: celle-ci n'est en rien un produit ontologiquement distinct de lui, tel que le serait le produit fabriqué par un artisan[30]. Un tel statut semble réservé à ce que produit le démiurge proprement dit: en l'occurrence d'abord l'ἰδέα de lui-même qu'il réalise vraisemblablement dans une phase de contemplation du Bien à visée productive[31]. L'οὐσία ici évoquée est ce qui provient du premier dieu sans qu'il ait pour cela la moindre activité; il la dispense pour ainsi dire par son simple être ou par le simple fait d'être, qui est aussi penser, mais penser de type intransitif[32]. L'ἰδέα, en revanche, est

28. Cette expression peut se justifier aussi par le fait que Numénius donne réellement à son premier dieu, qu'il distingue du démiurge proprement dit, l'un des traits du démiurge du *Timée*, celui de semer la partie divine des âmes (voir 21 F). Ce faisant, il sème en réalité l'intellect de chaque âme, lequel est considéré comme une οὐσία au fragment suivant (22 F).

29. En cela, la critique de Proclus (*In Tim.* I 260. 19-26) contre l'utilisation de la notion de démiurge pour parler de la production de l'être plutôt que du devenir serait inadéquate si elle visait implicitement Numénius.

30. La relation entre «Celui qui est bon» et la forme produite par lui est plus difficile à qualifier: certes, les deux sont des intelligibles; mais le statut d'artisan donné au premier eu égard à la seconde semble résolument destiné à les distinguer dans leur nature même, contrairement à ce qui se passe entre le Bien et l'οὐσία qui provient de lui. La discussion pourra être reprise sur ce point.

31. Par distinction avec la contemplation entière évoquée à la fin du passage et dont la visée est purement théorétique, voir aussi la fin de 20 F (fr. 12 dP).

32. Voir la note suivante.

le produit du deuxième dieu dont elle se distingue comme son œuvre. Numénius s'approprierait ici à la fameuse doctrine des formes comme pensées du dieu, mais attribuerait celles-ci, dans leur aspect déterminé, à la pensée (contemplative, imitative et ainsi productive) du *deuxième*[33]. Plus intéressant pour nous ici est la distinction qui s'esquisse entre οὐσία et ἰδέα: si toutes deux ont bien un intellect pour cause, puisque premier et deuxième dieux sont des intellects, la première provient du premier, la seconde, considérée du moins dans son aspect individuel qu'est la forme de soi du deuxième dieu, du deuxième dieu et intellect. La distinction n'est cependant pas maintenue ensuite dans cette netteté: οὐσία devient un hyperonyme qui prend aussi cette acception d'ἰδέα. Il ne la prend néanmoins que lorsque son référent est évoqué par un complément au génitif qui le précise comme produit spécifique du deuxième dieu. Numénius est en train d'établir une différenciation au sein de l'intelligible ou du moins une distinction entre deux manières de le considérer qui correspond à deux manières d'envisager les formes ou à deux «aspects» en elles: d'une part elles sont être purement être, caractérisé par les prédicats généraux qui constituent l'intelligible, d'autre part elles sont déterminées et se distinguent les unes des autres. Pour clarifier son propos, Numénius nomme un moment ces deux manières de considérer l'intelligible respectivement οὐσία et ἰδέα, même si les deux termes peuvent, par ailleurs et ensuite, désigner l'une et l'autre ainsi que l'intelligible qu'elles constituent ensemble.

La distinction apparaît plus clairement si l'on observe le propos relatif au deuxième dieu. Celui-ci semble recevoir son οὐσία du premier, ailleurs présenté comme son Père – il reçoit de lui son être originel, si l'on peut dire, qu'il fait devenir spécifiquement comme «Celui qui est bon» par imitation de ce premier dieu qui est le Bien (19-20 F = fr. 12-12 dP). Il produit en revanche l'ἰδέα de lui-même, la forme de soi distincte de lui par contemplation de ce Père. Une fois qu'il s'adonne à son activité démiurgique proprement dite, cette ἰδέα semble lui servir de modèle du monde: on l'imagine user à cet effet d'une pensée discursive ou dianoétique qui divise cette ἰδέα en autant de formes que nécessaires, ce qui la multiplie pour ainsi dire en monde des formes proprement dites. En ajoutant que le monde est beau (sensible) par participation au Beau, Numénius suggère que cette forme de soi produite par le démiurge est le Beau, tandis que le démiurge est lui-même le bon

33. Concernant le premier dieu, qui est aussi intellect, il serait cause des formes en tant que cause de leur être même, ce que nous avons appelé leur «intelligibilité foncière» (l'ensemble des prédicats intelligibles) et qui correspond à la première manière de considérer les formes ou à leur premier aspect, encore indéterminé. Il le serait d'ailleurs lui aussi par sa pensée, à condition de comprendre celle-ci comme le φρονεῖν évoqué en 27 F (fr. 19 dP) qui est un penser que nous qualifierions d'intransitif en ce qu'il n'a pas d'objet, penser identique à l'être et au Bien et qui, par là même, dispense le bien qu'est l'être.

démiurge, celui que, par simplification, nous proposons de nommer «le Bon» ou «Celui qui est bon».

Cette interprétation nous est inspirée par la fin du fragment où Numénius décrit les quatre niveaux de l'être obtenus à travers son raisonnement:

> συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθός· ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἡ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἡ τοῦ δευτέρου· ἧς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ. (Chez Eusèbe, *PE*, XI 22, 5)

> En conclusion de ce raisonnement, posons ces quatre noms pour quatre réalités: le premier dieu, Bien lui-même; son imitateur, le démiurge, [qui est] bon; l'essence: l'une, celle du premier, l'autre, celle du deuxième; l'imitation de cette dernière, le monde, qui est beau, pour avoir acquis sa beauté par participation au Beau.

La première difficulté, dans ce passage, consiste à déterminer quelles sont les quatre réalités (πράγματα) nommées par Numénius. On a parfois pensé qu'il désignait ainsi les deux dieux puis deux οὐσίαι leur correspondant, le monde étant incidemment présenté à la fin du passage comme l'imitation de la seconde d'entre elles[34]. Cette lecture n'est cependant pas recevable pour deux raisons principales: au début du fragment, Numénius a utilisé quatre termes considérés dans des rapports analogiques, le Bien, le démiurge, l'οὐσία et la γένεσις, le deuxième imitant le premier, la quatrième la troisième, ce qui implique de surcroît l'analogie entre le rapport des deux premiers entre eux et celui des deux autres (un rapport d'imitation dans les deux cas). Numénius retrouve donc ici les quatre membres de l'analogie dont il a précisé le sens. Le monde correspond assurément à la γένεσις initiale, tout comme celle-ci devient le rejeton de l'être et de la χώρα dans le *Timée*[35]; il en est la version formée. La deuxième raison imposant cette lecture est tout simplement la structure de la phrase: un premier δέ isole οὐσία tandis que la formule paratactique en μέν […] δέ qui suit indique clairement que les deux termes pris dans le balancement sont μία (οὐσία) et ἑτέρα (οὐσία). Numénius ne distingue donc pas deux οὐσίαι, mais deux aspects de l'οὐσία d'abord nommée.

34. C'est la lecture de J. Holzhausen, «Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenios und Plotin», dans *Hermes* 120 (1992), p. 250-255, ici p. 253; H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, «Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte», Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, p. 120 qui suit Eusèbe.

