



L'arrière-fond néopythagoricien de la *chute* (σφάλμα/νεῦσις) de l'Âme dans la gnose et son écho dans les traités 33 et 34 de Plotin

Jean-Marc Narbonne

Volume 68, numéro 3, 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1015259ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1015259ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Narbonne, J.-M. (2012). L'arrière-fond néopythagoricien de la *chute* (σφάλμα/νεῦσις) de l'Âme dans la gnose et son écho dans les traités 33 et 34 de Plotin. *Laval théologique et philosophique*, 68(3), 627–638.
<https://doi.org/10.7202/1015259ar>

Résumé de l'article

Pour parler de la chute ou de la déclinaison de l'Âme (Sophia) dans le cadre des récits cosmogoniques gnostiques, Plotin a recours, en sus du terme νεῦσις, au substantif σφάλμα (ou encore au verbe correspondant σφάλλῃσθαι), comme s'il s'agissait d'un synonyme de νεῦσις. L'enquête que nous avons menée montre le bien-fondé de cet usage, puisque le terme σφάλμα est, de fait, utilisé par les hérésiologues pour décrire, dans un langage hérité du néo-pythagorisme et donc rythmé par le nombre, la chute de Sophia, laquelle incarne le douzième éon de la Dodécade en même temps que le trentième et dernier éon de l'ensemble du Plérôme. Rapporté à la métaphysique pythagoricienne dont il relève, le récit gnostique perd toute apparence d'arbitraire et révèle enfin sa véritable structure, commandée de bout en bout par le nombre. Il est raisonnable de penser que l'arithmologie rivale du traité 34 de Plotin est là pour y couper court.

L'ARRIÈRE-FOND NÉOPYTHAGORICIEN DE LA CHUTE (σφάλμα/νεῦσις) DE L'ÂME DANS LA GNOSE ET SON ÉCHO DANS LES TRAITÉS 33 ET 34 DE PLOTIN

Jean-Marc Narbonne

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Pour parler de la chute ou de la déclinaison de l'Âme (Sophia) dans le cadre des récits cosmogoniques gnostiques, Plotin a recours, en sus du terme νεῦσις, au substantif σφάλμα (ou encore au verbe correspondant σφάλλεσθαι), comme s'il s'agissait d'un synonyme de νεῦσις. L'enquête que nous avons menée montre le bien-fondé de cet usage, puisque le terme σφάλμα est, de fait, utilisé par les hérésiologues pour décrire, dans un langage hérité du néo-pythagorisme et donc rythmé par le nombre, la chute de Sophia, laquelle incarne le douzième éon de la Dodécade en même temps que le trentième et dernier éon de l'ensemble du Plerôme. Rapporté à la métaphysique pythagoricienne dont il relève, le récit gnostique perd toute apparence d'arbitraire et révèle enfin sa véritable structure, commandée de bout en bout par le nombre. Il est raisonnable de penser que l'arithmologie rivale du traité 34 de Plotin est là pour y couper court.

ABSTRACT : When speaking of the fall or decline of the Soul (Sophia) within the context of the Gnostic cosmogonic narratives, Plotinus, in addition to the term νεῦσις, resorts to the substantive σφάλμα (or the corresponding verb σφάλλεσθαι), as if it were a synonym of νεῦσις. The following investigation demonstrates the validity of this usage, as the term σφάλμα is, in fact, used by the heresiologists to describe, in a language inherited from Neopythagoreanism, and therefore structured by number, the fall of Sophia, which embodies both the twelfth aeon of the Dodecade as well as the thirtieth and final aeon of the entire Pleroma. Related back to the Pythagorean metaphysics whence it stems, the Gnostic narrative loses any appearance of arbitrariness and finally reveals its true structure, ordered from start to finish by number. It is reasonable to think that the rival arithmology of Plotinus' Treatise 34 was created in order to undermine this very narrative.

Au début du chapitre 4 de son traité 33, *Contre les gnostiques*, Plotin s'oppose à l'idée, défendue par ses adversaires, selon laquelle l'Âme du Tout aurait produit le monde en *chutant*. Il écrit :

Et s'ils doivent arguer que c'est *en perdant ses ailes*, pour ainsi dire, que l'âme a produit, ce n'est pas l'Âme de l'univers qui a subi cela. Et si eux-mêmes mentionnent que c'est « en chutant » (σφαλεῖσαν), qu'ils révèlent la cause de cette chute (σφάλματος) ! Et quand a-t-elle chuté (ἐσφάλη) ? Si, en effet, c'est de toute éternité, elle demeure, selon

leur propre raisonnement, une âme ayant chuté (ἐσφαλμένη). Et si [la chute] a eu un commencement, pourquoi pas avant cela ? (lignes 1-6).

Après ce passage, le substantif σφάλμα, de même d'ailleurs que le verbe correspondant σφάλλασθαι, disparaissent entièrement du traité 33, et l'on voit Plotin, assez étonnamment, poursuivre son exposé sur le problème de la descente de l'âme en employant désormais un autre terme comme une sorte d'équivalent de σφάλμα, celui de νεῦσις. C'est en effet sans transition qu'il poursuit en expliquant :

Or nous, nous disons que ce n'est pas l'inclinaison (νεῦσιν) qui produit, mais plutôt une non-inclinaison (μὴ νεῦσιν). De plus, si l'Âme s'est inclinée (ἔνευσε), elle a fait montre par là de son oubli des choses de là-bas. Or si elle a oublié, comment œuvre-t-elle ? Car d'où peut-elle produire, sinon à partir des réalités qu'elle a vues là-bas ? Et si c'est en gardant en mémoire ces réalités-là qu'elle produit, c'est qu'elle ne s'est absolument pas inclinée (ἔνευσεν). En effet, même dans le cas où elle les posséderait de manière obscure, elle inclinerait (νεύσει) encore bien davantage vers là-bas, pour ne pas les voir obscurément (lignes 6-11).

Au vu de l'ensemble de cet extrait, l'impression qui se dégage est donc que le terme « νεῦσις » est un substitut, voire un synonyme strict de « σφάλμα », dont il peut prendre le relais sans précaution particulière. Or l'on sait maintenant, grâce à une étude détaillée du terme¹, que νεῦσις est marqué du sceau de la gnose, puisque son correspondant copte se retrouve dans un traité de la bibliothèque de Nag Hammadi, et pas n'importe quel traité, mais bien le *Zostrien* (NH VIII 1), dont on sait par Porphyre qu'il circula dans le cercle de Plotin et dut même, à la demande de ce dernier, être réfuté par son bras droit Amélius². Dans cet écrit, il est question à un moment, de « la [Sa]gesse qui regarda en bas (cōšt epesēt)³ ». Or, comme le note P.-H. Poirier : « Le verbe copte qui est utilisé ici, cōšt, suivi de la locution epesēt, sert régulièrement à rendre le grec νεύειν κάτω. Il ne fait donc pas de doute que nous ayons ici une des sources — sinon la source — de Plotin en II 9 (33), 10, 19⁴ ». De fait, au chapitre 10 du traité 33, Plotin critiquera à nouveau cette prétendue *inclinaison* de l'Âme, ou de Sophia : « Car tout en disant que l'âme et une certaine sagesse ont incliné (νεῦσαι) vers le bas, soit que c'est l'âme qui a commencé, soit que Sagesse fut cause d'une telle inclinaison, soit qu'ils veuillent que les deux soient une même chose, et en stipulant que les autres âmes descendent de concert avec elle, ils assurent aussi que ces âmes sont des membres de Sagesse qui ont revêtu des corps, par exemple des corps d'hommes » (33 [II 9], 10, 19-23).

1. P.-H. POIRIER, « À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi », *Laval théologique et philosophique*, 68, 3 (octobre 2012), p. 619-626.

2. Cf. PORPHYRE, *Vita Plotini*, chap. 16. Sur ce chapitre, on lira avant tout l'étude de M. TARDIEU, « Les Gnostiques dans la vie de Plotin : Analyse du chapitre 16 », dans L. BRISSON *et al.*, dir., *Porphyre. La vie de Plotin. II*, études d'introduction, texte grec, traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie, Paris, Vrin, 1992, p. 503-546.

3. *Zostrien*, NH VIII 1, 27, 12, texte établi, introduit, traduit et commenté par C. BARRY, W.-P. FUNK, P.-H. POIRIER, J.D. TURNER, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 24), 2000, p. 289.

4. P.-H. POIRIER, « À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi », p. 620.

L'idée que le *Zostrien* ait pu servir ici de source à Plotin est renforcée par deux autres passages du même écrit où le thème du *regard vers le bas* ou de *l'inclinaison vers le bas* apparaît déjà, chaque fois lié à la problématique de la production du monde sensible. Le premier passage est le suivant :

Le domaine de l'atmosphère vint à l'existence par la parole. Les engendrés et les êtres périssables, (la parole) les manifesta dans l'incorruptibilité, pour l'avènement de grands juges, pour qu'ils ne goûtent pas aux choses sensibles et ne soient pas emprisonnés dans la création. Mais lorsque les engendrés y montèrent, et virent, à partir de la création, les œuvres de ce monde, ils condamnèrent son archonte à la corruption, parce qu'il était un modèle du monde, [substance] et principe de la matière, sombre rejeton corrompu. [Ensuite], après avoir regardé (*cōst*) [vers le bas], la Sagesse vit la ténèbre, alors qu'elle l'illuminait, (et) qu'elle se tenait à côté du lieu qui était le sien [...]⁵.