35. Dans le *Timée,* le troisième «genre» est d'abord appelé «copie sujette à la génération et visible» en 48 e 7 (μίμημα […] γένεσιν ἔχον), puis «rejeton» du modèle et du réceptacle en 50 d 1 et 4 (τὸ γιγνόμενον, ἔκγονον). Avant la formation du monde, c'est la γένεσις (52 d 3) qui se trouve aux côtés de l'être (ὄν) et de la χώρα; après, c'est le monde lui-même.

À quoi renvoient ces deux aspects? Il y a deux manières de lire le génitif qui complète οὐσία dans chaque cas. Il peut d'abord s'agir d'un génitif qui précise l'identité de l'οὐσία évoquée, celle-ci étant alors un hypernomyme précisé par ce génitif[36]. D'après cette lecture, l'οὐσία du premier dieu comme celle du second renverraient respectivement à ce que chacun est réellement: l'οὐσία qu'est le premier et celle qu'est le second. Pour éviter de retomber dans la distinction de deux οὐσίαι[37], on pourrait alors penser qu'est ainsi à chaque fois désigné l'aspect spécifique de l'être que représente chacun des deux dieux. Cette interprétation ne peut toutefois pas être reçue pour une raison simple: si, sous ses deux aspects, l'οὐσία renvoie une fois encore, mais sous un autre nom qui indique un autre point de vue, aux deux premiers dieux, on n'aurait plus quatre réalités[38], mais seulement trois, les deux premiers dieux se trouvant renommés par la désignation de l'οὐσία. Celle-ci ne peut donc selon nous renvoyer ici encore à eux. Le génitif doit trouver une autre interprétation. D'après ce qui précède et ce qui suit, il indique vraisemblablement la cause ou l'origine précise de chacun des deux aspects

36. En français où le génitif est rendu par un complément de nom, cela correspondrait à la formule *la ville de Paris* qui signifie *la ville qu'est Paris.*

37. Comme le fait Eusèbe (*PE* XI 21, 6) qui adopte cette lecture. Sur ce sujet, voir F. Jourdan, «Une appropriation habile de Numénius: Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE* XI 21-22». Première partie: Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος: Eusèbe, lecteur de Platon *via* Numénius (*PE* XI 21), dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 64, 2 (2018), p. 215-242 et «L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius – Eusèbe de Césarée, *PE* XI 22», dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 65, 1 (2019), p. 99-117.

38. Voire quatre niveaux de la réalité, si l'on considère que l'οὐσία en représente un troisième. Cette lecture a toutefois soulevé des objections que nous ne pouvons traiter ici. Disons simplement que, si Numénius finit effectivement par désigner trois dieux et considérer que le monde est le troisième (30 T = fr. 21 dP), ce qui ne laisserait pas de place à un plan de la réalité spécifique que serait l'οὐσία, il n'est pas improbable qu'il le fasse en unissant à ce monde l'οὐσία qui lui sert de modèle, ce qui, entre autres, assurerait sa divinité. La place de l'οὐσία eu égard aux deux premiers dieux pose du moins une difficulté. G. Müller («Ἰδέα y οὐσία en Numenio de Apamea. Una reinterpretación de la ontología platónica», dans *Cuadernos de Filosofía* 59 [2012], p. 121-140) a tenté de la lever en considérant que les deux aspects de l'οὐσία correspondent au plan ontologique des principes, représentés d'un point de vue théologique par les deux dieux. Cette lecture ne nous convainc pas: l'οὐσία ici associée à chaque dieu n'est pas un autre aspect de lui-même ou une autre manière de le considérer. Selon nous, de même que, chez d'autres philosophes, l'âme sert d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, chez Numénius, l'οὐσία, avec ses deux aspects qui la rattachent à l'un et l'autre dieu, joue le rôle d'intermédiaire entre ces dieux et le monde – l'âme ne pouvant trouver place dans son système de principes (sur ce sujet, voir F. Jourdan, «Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénius *Sur le Bien*? La non identification du "troisième" dieu à l'âme du monde dans le Περὶ τἀγαθοῦ», *Philosophie antique* (2020).

de l'οὐσία évoqué. Ainsi, l'οὐσία du premier dieu renverrait à celle qui est évoquée au début du fragment comme «connaturelle» à ce dieu; la seconde, à comprendre donc comme provenant du second dieu, renverrait à l'ἰδέα de lui-même produite par celui-ci. Le début du fragment conforte cette interprétation lorsqu'il donne à l'ἰδέα et par suite à l'οὐσία l'intellect pour cause, cet intellect étant ici divisé en deux intellects, chacun responsable d'un aspect de cette οὐσία, nommée ἰδέα lorsqu'elle est envisagée comme produite par le second.

Peut-on davantage préciser ce que sont ces *deux* aspects de l'οὐσία qui ne sont pas deux οὐσίαι distinctes? Nous l'avons déjà suggéré en introduisant l'interprétation de ce fragment. Il est maintenant possible de l'expliciter. Concernant le second aspect, Numénius est lui-même explicite. En le disant imité par le monde, qui devient ensuite beau par participation au Beau, il permet deux interprétations corollaires: comprendre d'abord que cet aspect de l'οὐσία renvoie à l'ἰδέα de soi produite par le deuxième dieu comme ce qui devient effectivement le modèle du monde, une fois que ce dieu agit en démiurge (c'est-à-dire qu'il exerce un type de pensée dianoétique et non plus contemplatif); la seconde interprétation, permise cette fois par la conclusion du fragment, est que cette ἰδέα n'est autre que le Beau. Que celui-ci soit alors à associer au deuxième dieu lui-même ou plus vraisemblablement à cette forme de soi qu'il produit, tandis qu'il est quant à lui «Celui qui est bon» (le démiurge), Numénius initierait la distinction entre Bien d'une part et Beau, associé à l'Intellect, d'autre part, que l'on retrouve chez Plotin[39].

Comment interpréter ensuite le premier aspect de l'οὐσία, autrement considéré comme l'οὐσία issue du premier dieu? Notons d'abord qu'il n'est pas situé exactement dans le même rapport à sa cause que l'aspect de l'οὐσία issu du deuxième dieu: il n'en est pas un produit ontologiquement distinct, cette οὐσία partage sa nature. Selon nous, ce premier aspect de l'οὐσία est pour ainsi dire le matériau pur ou indéterminé d'être[40] qui provient de l'Être

39. *Enn.* I 6 [34], 6. 25-27; V 5 [32], 12. 14-19 et 31; VI 7 [38], 32. 32-34 et VI 9 [9] 4. 10-11. Voir aussi I 6 [34] 9. 37-39. Alcinoos (*Did.* X 164 H. 27-29 W.-L), en revanche, continue à associer son premier intellect au Beau.