Il est intéressant de voir que, dans ce texte, l'idée de *l'inclinaison* se trouve mise en rapport avec celle de *l'illumination*, quand on sait que Plotin tient précisément à dissocier coûte que coûte ces deux actes, l'illumination de la matière (ou du sensible), ne devant aucunement entraîner pour lui *l'inclinaison* de l'âme vers le bas, comme il l'énonce très catégoriquement en 33 (II 9), 11, 1-6 :

Premièrement donc, si elle n'est pas descendue (*κατήλθεν*), mais que l'Âme a éclairé (*ἐνέλαμψε*) l'obscurité, comment serait-on justifié de dire qu'elle s'est inclinée (*νενευκέναι*) ? Car si quelque chose a coulé à partir d'elle, telle une lumière, il ne convient pas alors de soutenir qu'elle s'est inclinée ; à moins que l'on suppose que l'obscurité était située quelque part en bas, et que l'âme soit localement venue vers elle et que, devenue tout près, l'ait éclairée⁶.

Le second passage du *Zostrien*, qui suit de près l'extrait précédent, attribuerait cette fois l'inclinaison vers le bas à l'archonte (= le Demiurge) plutôt qu'à Sagesse elle-même :

Quant à la Sagesse, un lieu de repos lui fut donné en échange de sa repentance. À cause du fait qu'aucun reflet original, pur, n'avait existé en elle auparavant, et qu'il (= l'archonte) n'en avait pas non plus amené à l'existence, *il imagine et ouvra le reste*, car, en tout temps l'image de la Sagesse était corrompue et fautive. Mais l'archonte, tandis qu'il *produisait des ressemblances et façonnait en s'inspirant de l'image*, à cause du débordement [de la substance, *regarda/s'inclina*] *vers le bas* (*cōst epešēt*)⁷.

Soulignons que le thème de l'imagination, associé ici à l'inclinaison de l'archonte qui œuvre en étant coupé des modèles intelligibles originaux, est aussi un de ceux auxquels Plotin va s'objecter dans son traité 33, soutenant au contraire que « la possibilité d'une production à travers l'imagination, et plus encore le raisonnement, est totalement anéantie » (11, 22-23). Ces deux passages parallèles confirment ainsi le rôle sans doute déterminant que le *Zostrien* a joué, en tant que repoussoir, dans l'élaboration de la pensée de Plotin sur ce point. Mis à part le *Zostrien*, il n'y aurait

5. *Zostrien*, NH VIII 1, 9, 2-18, p. 253.

6. Comparer 53 (I 1), 12, 22-31.

7. *Zostrien*, NH VIII 1, 10, 7-20, p. 255.

que *Le Livre des secrets de Jean*⁸, à évoquer le même enseignement, sur lequel restent au contraire muettes, comme cela a été noté⁹, toutes nos sources hérésiologiques.

Qu'en est-il maintenant du terme « σφάλμα » ? Plusieurs questions surgissent ici : pourquoi intervient-il dans le traité 33, quel peut être son rôle par rapport à la νεῦσις, et pourquoi disparaît-il aussi subitement qu'il est apparu ? Essayons d'apporter quelques éléments de réponse à ces différentes interrogations.

I. Σφάλμα CHEZ PLOTIN

Soulignons en premier lieu que le terme « σφάλμα » n'apparaît que deux fois chez Plotin (traités 33 et 52), et que la seconde occurrence du terme s'avère elle aussi *anti-agnostique*, dans la mesure où elle confirme le rejet, déjà signifié en 33 (II 9), 8, 11, de l'hypothèse d'une Âme du monde sujette à une *chute*. Ce qui est susceptible d'une chute, explique Plotin en 52, c'est non pas l'Âme du monde, laquelle au contraire « entreprend de produire l'œuvre qui lui est propre — en effet, c'est l'âme qui produit toutes choses, car elle a rang de principe » (52 [II 3], 8, 1-2), mais notre âme à nous, c'est-à-dire l'âme individuelle : « Mais nous, nous mettons en œuvre les fonctions de l'âme en conformité avec la nature, tant que nous ne *chutons* pas (ἔως μὴ ἐσφάλημεν) dans la multiplicité de l'univers. En y *chutant* (σφαλέντες) cependant, nous recevons comme châtiment et cette chute (σφάλμα) elle-même, et une destinée inférieure dans le futur » (8, 9-12).

Qu'en est-il maintenant du verbe σφάλεσθαι ? Un survol de ses différentes occurrences, somme toute assez peu élevées (9 mentions seulement à l'extérieur du traité 33), laisse apparaître que l'usage technique du terme observé dans le traité 33 est unique dans tout le corpus plotinien. Partout ailleurs, « σφάλεσθαι » qui, outre *chuter*, peut naturellement signifier *être frustré* ou *déçu*, *se tromper*, etc., désigne tout autre chose que la *chute* de l'Âme du monde ou de Sophia évoquée en 33. L'apparition de ce sens précis du terme, associée à la discussion portant sur la νεῦσις, dont on se rappellera qu'elle représente selon Plotin ce qu'il y a de plus irrecevable dans la gnose¹⁰, a donc tout lieu de n'être aucunement hasardeuse.

Or, il se trouve de fait que les hérésiologues, silencieux sur la νεῦσις, font en revanche plusieurs fois référence à σφάλμα pour décrier l'activité de l'Âme-Sophia vis-à-vis du sensible. Je cite d'abord un extrait d'Irénée de Lyon au sujet de l'arithmologie de Marc le Magicien :

Ces gens qui ramènent tout à des nombres s'efforcent donc de décrire d'une manière encore plus « mystique » la genèse de leurs Éons ainsi que l'égarément et le recouvrement de la brebis (= Sophia), en faisant un seul bloc de tout cela. Toutes choses, disent-ils, tirent leur origine de la monade et de la dyade. En comptant à partir de la monade jusqu'à

8. Recension brève, BG 48, 6-10 ; recension longue, II 14, 30-34, traduction, présentation et annotations par Bernard BARC, dans J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, dir., *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 538), 2007, p. 239 et 277.

9. P.-H. POIRIER, « À propos de la νεῦσις dans les textes de Nag Hammadi », p. 621, n. 9.

10. Il s'agit là d'un enseignement, insiste en effet Plotin, qui « a tout dépassé en absurdité » (33 [II 9], 10, 18).

quatre, ils engendrent la Décade : un et deux et trois et quatre, additionnés ensemble, enfantent le nombre de dix Éons. À son tour, la dyade, en progressant à partir d'elle-même jusqu'au nombre insigne (ἐπίσημον) — soit deux et quatre et six —, fait apparaître la Dodécade. Enfin, si nous comptons de la même manière à partir de la dyade jusqu'à dix, nous voyons apparaître la Triacontade, en laquelle il y a l'Ogdogade, la Décade et la Dodécade. La Dodécade donc, par le fait qu'elle a le nombre insigne (ἐπίσημον) pour la terminer, est appelée par eux « passion » [πάθος = Sophia]. Et c'est pourquoi, une *chute* (σφάλματος) étant survenue autour du douzième nombre, la brebis a bondi au dehors et s'est égarée : car, disent-ils, la défection (ἀπόστασιν) s'est faite à partir de la Dodécade. De la même manière encore, ils conjecturent qu'une puissance s'est séparée de la Dodécade et s'est perdue : cette Dodécade est la femme qui a perdu sa drachme et a retrouvé sa drachme¹¹.

Pour bien comprendre ce dernier développement, il est absolument nécessaire d'explicitier les spéculations pythagoriciennes qui le sous-tendent. Le couple opposé de la monade et de la dyade est bien attesté dans la littérature pythagoricienne depuis au moins Platon¹². Le chiffre 4, pour sa part, correspond à la fameuse tétrade (τετράκις) qui, pour les pythagoriciens, est la source de tous les nombres, et d'abord du nombre complet 10 (car $1+2+3+4=10$)¹³. La Dodécade, de son côté, est le résultat de l'addition répétée à elle-même de la Dyade ($2(+2)=4(+2)=6$), puisque $2+4+6=12$. La Dodécade est donc le résultat de la progression naturelle de la Dyade, qui se clôt par le chiffre 6, lequel est le premier nombre parfait, puisque ses diviseurs sont 1, 2 et 3, et que la somme de ses diviseurs ($1+2+3$) est aussi égale à 6¹⁴. De plus, si on laisse la dyade progresser au-delà du chiffre parfait 6 jusqu'à 10, l'on obtient alors la Triacontade, c'est-à-dire la trentaine (car $2+4+6+8+10=30$), soit le nombre total des Éons du Plérôme, c'est-à-dire l'ensemble des êtres parfaits. Si donc l'Éon Sophia, dernier Éon à la fois de la Dodécade et de la Triacontade, doit produire quelque chose, son rejeton franchira forcément la Limite (ὄρος)¹⁵ du Plérôme, et s'avérera naturellement imparfait. La sortie de Sophia (dernier résultat du nombre parfait 6), ou éventuellement de son rejeton, hors du Plérôme, implique donc une *chute* (σφάλμα), qui est également appelée par eux *passion* (πάθος), ce qui est tout à fait naturel, compte tenu de l'ébranlement et de la rupture, du *drame*, pourrait-on dire, qu'elle introduit dans le Plérôme. À partir de là, l'on pouvait symboliser cette *chute* par les paraboles, dans Luc, de la brebis égarée ou encore par celle de la femme qui a perdu puis retrouvé sa drachme¹⁶.

11. *Adversus haereses*, I 16, 1, 1-20 (trad. Rousseau légèrement modifiée) ; à propos de σφάλμα, comparer HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies*. Première traduction française avec une introduction et des notes par A. STOUVILLE, Milano, Archè, 1988, p. 87 (= VI 52, 4, 3 Marcovich) ; ÉPIPHANE, *Panarion*, sect. 34, p. 23,19-24,13 Holl.