40. Cette notion d'état premier et indéterminé de la forme n'est pas sans précédent. Un rapprochement peut être établi avec les propos de Philon, Plutarque et Apulée. Dans son commentaire à la *Genèse* (2, 4-5), Philon (*Leg. all.* I 22-23) évoque un intelligible générique produit par Dieu et précédant l'intelligible particulier. Dans un style pythagorisant, Plutarque (*Questions platoniciennes*, III 1002 a 2-3) évoque un état logique des formes précédant leur distinction, où elles sont identiques avant d'être des formes particulières. Apulée (*De Platone*, I 5, 190), quant à lui, considère les formes encore dépourvues de qualité ou de détermination qui les distingueraient les unes des autres comme l'un des trois principes sur lesquels repose la physique (sur ce sujet chez Plutarque et Apulée, voir Michalewski, *La puissance de l'intelligible*, Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 63-65). Selon nous, l'aspect de l'οὐσία issu du premier dieu et que nous avons nommé

lui-même qu'est le Bien, non par un acte de production ni même de génération, mais par le simple fait que ce Bien *est*, lui qui est l'Être par excellence (on aimerait parler de rayonnement si, dans les textes parvenus, Numénius employait image). D'après le fragment 27 F (fr. 19 dP), la manière d'être de celui-ci s'identifie à cette forme spécifique de pensée qu'est le φρονεῖν, un penser que nous avons qualifié d'intransitif[41]. L'οὐσία qui provient de lui semble n'être que le premier aspect de l'οὐσία, ensuite déterminé en ἰδέα spécifique par l'intervention de l'intellect démiurgique. Le Bien fournirait ainsi l'être pur, sous une forme toutefois distincte de lui (puisqu'οὐσία n'est pas ὄν) et qui recevrait ensuite une détermination particulière. Cette οὐσία première deviendrait οὐσία spécifique, un moment nommée ἰδέα, grâce à l'intervention du démiurge. L'ensemble ne constituerait qu'une seule οὐσία, envisagée dans deux moments ou aspects distincts simplement d'un point de vue logique. Si cette interprétation était retenue, lorsqu'il désigne le premier aspect, le terme οὐσία retrouverait même son sens de «matériau» que nous avons vu dans certaines de ses acceptions chez Aristote, chez les stoïciens et chez certains néopythagoriciens. Mais Numénius reconduirait cette acception à Platon en évoquant cette fois un matériau intelligible[42].

Dans la suite de cette analyse, l'emploi final du terme μετουσία est remarquable. Le mot sert à désigner la participation d'une manière qui, cette fois, n'est pas propre à Platon (il emploie quant à lui μέθεξις). Numénius le choisit pour montrer la continuité entre les niveaux de la réalité qu'il désigne. Certes, le monde n'appartient plus à la sphère de l'οὐσία et de l'être proprement dit. Il relève de la γένεσις, comme l'a montré l'analogie à l'œuvre dans le fragment: il est littéralement μετ-ουσία, «après» l'οὐσία. Cette situation le place néanmoins dans un lien évident avec elle puisqu'elle devient ce par rapport à quoi il est envisagé et à la présence de quoi il doit sa beauté. La

---

«matériau d'être originel» relève de semblable notion. La comparaison avec Philon mériterait un approfondissement étant donné que Philon situe Dieu lui-même à l'origine de l'intelligible premier, un Dieu qu'il dit agir par son *Logos* dont il faudrait connaître le rôle exact eu égard à l'intelligible particulier. La comparaison ne peut être approfondie avec Apulée, la suite de son texte ne permettant pas de comprendre comment les formes recevraient détermination. Mais la différence essentielle entre le propos de Numénius et celui de Plutarque est que, chez ce dernier, les formes se différencient et se divisent au contact de la matière, tandis que, chez Numénius, cette différenciation est vraisemblablement l'œuvre de l'intellect démiurgique dans sa phase dianoétique et que ce qui est d'abord divisé par le contact avec la matière est ce deuxième dieu et intellect lui-même (*cf.* 19 F). Ainsi Numénius semble plus que son prédécesseur ouvrir la voie à Plotin et à sa conception d'un état de l'intelligible qui précède sa détermination.

41. Voir la note 33.

42. Qu'il ait alors inspiré Plotin et sa notion de matière intelligible n'est pas à exclure. Une analyse détaillée et comparée des deux doctrines serait toutefois nécessaire pour mettre l'hypothèse à l'épreuve.

notion de participation exprimée par le terme suggère d'ailleurs l'intimité essentielle du monde à l'égard de son modèle et de l'être qu'est cette οὐσία qui le précède. Il est beau, parce qu'il est «avec» l'οὐσία, selon l'autre traduction que suggère le préfixe μετά dans le terme μετουσία, et plus précisément avec cette οὐσία spécifique qu'est le Beau. Ainsi tous les niveaux de l'être sont décrits dans une continuité essentielle: le «Bon» vient du Bien, le monde, par μετουσία, de l'οὐσία – celle-ci étant intimement unis aux deux premiers par ses deux aspects, au Bien qui est Être lui-même et la fait advenir comme forme d'être pur susceptible de détermination, au «Bon» qui la détermine comme forme intelligible imitable par la γένεσις. C'est elle qui assure la communication ou la rencontre entre le niveau intelligible représenté par les deux premiers dieux et le monde sensible. La beauté de ce monde scelle la continuité entre les niveaux, donnant même rétrospectivement à comprendre, par un ultime et implicite raisonnement *a fortiori*, ce que peut être la forme de soi produite par le deuxième dieu.

## Conséquences sur la notion d'être (ὄν) et d'Être lui-même (αὐτοόν)

Voilà donc l'οὐσία, peut-être considérée comme un nouveau niveau de l'intelligible[43], du moins définie selon deux manières ou deux aspects dont le second en fait une ἰδέα spécifique, tandis que le premier l'unit plus étroitement à l'être lui-même (τὸ ὄν) en tant qu'être ou matériau d'être issu de ce dernier. Que devient quant à lui cet être (τὸ ὄν)? Le raisonnement invite à lui attribuer à son tour une dualité d'aspects, pourrions-nous dire provisoirement, qui était déjà en germe dans la définition donnée de lui et qui s'épanouit ici. Dans le fragment suivant (25 F = fr. 17 dP), Numénius précise que le premier intellect, correspondant au Bien lui-même, est l'Être lui-même (αὐτοόν). De même qu'il a distingué le Bien lui-même (αὐτοάγαθον) du «Bon» qu'est le démiurge et deuxième dieu, il a sans doute également envisagé une distinction entre le premier et le deuxième en tant respectivement qu'Être lui-même et Être que nous pourrions qualifier d'Être «tout court», faute d'adjectif correspondant en français. Nous pourrions aussi parler de «deuxième Être», si l'expression n'était pas tout aussi problématique que celle de «deuxième Bien», que Numénius a sans doute pu éviter[44] grâce au jeu sur

43. Sur ce point qui peut prêter à controverse, voir la note 38.

44. Numénius cherchant à montrer l'unicité du Bien lui-même (μόνος) et à le distinguer du démiurge qui est bon, participe au Bien, mais n'est pas le Bien lui-même (25 F; 28 F), il aura sans doute évité de parler de «deuxième Bien».

l'adjectif ἀγαθός employé tantôt substantivé au neutre, tantôt au masculin. Quoi qu'il en soit, s'il peut distinguer l'αὐτοάγαθον de l'ἀγαθός en jouant non seulement sur la nature des mots, mais sur le préverbe ajouté au premier, le grec lui permet de distinguer pareillement l'αὐτοόν de l'ὄν. Ce qui nous convainc qu'il opère cette distinction qui ne nous est pas parvenue est qu'au fragment 26 F (fr. 18 dP), il attribue au démiurge et deuxième dieu l'activité de cohésion de la matière qu'il définit comme propre à l'être (ὄν) au fragment 13 F (fr. 4 dP). Là, il en vient même à invoquer Zeus sauveur. Or c'est précisément à Zeus qu'il identifie implicitement ce deuxième dieu au fragment 20 F[45]. Si le deuxième dieu remplit donc la fonction spécifique de l'ὄν tel que celui-ci est défini au début du livre, et si le premier dieu est quant à lui spécifiquement désigné comme αὐτοόν, l'analogie avec le raisonnement qui à la fois unit comme père et fils et par là aussi distingue l'αὐτοάγαθον de l'ἀγαθός nous convainc que Numénius les unit et distingue également comme l'αὐτοόν et l'ὄν («tout court», a-t-on envie d'ajouter en français). Chacun se trouve alors au principe de l'un des deux aspects de l'οὐσία.