12. Cf. par exemple les textes rassemblés dans H. DÖRRIE, M. BALTES, dir., *Der Platonismus in der Antike*, Bd 4, 1996, Baustein 120, p. 155 sq.

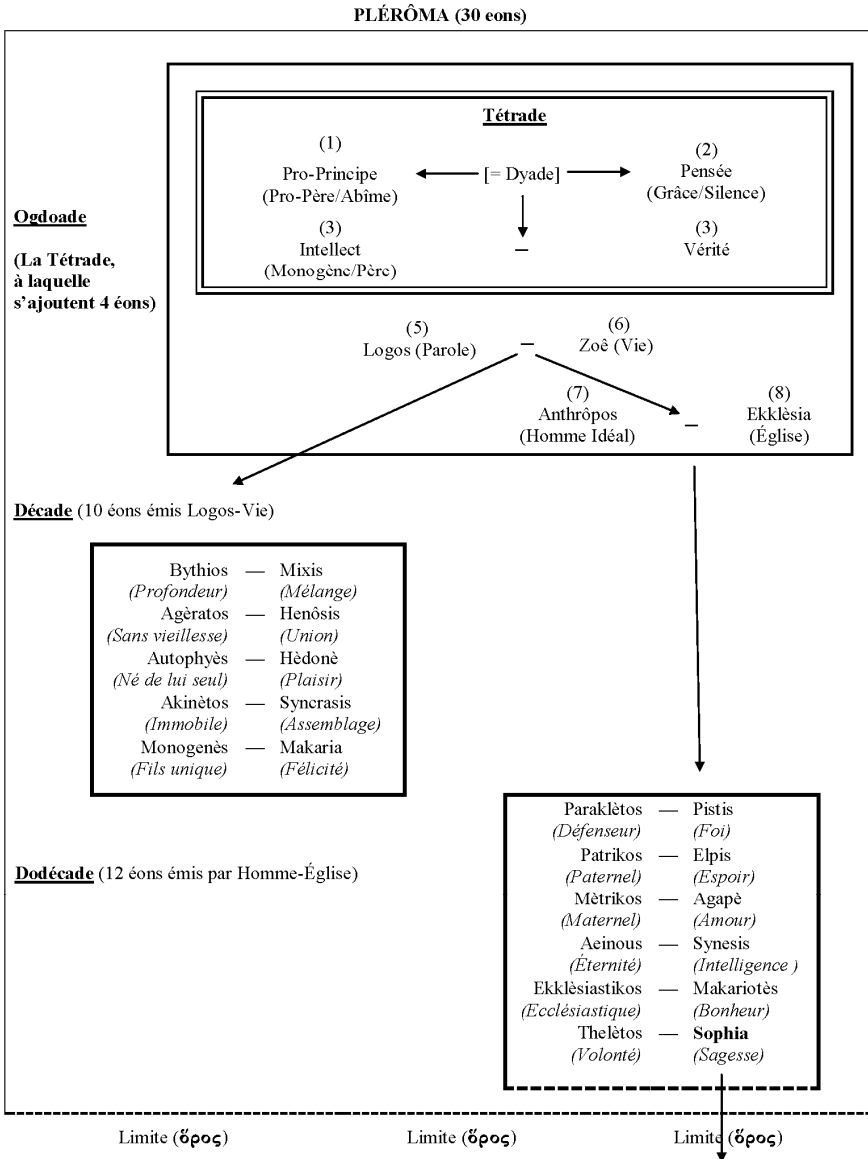
13. PHOTIUS, *Bibliothèque*, codex 249, R. Henry (trad.), t. VII, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 127 : « [i]ls proclamaient que tout est nombre et que le nombre complet est dix ; le nombre dix [la Décade] est un composé des quatre premiers nombres que nous comptons dans leur ordre ; c'est pourquoi ils appelaient Tétractys [la Tétrade] le tout constitué par ce nombre. »

14. Le second nombre parfait, après 6, est le 28, car $1+2+4+7+14=28$.

15. IRÉNÉE, *Adversus haereses*, I 2, 2, 35.

16. Lc 15,1-7 et 8-10.

Schématiquement, le Plérôme peut être représenté comme suit :



L'arithmologie pythagoricienne n'est donc nullement ici adventice, mais intimement constitutive de la structure même du Plérôme, c'est-à-dire, en langage platonicien, du Monde intelligible. Comme l'exprime Irénée, les gnostiques appliquent ces doctrines *mot pour mot* à leur Plérôme :

Qu'ils veuillent tout ramener à des nombres, c'est un emprunt qu'ils ont fait aux Pythagoriciens. Ceux-ci, les premiers, ont posé les nombres comme principes de toutes choses et, comme principe des nombres eux-mêmes, le pair et l'impair, dont ils font dériver respectivement le sensible et l'intelligible : autres sont, ajoutent-ils, les principes du substrat matériel et autres ceux de l'intellection et de la réalité substantielle, et c'est de ces deux sortes de principes que toutes choses ont été faites, à la manière dont une statue est faite d'airain et d'une forme. Cela, les Valentiniens l'ont accommodé aux réalités extérieures au Plérôme. Par ailleurs, les Pythagoriciens disent que le principe de l'intellection réside en ce fait que l'esprit, ayant une certaine intuition de l'unité originelle, cherche jusqu'à ce que, lassé, il s'arrête à l'un et à l'indivisible. *Le principe de toutes choses et la source de toute production, c'est donc l'Un : de lui sont issus la dyade, la tétrade, la pentade et tout le reste. Tout cela, les Valentiniens l'appliquent mot pour mot à leur Plérôme et à leur Abîme*¹⁷.

Si le thème général de la sortie ou de la descente liée à Sophia est évoqué dans l'ensemble du corpus de Nag Hammadi, l'arrière-fond arithmologique de la chute (σφάλμα), tel que rapporté par les différents hérésiologues, y transparait très peu, même si on le trouve ici et là, comme on le repère par exemple dans l'*Exposé du mythe valentinien* (NH XI 2), où l'on peut lire (mais le texte, rappelons-le, est passablement corrompu) : « Or [... (la) Triacon]tade des [éons.....] (Sophia) [enf]ante des.... [.....] se hâte d'entrer dans un(e) autre [.....] sort des [.....] »¹⁸.

Tout se passe donc comme si Plotin, dans sa réfutation de 33, avait voulu mettre côte à côte les deux formulations du drame cosmogonique qu'il avait pu, à un moment ou à un autre, avoir sous les yeux, celle de la tradition valentinienne — avec laquelle nous mettent directement en contact Irénée et les autres hérésiologues —, fondée sur des spéculations pythagoriciennes dans laquelle la chute liée à Sophia, techniquement désignée par le terme « σφάλμα », ressortit à des considérations arithmologiques ; puis celle de la tradition séthienne plus proche de Plotin, où la sortie éventuelle du Plérôme serait cette fois traduite par le terme νεῦσις, deux versions également inadmissibles pour lui, dans la mesure où toutes deux introduisent un élément de drame dans la formation du cosmos et impliquent une forme de *décrochage* ou de *rupture* au sein du déploiement ordonné des êtres. Or s'il y a dissonance et rupture là où règnent les principes, c'est que le mal, d'une certaine façon, y séjourne déjà et s'avoue ainsi la source des maux d'ici-bas, hypothèse que Plotin ne peut accepter sous aucun prétexte. Puis, autre conséquence fâcheuse de la rupture, la valeur même du monde sensible, qui est son *résultat*, ne peut plus être défendue adéquatement, et l'on n'aurait dès lors plus rien à objecter à la dissolution du monde prédite et attendue par les gnostiques. Que l'Âme-Sophia, voire une puissance issue d'elle, chute ou s'incline, et se perd par là, fût-ce momentanément, l'assise intelligible et la connexion naturelle de ce qui a chuté avec les divinités d'en haut. En opposition à cela, la seule solution pour Plotin est de soutenir qu'elle ne *descend point* — du reste, notre âme individuelle elle-même ne descend pas entièrement non plus,

17. *Adversus haereses*, II 14, 6, 101-117.

18. NH XI 2, p. 30, 20-24, J.-P. MAHÉ (notice et trad., d'après un texte établi par W.-P. FUNK), dans *Écrits gnostiques*, p. 1521 ; comparer p. 31, 34-36.

gardant ainsi toujours vivant son lien avec le divin¹⁹ ! —, mais se contente d'illuminer à distance ce qui, sis tout en bas, bénéficie ainsi de son intervention. Si Plotin ne se préoccupe aucunement dans son exposé des éventuelles nuances de sens entre « σφάλμα » et « νεῦσις », c'est qu'à ses yeux, eu égard à cette inacceptable « tragédie des terreurs (τῆς τραγωδίας τῶν φοβερῶν) » (33 (II 9), 13, 7) qu'incarne la cosmogonie gnostique, les deux termes se valent l'un l'autre.

II. POURQUOI, APRÈS LE TRAITÉ 33, LA SPÉCULATION DE 34 SUR LES NOMBRES ?

Dans ces conditions, on peut se demander si l'on s'est suffisamment interrogé sur la place très particulière qu'occupe le traité 34, Περὶ ἀριθμῶν, dans l'ensemble de l'œuvre de Plotin, seul écrit de tout le corpus à prendre expressément les nombres pour objet. Le problème a bien sûr été évoqué ici et là²⁰, mais jamais, à notre connaissance, véritablement exploré en tant que tel. Or, il convient de se demander non pas simplement pourquoi Plotin entreprit un jour de rédiger un traité sur les nombres, mais pourquoi il l'entreprit précisément à ce moment, c'est-à-dire à l'issue de la contre-attaque de 33 — traité dans son genre lui aussi unique. En d'autres termes, qu'est-ce qui, récusé explicitement en 33, pouvait trouver une heureuse contrepartie dans l'arithmologie de 34 ?