Le parallélisme avec la définition de l'οὐσία s'arrête toutefois ici. Concernant celle-ci, Numénius définit deux aspects sous lesquels peut être envisagée l'unique entité qu'elle constitue au cours de sa formation et détermination progressive, selon l' «action» de ses deux principes. Concernant ces principes eux-mêmes, en revanche, leur désignation supposée comme αὐτοόν et ὄν n'en fait pas deux aspects d'une même entité. Ils représentent deux entités hiérarchiquement distinctes qui manifestent à leur niveau les qualités de l'être, de manière éminente d'un côté, dérivée de l'autre. Numénius a distingué le Bien du «Bon» en opérant une distinction définitionnelle et hiérarchique au sein de «ce qui est bien»; il a fait semblablement en distinguant deux intellects après avoir d'abord défini la causalité qu'il estime propre à un intellect en général (raisonnement rappelé au début du fragment 24 F); il utilise vraisemblablement le même procédé à partir de la notion d'être. Comme nous l'allons voir, il distingue peut-être même deux niveaux de l'ἰδέα, correspondant respectivement à son premier et à son deuxième dieu et principe. Ainsi perçoit-on à l'œuvre la méthode de définition distinctive et progressive des notions héritées de Platon que nous évoquions en introduction. Cette dialectique permet à Numénius d'élaborer sa propre doctrine par affinements successifs, en l'appliquant de manière différenciée selon le niveau de la réalité qu'il traite.

45. *Via* un jeu étymologique sur la notion de vie (ζώη). Voir notre commentaire au fragment.

## Un dernier sens à donner à ἰδέα en 28 F (fr. 20 dP)?

Reste à voir si cette dialectique s'applique aussi à l'ἰδέα considérée en elle-même. Avec οὐσία, avons-nous observé, le terme ἰδέα sert de manière générale à renvoyer à l'intelligible et vraisemblablement au monde des formes. Dans le cours de son raisonnement, en 24 F, Numénius paraît ensuite employer ἰδέα dans un sens spécifique pour évoquer l'intelligibilité déterminée, distincte d'un point de vue modale de l'οὐσία, qui renverrait quant à elle à ce que nous avons appelé l'intelligibilité foncière ou ce qui fait qu'un être est *réellement* être (les prédicats intelligibles en général). Cette distinction s'élabore avec la mention de l'ἰδέα spécifique du deuxième dieu qui, par l'activité démiurgique, devient le modèle du monde. Sans doute divisée à cette fin en autant de formes que nécessaires à la formation de celui-ci, cette ἰδέα du deuxième dieu deviendrait ultimement le monde des formes proprement dites, tandis qu'elle semble quant à elle identifiée au Beau. Une dernière ἰδέα est nommée par Numénius au fragment 28 F, celle de l'ἀγαθοῦ (nous gardons le génitif à dessein parce qu'il est épicène), dans un contexte d'allusion à la «forme du Bien» évoquée en *République* VI[46]. Définir le Bien comme une ἰδέα permet d'atteindre le but visé par le Περὶ τἀγαθοῦ, la forme étant pour un platonicien ce qui, par excellence, est connaissable. Toutefois, comment comprendre cette définition?

Selon nous, l'ἰδέα associée au Bien ne peut être identifiée à l'οὐσία du premier dieu de 24 F en tant que l'οὐσία qu'il serait lui-même – cela trahirait le sens de l'expression ἡ [οὐσία] τοῦ πρώτου dans le contexte du fragment où elle apparaît; elle ne peut être non plus considérée comme l'οὐσία de celui-ci au sens de provenant de celui-ci, cela contredirait cette fois le sens

46. Ταῦτα δὲ οὕτως ἔχοντα ἔθηκεν ὁ Πλάτων ἄλλῃ καὶ ἄλλῃ χωρίσας·ἰδίᾳ μὲν γὰρ τὸν κυκλικὸν ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπὼν‘ἀγαθὸς ἦν’· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν ἀγαθοῦ ἰδέαν, ὡς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ἰδέαν οὖσαν τὸ ἀγαθόν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ τοῦ πρώτου τε καὶ μόνου. ὥσπερ γὰρ ἄνθρωποι μὲν λέγονται τυπωθέντες ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ἰδέας, βόες δ᾽ ὑπὸ τῆς βοός, ἵπποι δ᾽ ὑπὸ τῆς ἵππου ἰδέας, οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργός, εἴπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός, <ἀγαθοῦ> ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὢν αὐτοάγαθον. (Eusèbe, *PE* XI 22, 9-10). «Qu'il en soit ainsi, Platon l'a établi à divers endroits. En particulier, en effet, dans le *Timée* (29a3; e1-2), il a appliqué le terme *bon* (ἀγαθόν) dans son acception courante au démiurge en disant "il était bon (ἀγαθός)". Dans la *République* (VI 508e2-3; VII 517b8-c3), en revanche, il a dit que le Bien (τὸ ἀγαθόν) est la forme de ce qui est bon (ἀγαθοῦ) dans la pensée assurément que la forme du démiurge, c'est le Bien, démiurge qui nous est apparu comme bon par participation au premier et au seul. En effet, comme on dit que les hommes "sont faits par l'empreinte de la forme d'homme", les bœufs sur celle de bœuf, les chevaux sur celle de cheval, de même, et à juste titre, dit-on du démiurge; s'il est donc vrai que c'est par participation au premier Bien qu'il est bon, le premier intellect, puisqu'il est le Bien-lui-même, sera une forme.»

de l'expression ἰδέα ἀγαθοῦ comme renvoyant au Bien en 28 F; pas davantage ne doit-elle être identifiée à l'ἰδέα ἑαυτοῦ du deuxième dieu en 24 F, même si, en 28 F, Numénius fait de l'ἰδέα ἀγαθοῦ la forme du démiurge: elle n'est forme de celui-ci qu'en tant qu'elle est son paradigme. Quel sens recouvre-t-elle alors?

Notons d'abord le jeu sur l'expression ἀγαθοῦ ἰδέα. Supprimant l'article que Platon emploie devant le génitif ἀγαθοῦ, Numénius fait d'abord du Bien la forme non *du Bien (lui-même*) au sens de la Forme qu'est le Bien, mais la forme «de ce qui est bon», c'est-à-dire du démiurge. Il utilise la notion de forme dans son sens de paradigme ou d'archétype et ne l'applique d'abord au Bien que pour faire de celui-ci le paradigme de «Celui qui est bon». Le but est triple. En jouant sur l'absence d'article et sur le caractère épicène du génitif ἀγαθοῦ, il ancre dans la notion de forme, appliquée au Bien, à la fois la relation entre le Bien et le «Bon» qui devient pour ainsi dire intrinsèque à chacun et la supériorité du premier sur le second. Cela lui permet de confirmer que le Bien lui-même est seul et unique. En outre, il prépare par là l'identification finale de cette forme au premier intellect, puisqu'il a déjà défini la participation au φρονεῖν qu'est ce premier intellect en tant que Bien comme la source de la bonté du démiurge (27 F).