À dire vrai, la réflexion sur *sphalma* et *neusis* nous a déjà mis sur la piste de ce lien éventuel entre les deux traités. Plotin, on l'a observé, plaide en 33 pour une cosmogonie sans heurts. Or, qu'est-ce qui, mieux que les nombres, pourrait se porter garant de l'ordre qui, prévalant dans l'intelligible, bénéficierait également au sensible ? L'arithmologie dont il s'agit ne sera évidemment plus celle, accidentée, entrevue par le pythagorisme gnostique, mais celle au contraire réglée sur le nombre *véritable* ou *essentiel*, dont Platon lui-même transmet l'héritage : « Le nombre essentiel, nous dit en effet Plotin, est celui qui d'une part est un aspect des formes et les co-engendre, et qui d'autre part est à titre premier dans l'Être et avec l'Être et antérieurement aux êtres. En lui, les êtres ont leur fondement, leur source, leur racine et leur principe » (34 [VI 6] 9, 35-39). Et c'est bien en fonction de la présence en lui de ce nombre *structurant* qu'est le nombre essentiel, que Plotin pourra soutenir que « rien ne fait sortir (ἐξίστησι) l'être [intelligible] de lui-même, [que] rien ne le détourne (τρέπει) ni ne le dévie (παρακινεῖ) » (18, 36-37), et c'est pourquoi aussi, même au niveau du monde sensible, le nombre des êtres ne sera pas livré au hasard : « [...] si le nombre n'était qu'un aspect aperçu en eux lorsque ce qui dénombre se meut autant de fois

19. Sur cette non-descente partielle de l'âme individuelle et son lien avec la gnose, voir notre « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ », *Laval théologique et philosophique*, 64 (2008), p. 691-708 [traduction anglaise dans *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden, Boston, Brill, 2011, p. 55-78].

20. Cf. R. HARDER, « Eine neue Schrift Plotins », *Hermes*, 71 (1936), p. 309, je souligne : « Es ist keine Frage, daß sie [die Schrift Nr. 34] *gedanklich* aus dem Zusammenhang unserer Gesamtschrift 30-33 hervorgewachsen ist » ; S. SLAVEVA-GRIFFIN, *Plotinus on Number*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 19 : « [...] we should take the treatise more seriously and re-evaluate its place in the *Enneads*, since VI.6 continues the major themes of the *Großschrift* ».

qu'il y a d'êtres nombrables, c'est en vertu du hasard (συντυχίαν) et non pas en vertu d'un dessein (πρόθεσιν) que les êtres seraient aussi nombreux qu'ils sont. Si donc leur quantité n'est pas l'effet du hasard, le nombre, parce qu'il précède, est cause de leur quantité » (10, 9-13). À l'arithmologie de type *analogique*, qui tire des conséquences cosmogoniques de certaines propriétés des nombres — procédé que Plotin attribue d'ailleurs expressément aux Pythagoriciens dans le traité 34²¹ —, il convient donc d'opposer une arithmologie *eidétique*, liant étroitement la métaphysique de l'Idée au Nombre *véritable* (ou *essentiel*) platonicien.

Plus symptomatique encore, on peut constater que le début du traité 34 prolonge le désaveu formel de la cosmogonie gnostique prononcé en 33, comme en témoigne la résurgence, dès le chapitre 1, du schème de l'*inclinaison* combattu précédemment. Plotin y déclare en effet :

De fait, est multiple toute chose qui, incapable de *s'incliner* (νεύειν)²² vers soi-même, s'écoule et s'étend en s'éparpillant ; si elle est totalement privée de l'un dans cet écoulement, elle devient une multiplicité dans laquelle ce qui unit l'une à l'autre ses parties n'existe plus²³ ; et si, dans cet écoulement perpétuel, quelque chose en vient à s'arrêter, une grandeur naît. — Mais qu'y a-t-il de redoutable dans la grandeur ? — *Si on s'en apercevait* (ἡσθάνετο), ce serait redoutable ; car *l'on s'apercevrait* que l'on sort de soi et que l'on s'écarte au loin. En effet, chaque être cherche non pas un autre, mais soi-même, *mais l'avancée vers l'extérieur est vanité ou nécessité* (μάταιος ἢ ἀναγκαίος). De fait, chaque être existe davantage, non lorsqu'il est devenu multiple ou grand, mais lorsqu'il s'appartient. Et s'appartenir revient à *s'être incliné* (νενευκός) vers soi-même. En effet, le désir (ἔφεσις) pour le grand de cette sorte (τὸ οὕτως μέγα) est le fait de qui ignore ce qui est réellement grand (τὸ ὄντως μέγα) et s'efforce non vers où il faut, mais vers l'extérieur. Tandis qu'aller vers soi consistait à aller vers l'intérieur (34 [VI 6], 1, 4-16).