La fin du fragment confirme cette intention de définir le premier intellect comme une ἰδέα. Dans la phrase οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργός, εἴπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός, ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὢν αὐτοάγαθον, K. Mras (suivi par É. Des Places et les autres éditeurs) ajoute le génitif ἀγαθοῦ devant ἰδέα. Cet ajout n'est cependant pas nécessaire: dire, à la suite de ce qui précède, que le «premier intellect», en tant que «premier Bien» est «la forme de ce qui est bon (ou bien) (ἀγαθοῦ ἰδέα)» est certes juste, mais cela se conclut naturellement à partir de l'argumentation précédente. En revanche, beaucoup plus intéressante est la conclusion «brute» que cet intellect est *une* forme[47]. Il est donc probable que Numénius ait volontairement laissé ἰδέα sans complément pour souligner cette assertion qui peut alors paraître étonnante: l'intellect, le tout premier intellect, qui est le Bien lui-même,

47. On pourrait certes aussi traduire le terme ἰδέα sans complément par «sa forme» en pensant qu'il renvoie à la forme du démiurge qu'est la forme de ce qui est bon (c'est la traduction de E. Lévêque, *Fragments de psychologie néoplatonicienne*, dans M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. II, Paris, 1859, réimprimé à Frankfurt, Minerva, 1968, p. 610-687, et de G. Boys-Stones, *Numenius fragments*, «Draft translation», Durham University, 2014, *ad hoc*. Ce dernier y renonce finalement dans *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, «An Introduction and Collection of Sources in Translation», Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 182). Une telle traduction cautionnerait toutefois le raisonnement qui conduit à ajouter ἀγαθοῦ. C'est pourquoi, même si elle est tentante, nous l'avons évitée. Notre traduction a son équivalent chez F. Viger, *Eusebii Pamphili praeparatio evangelica*. *Franciscus Vigerus recensuit, latine vertit, notis illustravit*, *Editio nova juxta parisininam*, 1628, réédité chez Weidmann, Leipzig, 1688 (*cum artifex primi boni communione bonus sit, mens ipsa prima, quae ipsummet per sese bonum sit, idea jure dicatur*) et chez Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, *op. cit*.

est une forme. Cette identification faisait sans doute difficulté à son époque tout comme elle reste difficile à nos yeux[48]. Par son raisonnement à caractère syllogistique implicite, Numénius aura peut-être voulu en rendre raison.

Nous n'interrogerons pas ici plus avant le lien entre la forme et l'intellect concernant le Bien, mais seulement le sens dans lequel entendre l'association de ce dernier à une ἰδέα[49]. Elle a plusieurs fonctions dans l'économie du Περὶ τἀγαθοῦ. Nous décrirons ici seulement le sens en lequel l'entendre.

L'identification du Bien à *une* forme (tout court) peut paraître contradictoire avec le propos de 24 F qui fait de lui, en tant justement que *premier intellect* tel qu'il est ici nommé, la *cause* de l'ἰδέα[50]. Cette contradiction peut être résolue de la même manière que le paradoxe apparent qui, dans ce même fragment, fait du Bien la cause de l'οὐσία dont il est dit ensuite qu'il lui est «connaturel», au sens sans doute où il en partage la nature. La solution consistait à considérer l'absence de différence ontologique entre les deux niveaux de réalité ainsi désigné avant de préciser que le Bien, en tant qu'Être et même qu'Être lui-même (αὐτοόν), est l'origine ultime de cet être dérivé qu'est l'οὐσία dont il est pour ainsi dire la forme originelle et éminente (l'ἀρχή comme le dit lui-même le texte). Ici, le Bien ne serait pas seulement «la forme de ce qui est bon», comme l'a démontré la phrase précédant celle que nous avons citée; ni même une forme *parmi d'autres*, comme aurait pu risquer de le faire conclure son statut de paradigme et sa comparaison avec la forme éponyme de chaque chose. Il serait *forme* (tout court – une traduction sans article pourrait même s'imposer avec cette lecture), la forme qui est le modèle et l'origine ultime de toutes les autres formes[51]. Si le Bien *est* forme, toutefois, le démiurge, lui, *produit* une forme, que l'on peut considérer comme le modèle déterminé de toutes les autres (24 F), et se distingue sans doute quant à lui de cette forme comme de toute forme. Voilà comment il est destitué du premier rang dans la bonté qui ne revient qu'au *premier* Bien, la Forme «de ce qui est bien ou bon».

La forme spécifique qu'est le Bien serait alors selon nous la Forme par excellence: une forme tout aussi simple que le Bien et l'Être est simple, une

48. A.-J. Festugière la considérait comme un amalgame scolaire entre platonisme et aristotélisme. Il parle même d'«inconséquence de langage» (*op. cit.*, p. 127, *cf.* p. 112-113 à propos de Maxime de Tyr). On peut plus simplement considérer qu'il s'agit de la reprise naturelle, par un platonicien de ce temps, de prédicats issus de l'aristotélisme. Mais il est plus intéressant de chercher à comprendre ce que Numénius a réellement souhaité faire selon nous, entre autres, «sauver» la doctrine de la participation en donnant aux formes le dynamisme de l'intellect, ainsi que le suggère déjà le *Sophiste* (248e-249a).

49. Sur ce sujet, voir le commentaire à 28 F dans notre édition à paraître et Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, *op. cit.*, p. 156-157.

50. Contradiction notée aussi par P. Impara, *Il trattato sul Bene di Numenio*, Roma, Abete, 1980, p. 169 qui ne tente pas de la résoudre.

51. Sur ce sujet dans le platonisme de l'époque impériale, voir Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, *op. cit.* p. 148-149.

forme qui ne comporte pas deux aspects, contrairement aux autres formes, mais dont l'être (l'οὐσία) est absolument identique à la détermination spécifique (que Numénius peut dénommer ἰδέα au sens étroit du terme en 24 F). Son être serait d'être le Bien, celui-ci étant l'Être par excellence. Pour cette raison même, lorsqu'elle fournirait l'οὐσία aux autres êtres, elle leur confèrerait en même temps la bonté qui subsume toutes les caractéristiques de l'οὐσία en tant qu'intelligibilité foncière (les prédicats intelligibles).

## Conclusion – ouverture: οὐσία et ἰδέα, existence et essence

Ce parcours à travers quelques fragments a montré la manière dont Numénius affine progressivement sa définition de l'οὐσία. Elle lui permet de préciser sa définition de l'être, qui se révèle par répercussion comporter comme elle deux aspects ou plus exactement se réaliser quant à lui en deux entités hiérarchiquement distinctes, mises aux principes des deux aspects de l'οὐσία. L'ensemble permet même de parvenir à la définition recherchée du Bien – il est Forme, ce qui est par excellence connaissable – et de ses effets.

En guise d'ouverture à cette recherche, nous aimerions proposer une hypothèse qui pourrait paraître surprenante *a priori*. Nous avons montré ailleurs qu'avec sa distinction de deux aspects de l'οὐσία et surtout de deux formes de l'être, l'αὐτοόν et l'ὄν qui leur servent respectivement de principes, Numénius a sans doute inspiré la distinction des deux formes de l'être que sont l'εἶναι et l'ὄν dans le *Commentaire anonyme* au Parménide[52]. À cette occasion, nous avons même suggéré qu'il pourrait avoir (directement ou plus vraisemblablement par l'intermédiaire de Porphyre) inspiré aussi la doctrine du «Plotin arabe», justement absente chez Plotin, qui consiste à distinguer l'être de la forme en raison de leur production respective par le premier principe et par l'Intellect (le premier produisant en réalité l'être de toutes choses et la forme de certaines)[53]. Nous serions tentés d'aller ici plus loin et d'envisager les répercussions de sa distinction entre deux niveaux de l'οὐσία sur la distinction moderne entre *essence* et *existence*. Comment soutenir pareille hypothèse? Il existe plusieurs interprétations des deux termes latins *existentia* et *essentia* selon le mot grec que chacun sert à traduire. Telle que

52. Voir F. Jourdan, «Numénius a-t-il commenté le *Parménide*? Première partie: L'œuvre parvenue de Numénius et le *Parménide* de Platon», dans la *Revue de philosophie ancienne* 37, 1 (2019) p. 101-151 et «Numénius a-t-il commenté le *Parménide*? Deuxième partie: Numénius et le *Commentaire anonyme au* Parménide», dans la *Revue de philosophie ancienne* 37, 2 (2019), p. 209-277.

53. Sur cet élément doctrinal, voir S. Pinès, «Les textes arabes dits plotiniens et le courant "porphyrien" dans le néoplatonisme grec», dans *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 Juin 1969* («Colloques internationaux du CNRS Sciences humaines»), CNRS, Paris, 1971, p. 303-313, ici p. 311-312.

nous l'avons décrite, la distinction numénienne des deux aspects de l'οὐσία semble pouvoir préparer celle qui s'esquisse entre *existentia*, comprise comme traduction de ὕπαρξις au sens d'être pur, qui n'est ni sujet ni prédicat, et *essentia*, traduction d'οὐσία prise au sens de sujet déterminé[54]. Le premier aspect de l'οὐσία numénienne correspondrait à l'*existentia* conçue comme ὕπαρξις, le second, qui est également forme, à l'*essentia* comme ἰδέα ou être déterminé. Nous ne prétendons pas que le discours de Numénius préfigure directement la distinction avicénienne entre *existence* et *essence*[55]. Mais il n'est pas absolument impensable qu'il l'ait lointainement et indirectement (*via* un passage par Porphyre par exemple) suggérée ou inspirée. Sa propre distinction entre deux aspects de l'οὐσία aura en tout cas pu nourrir l'esprit des auteurs arabes ou de leur source grecque qui l'auront autrement envisagée. Elle semble du moins avoir fait son chemin chez Marius Victorinus et peut-être même chez Boèce avec leur distinction entre l'*esse* et le *quod*[56]. Si Porphyre est leur source, directe ou non, Numénius a quant à lui nourri la pensée de Porphyre. Même si nous n'y avons quant à nous accès que de manière fragmentaire, le Περὶ τἀγαθοῦ aura ainsi pu avoir une réception et une influence qui, bien qu'indirecte, aurait été plus grande qu'on ne l'imaginerait *a priori* concernant la définition même de l'être.

---

54. Sur cette distinction, voir P. Hadot, «*Existentia*», dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel-Stuttgart, Schwabe Verlag, 1972, col. 854-856, repris dans P. Hadot, *Plotin, Porphyre*, «Études néoplatoniciennes», Paris, Les Belles Lettres, [1999] 2010[2], p. 57-61, ici p. 57-58: elle est présente chez Victorinus qui pourrait l'avoir héritée de Porphyre.

55. En affirmant la primauté de l'οὐσία (issue) du premier dieu au sens d'être pur encore indéterminé, sur l'οὐσία (issue) du deuxième ou être déterminé qui n'apparaît que dans un second temps, la distinction numénienne pourrait même sembler lui être contraire, puisque, selon Avicenne, concernant les créatures (comme ici le monde dont parle Numénius au fragment 24 F), l'être ou l'existence n'est pas constitutif d'une chose – seule l'essence l'est; l'être ou l'existence est un accident à son égard. Néanmoins, chez Avicenne, l'existence vient aux créatures de l'Être premier qu'est Dieu dont l'essence se confond avec l'être ou existence. En cela, un héritage lointain (*via* Porphyre, directement ou non) de la pensée d'abord exprimée par Numénius n'est pas impensable. – Sur les notions d'essence et d'existence chez Marius Victorinus et Avicenne, voir tout récemment M. Chase, «Essence and Existence in Marius Victorinus and in Avicenna», à paraître dans S. Cooper et V. Němec (eds.), *Marius Victorinus: Pagan Rhetor, (Neo-)Platonist Philosopher, and Christian Theologian*, SBL Press, Atlanta.

56. Nous ne cherchons pas à situer Numénius à l'origine de distinctions prenant plus généralement leurs sources dans les traditions platoniciennes et aristotéliciennes. Nous remarquons simplement que la distinction présente chez Marius Victorinus et Boèce entre activité transcendante et encore indéterminée d'être (εἶναι) et résultat substantivé de cette activité (τὸ ὄν) pourrait avoir été lointainement inspirée par celle de ces deux aspects de l'οὐσία selon Numénius ou du moins être envisagée comme l'une de ses transformations ultérieures. L'αὐτοόν de Numénius, en revanche, n'est pas indéterminé au sens où il est le Bien qui répand le bien.

ANNEXE

# Ἕξις, οὐσία, νοῦς et ἐπιστήμη: un réseau d'images aristotélicien à l'arrière-plan du fragment 22 F de Numénius?

En 22 F, Numénius reconduit à une compréhension platonicienne la notion de ἕξις, qui a un moment transité par la tradition aristotélicienne où elle a acquis des acceptions durables. Le propos du fragment semble néanmoins avoir bénéficié de ce passage philosophique et terminologique. Il est certes difficile de prétendre que Numénius a lu Aristote et ses interprètes[57]. Mais nous aimerions observer ici les fruits éventuels de cet héritage problématique. Notre but n'est pas de suggérer une influence directe. Nous aimerions simplement noter que le fragment semble comporter la trace de cet héritage: ne serait-ce que par l'intermédiaire de la tradition platonicienne, une connaissance, même superficielle, des débats et prises de positions qui ont animé les péripatéticiens ne sont peut-être pas tout à fait inconnus de qui désire réellement séparer Platon d'Aristote[58]. Nous ne ferons ici que quelques remarques destinées à ouvrir la discussion sur ce sujet[59].

## I. Un réseau d'images déjà présent chez Aristote

À l'arrière-plan du discours de Numénius, avons-nous vu, semblent se profiler certains concepts aristotéliciens. Le phénomène paraît naturel dans la perspective d'une purification d'un discours philosophique devant être reconduit à Platon. Concernant la définition de l'intellect proposée dans les livres IV à VI du Περὶ τἀγαθοῦ où apparaît le fragment 22 F, on songera à deux éléments de la psychologie aristotélicienne. Dans le *De anima* (III 5), Aristote distingue deux intellects: l'un, capable de produire toutes choses, que la tradition appellera plus tard «intellect agent»; l'autre, capable de

57. La question est très controversée; voir récemment R. Chiaradonna qui montre que Numénius n'a pas lu ou utilisé *Métaphysique* Λ par exemple (dans «Théologie et époptique aristotélicienne dans le médioplatonisme: la réception de *Métaphysique* Λ», dans G. Guyomarc'h et F. Baghdassarian (dir.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne, d'Aristote à Michel d'Ephèse*, Leuven, Peeters, 2017, p. 143-157, ici p. 145-146).

58. 1 F = *PE* XIV 5, 8 (fr. 24. 68 dP).

59. Sur Numénius et Aristote, voir aussi G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement*? «Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry», Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 127-149.

recevoir toutes choses, qu'elle nommera «intellect en puissance» ou «intellect matériel». Ces deux intellects, dans leur acception plus récente parvenue à Numénius, ont peut-être contribué à la conception des deux intellects selon nous envisagés en 22 F: l'intellect du (premier) dieu ou plutôt qu'est ce dieu et celui de l'homme. Nous verrons que la notion de ἕξις, telle qu'elle transite là encore par la tradition aristotélicienne, contribue à cette conception.

Un deuxième élément qui, en 22 F, pourrait rappeler le discours du *De anima* est l'image de la lumière sur laquelle s'appuie le raisonnement[60]. En II 7, Aristote définit justement la lumière comme un état – une ἕξις –, celui du diaphane en acte, la lumière étant alors la présence de cet état. Le choix de la notion de ἕξις pour évoquer l'état obtenu par la présence en soi de la science, état identique à celui du dieu, ainsi que la comparaison de cet état à celui de la lumière, elle aussi identique à chaque étape de la transmission, pourraient avoir été davantage inspirés du discours aristotélicien qu'on ne le croirait d'abord étant donné le recours final de Numénius à l'image de Prométhée utilisée par Platon. Le rapprochement peut certes paraître fragile, mais il n'est pas impossible que la réflexion de Numénius se soit *aussi* élaborée avec les notions et images aristotéliciennes qu'il lui fallait mettre à distance.

## II. Alexandre et l'intellect ἐν ἕξει

Numénius peut aussi avoir eu écho de cette tradition grâce à ses interprétations ou à ses réutilisations. Son recours à la notion de ἕξις, du moins, en lien selon nous avec celle d'intellect, suggère un rapprochement qui n'a peut-être rien d'anecdotique avec les propos d'Alexandre d'Aphrodise (vers 150-215), son contemporain commentateur d'Aristote[61].

Nous n'entrerons pas ici dans une analyse de la psychologie d'Alexandre, ni même de sa conception de l'intellect[62]. Nous n'examinerons que les points de contact possible avec le propos du fragment 22 F.

---

60. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ καλὸν χρῆμα ἐπιστήμη ἡ καλή, ἧς ὤνατο μὲν ὁ λαβών, οὐκ ἀπολείπεται δ' αὐτῆς ὁ δεδωκώς. οἷον ἂν ἴδοις ἐξαφθέντα ἀφ' ἑτέρου λύχνου λύχνον φῶς ἔχοντα, ὃ μὴ τὸν πρότερον ἀφείλατο ἀλλ' ἢ τῆς ἐν αὐτῷ ὕλης πρὸς τὸ ἐκείνου πῦρ ἐξαφθείσης, «Or cette belle richesse, c'est la science, qui est belle, elle dont a tiré profit le bénéficiaire sans qu'en soit privé le donateur. Ainsi peut-on voir une lampe, une fois allumée à une autre lampe, porter une lumière qu'elle n'a pas enlevée à la précédente: c'est seulement la matière en elle qui a été allumée au feu de celle-ci» (22 F = *PE* XI 18, 16, juste avant le texte cité dans le cœur de l'article).

61. Je remercie Riccardo Chiaradonna de m'avoir mise sur cette piste et Jean-Baptiste Brenet d'avoir répondu à mes questions, notamment lors de sa communication de 2017 au *Centre Léon Robin*. Cette dernière est publiée dans ce volume (p. 431-452). Les développements qui suivent relèvent de ma seule responsabilité.

62. Sur ce point, voir par ex. l'introduction et la bibliographie de M. Bergeron et R. Dufour, dans Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, Paris, Vrin, 2008, ici p. 48-56.

Alexandre distingue cinq intellects dont trois seuls nous intéressent ici, ceux qu'il tire des deux évoqués par Aristote dans le *De anima*[63]: l'intellect agent, l'intellect en disposition (ἐν ἕξει) et l'intellect matériel. Or il précise cette conception en opérant lui-même le lien que nous avons vu chez Numénius entre l'état de l'intellect et celui de la possession de l'ἐπιστήμη. À cette fin, il associe le passage du *De anima* (II 5) où Aristote utilise l'exemple du savant (ἐπιστήμων) pour présenter les différents niveaux de l'entéléchie (la puissance comme capacité de savoir, la simple possession de la science, son exercice actuel) et celui qui semble les relier à l'intellect (III 4). Il les fait quant à lui correspondre aux trois états susnommés de l'intellect humain. Le lien étroit entre l'intellect et l'ἐπιστήμη et surtout l'apparition, dans ce contexte, d'une forme d'intellect liée à la notion de ἕξις qui le caractérise sont donc aussi réalisés en contexte aristotélicien, voire en proviennent, avant d'être réintégrés par Numénius dans le bain platonicien qu'il estime originel.

Y a-t-il alors un rapport entre l'intellect ἐν ἕξει, en «disposition» (comme on le traduit couramment), d'Alexandre et la ἕξις évoquée par Numénius en 22 F et, plus précisément, entre cette notion et l'état de l'intellect dans la possession de la science chez Numénius? Selon nous, le parallèle est même double.

La définition de cet intellect donnée par Alexandre, d'abord, se prête à quelques rapprochements. Dans son commentaire au *De anima*[64], Alexandre définit la ἕξις comme l'état du νοῦς intermédiaire entre la puissance de la science et son exercice. Dans cet état, il est capable de penser par lui-même pour avoir répété les exercices conduisant à la saisie des formes sans la matière et s'est ainsi installé dans une disposition stable de compréhension de l'universel. En tant que ἕξις ou selon elle (κατὰ ἕξιν), l'intellect est alors conçu comme l'ensemble des formes intelligibles lui-même, rassemblées et au repos (ὁ γὰρ κατὰ ἕξιν νοῦς ἀποκείμενά πώς ἐστιν ἀθρόα καὶ ἠρεμοῦντα τὰ νοήματα).

Le rapprochement avec le propos de Numénius est tentant: on ne peut qu'être sensible à l'existence de la discussion, chez un commentateur d'Aristote, sur l'état produit durablement dans l'intellect par la possession de la science; à la définition de cet état comme saisie non sensible des formes qui trouve son correspondant à la fois dans la définition de l'ἐπιστήμη que suggère le contexte du Περὶ τἀγαθοῦ et dans celui de la dialectique qu'il met en œuvre pour sa réalisation; et enfin à l'identification de l'intellect, dans cette possession, à l'intelligible, identification que Numénius suggère à propos du deuxième dieu au fragment 19 F (fr. 11 dP) et surtout du premier dieu lui-même qui, tout en étant la cause de l'intelligible, en est aussi la forme suprême en tant

63. La lettre du texte a peut-être été lue et ponctuée autrement pour parvenir à pareil dénombrement. Voir plus loin les remarques sur le *De intellectu*.

64. 85, 11-86, 6; *cf. Quaest.* 3, 2, p. 81. 20 sur Aristote, *De anima*, V 417 b 5.

que Bien et Être en soi (24 F; 28 F)[65]. Il ne s'agit pas ici de dire que le premier dieu de Numénius correspondrait à l'intellect «en disposition» d'Alexandre. Cela ne ferait pas sens. Mieux vaudrait à la limite tenter de rapprocher de lui le deuxième intellect. Mais il est en revanche possible de considérer que, dans la transmission de soi à l'homme (21 F), l'intellect premier de Numénius prend certains aspects de cet intellect péripatéticien[66], notamment parce que, lorsqu'il prend cette forme ou plus justement cette disposition, il permet à l'homme de penser (les formes) puis de *le* penser, tout comme l'intellect en disposition est ce qui doit permettre à l'intellect originel de l'homme de le faire.

Le rapprochement devient plus fécond lorsque l'on considère cette ἕξις comme produite par le premier dieu dans la transmission de la science. Le second parallèle envisageable avec la psychologie d'Alexandre réside en effet dans la causalité qu'Alexandre attribue à l'intellect et dans le rôle qu'il donne plus spécifiquement à l'intellect en disposition dans ce processus.

Rappelons d'abord qu'Alexandre, en cela infidèle à Aristote, identifie l'intellect agent à dieu lui-même et le situe ainsi hors de l'âme humaine, alors qu'il y était chez son maître. Cet intellect, tout comme ultimement le premier dieu et intellect numénien, est cause de l'être de toutes choses[67], de la disposition (ἕξις) de l'intellect matériel[68], de l'intellection[69] et de l'intelligibilité[70]. Alexandre n'explicite pas lui-même la manière dont l'intellect agent est cause dans ces quatre cas. Les interprétations à ce sujet ont alors varié[71]. Nous ne retiendrons que les deux qui permettent d'envisager le parallèle avec Numénius 1) sur la responsabilité de l'intellect agent dans l'apparition de l'intellect en disposition et 2) sur son rôle dans l'accès de l'intellect matériel, que nous identifierons ici pragmatiquement avec l'âme qui reçoit l'intellect chez Numénius, à l'intellection effective, mieux, à l'intellect lui-même, dans ce qu'il a d'identique avec le premier.

La première possibilité[72] consiste à prendre le propos d'Alexandre à la lettre lorsqu'il prête à l'intellect agent la responsabilité directe de la disposition

65. Cela dit, chez Numénius, le premier dieu ne nous paraît pas constituer l'ensemble des formes, même de manière une et non déployée. Le monde des formes intelligibles proprement dit semble apparaître avec la forme de soi que produit le deuxième dieu et intellect en 24 F.

66. Nous n'entrerons pas ici dans la discussion sur les rapports éventuels entre le premier dieu de Numénius et le premier moteur aristotélicien, intellect se pensant lui-même. Ce sujet est traité dans l'introduction à notre édition de Numénius.

67. Alexandre, *De l'âme,* 89. 9-10, *cf.* Numénius, 19-20 F, 24 F.

68. Alexandre, *De l'âme,* 88. 23-24 *cf.* Numénius, 21-22 F.

69. Alexandre, *De l'âme,* 89. 5, *cf.* Numénius, 22 F et le φρονεῖν de 27 F.

70. Alexandre, *De l'âme,* 89. 6-7, *cf.* Numénius, 13 F, 24 F.

71. Voir M. Bergeron et R. Dufour, *op. cit.*, p. 51-55 pour une revue de celles-ci.

72. C'est l'interprétation proposée par E. Zeller et M. Grabmann, voir M. Bergeron et R. Dufour, *op. cit.*, p. 52-53 avec la note 2, p. 52.

(ἕξις) de l'intellect matériel[73]. La seconde définit plus précisément ce rôle[74]. Elle consiste, en s'appuyant sur le *De intellectu* (109. 19-27), à définir l'intellect agent comme cause de la disposition en tant qu'intelligible par excellence (forme immatérielle) et cause exemplaire. L'attribution du *De intellectu* à Alexandre est certes controversée, ses contradictions avec le *De anima* n'étant pas superficielles[75]. Mais notre propre but ne consiste pas tant à présenter un parallèle avec Alexandre lui-même qu'avec la tradition émanant d'Aristote et de ses commentateurs. C'est pourquoi il nous est permis d'utiliser ce texte. On peut en effet remarquer qu'en ponctuant peut-être le texte d'Aristote de manière différente de nous (en *De an.* 430 a 15, on lit ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς), l'auteur y invite à comprendre que l'intellect agent *produit* dans l'intellect matériel une disposition à l'intellection (ἕξιν ἐμποιῶν αὐτῷ τὴν νοητικήν); c'est par lui que l'intellect matériel devient intellect ἐν ἕξει (δι'ὃν ὁ ὑλικὸς ἐν ἕξει γίνεται) et par suite intellect en acte (*De intellectu*, 107, 29sq). Dans ce contexte, l'auteur recourt en outre lui aussi à l'image de la lumière tirée du texte d'Aristote qu'il commente (voir plus loin).

Le détour par cette interprétation invite à se demander si Numénius n'envisage pas lui aussi le premier dieu ou intellect de cette manière (21-22 F), comme créant dans l'âme humaine une disposition à penser ou à connaître dont le résultat est l'ἐπιστήμη, préparant pour ainsi dire le chemin qui mène vers lui-même – la notion de ἕξις venant alors faire le lien entre les deux puisqu'ils se trouvent un moment dans cette même disposition ou possession de la science.

Le *De intellectu* ajoute d'ailleurs que, si l'intellect agent est cause ultime ou paradigmatique, l'intellect matériel gagne son ἕξις en s'exerçant à abstraire et à penser, en l'occurrence l'intellect agent lui-même. Or Numénius affirme que la rencontre avec le Bien ne s'opère que par la participation de chacun au φρονεῖν qui est l'apanage de ce dernier et est identifié au Bien lui-même qu'est l'intellect premier (27 F). Il indique par là comment celui-ci permet au nôtre de le penser, autrement dit comment il lui fournit ainsi, indirectement, par notre imitation à son égard, la disposition nécessaire à ce «penser» dans lequel alors tous deux se retrouvent. Dans les deux processus ainsi décrits, la grande différence est que, chez Numénius, l'intellect divin et l'intellect humain se révèlent effectivement identiques dans la ἕξις – et c'est là que le propos est ramené à son origine ultimement platonicienne[76].

---

73. *De anima*, 88. 23-24.

74. C'est l'interprétation retenue par B. C. Bazán, A. C. Lloyd et P. Thillet, voir M. Bergeron et R. Dufour, *op. cit.*, p. 53-54 avec la note 1, p. 53.

75. *Ibid.*, p. 54.

76. Voir les échos au *Théétète* explicités dans la première partie de l'article.

Nous ne voulons pas dire que Numénius connaît ces commentaires aristotéliciens précis et qu'il s'en inspire ou y répond. Nous pensons simplement que la manière dont il traite ici le thème de la ἕξις en lien avec celui de l'intellect et de l'ἐπιστήμη, et ce au cœur d'une imagerie qui fait intervenir la lumière, suggère que sa réflexion s'est peut-être en partie élaborée en écho à une réflexion déjà menée en ces termes dans la tradition aristotélicienne. Il n'est pas impossible qu'il en ait eu une connaissance, même indirecte, dépassant le simple héritage terminologique; il est en tout cas probable que ce réseau thématique et métaphorique ait ainsi circulé chez ses prédécesseurs et contemporains[77]. Il aura quant à lui eu grand soin de le ramener à un contexte de pensée et d'expression platonicien – notre commentaire à 22 F devant, espérons-nous, en convaincre.

77. Il en va de même pour le thème de l'intellect venu de l'extérieur qu'Alexandre tire d'Aristote, mais, qu'à la différence de celui-ci, il interprète comme étant dieu. On retrouve cette idée chez Plutarque (*De an. procr.*, voir F. Jourdan, «Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch», dans *Ploutarchos* 11 [2014], p. 87-122) et Numénius la suggère en 21 F. Néanmoins, chez les deux platoniciens, elle provient avant tout du *Timée* et de l'image du démiurge confiant aux jeunes dieux la partie immortelle de l'âme humaine. Peut-être ont-ils eu à cœur de ramener à Platon une image qu'ils estimaient lui appartenir.