Est-il possible de reconnaître dans ces dernières lignes une condamnation catégorique de la *sortie* hors du Plérôme de Sophia (ou tout au moins d'une entité issue d'elle), car c'est bien elle qui, en tant qu'être *percevant* ou *conscient* (33 [II 9], 4, 11, 13, 17 ; 10, 20), décide²⁴ de quitter sa place et de troubler l'ordre du Plérôme. La référence à l'*inclinaison* ne peut guère laisser de doute ici. Cette manière-là d'être grand correspond en effet au désir d'autonomisation de Sophia, dont le résultat est soit l'émergence de la matière et la formation du cosmos, soit encore la formation du cosmos lui-même, mais à partir d'une obscurité préexistante que l'Âme va éclairer puis informer. Il suffit d'ailleurs de comparer ce texte avec la description des erre-

21. Cf. 34 (VI 6), 5, 10-12 : « Ou les nombres sont-ils tels que le disaient les Pythagoriciens, qui étaient d'avis de dénommer les nombres *analogiquement* (ἐκ τοῦ ἀνάλογον) ; par exemple, ils dénommaient la tétrade justice, et un autre nombre autrement ».

22. Le verbe des manuscrits est en fait ici « μένειν », changé par W. Theiler en « νεύειν », modification adoptée ensuite par Henry/Schwyzler.

23. Cette multiplicité devient alors une pure infinité (ἀπειρία).

24. Comme on l'a souligné, « l'élément de volonté est fondamental dans la description de l'erreur de Sophia : ἐνθύμησις, Irénée, *AH*, I 2, 4 ; ἔννοια, *ExtTh*, 32, 2 ; 33, 3 ; ἡθέλησε, Hippolyte, *El.*, VI 30, 7 ; βουλήθεις, *ExtTh*, 31, 3 ; *ExpVal*, 31, 33-34 » (*Le traité tripartite*, *NHI* 5, texte établi, introduit et commenté par E. THOMASSEN, traduit par L. Painchaud et E. Thomassen, Québec, PUL ; Louvain, Paris, Peeters [coll. « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », section « Textes », 19], 1989, p. 329-330).

ments de Sophia fournie par Irénée pour confirmer le caractère gnostique de l'analyse entreprise par Plotin :

Mais le dernier et le plus jeune Éon de la Dodécade émise par l'Homme et l'Église, c'est-à-dire Sagesse, bondit violemment et subit une passion en dehors de l'étreinte de son conjoint Thelétos. Cette passion avait pris naissance aux alentours de l'intellect et de la Vérité, mais elle se concentra en cet Éon, qui en fut altéré (*παρατραπέντα*) : sous couvert d'amour, c'était de l'audace (*τόλμη*), parce qu'il n'était pas, comme l'Intellect, uni au Père parfait. Cette passion consista en une recherche du Père, car il voulut (*ἤθελε*), comme ils le disent, comprendre la Grandeur du Père (*μέγεθος αὐτοῦ*) ; mais comme il ne le pouvait, du fait même qu'il s'attaquait à l'impossible, il se trouva dans un état de lutte d'une extrême violence, à cause de la Grandeur (*μέγεθος*) de l'Abîme, de l'inaccessibilité du Père et de son amour pour lui. Comme il s'étendait toujours plus vers l'avant (*ἐκτεινόμενον ἀεὶ ἐπὶ τὸ πρόσθεν*), il allait finalement être englouti par la douceur du Père et se dissoudre dans l'universelle Substance, s'il n'avait rencontré la Puissance qui consolide les Éons et les garde en dehors de la Grandeur inexprimable (*τοῦ ἀπρέτου Μεγέθους*). À cette Puissance ils donnent le nom de Limite. Par elle, donc, l'Éon en question fut retenu et consolidé ; ayant fait à grand-peine retour sur lui-même et persuadé désormais que le Père est incompréhensible, il déposa, sous le coup de l'admiration, son « Enthymésis » antérieure avec la passion survenue en celle-ci²⁵.

La suite du récit d'Irénée nous renseigne d'ailleurs sur le destin de cette Enthymésis, qui fut bannie du Plérôme : « C'est par cette Limite, disent-ils, que Sagesse fut purifiée, consolidée et réintégrée dans sa syzygie. Car, lorsqu'eut été séparé d'elle son Enthymésis avec la passion survenue en celle-ci, elle-même demeura à l'intérieur du Plérôme ; mais son Enthymésis, avec la passion qui lui était inhérente, fut séparée, crucifiée et expulsée du Plérôme par Limite²⁶ ».

À notre connaissance, cet extrait d'Irénée est le seul texte antique à mettre en rapport deux types de grandeurs, l'une intérieure et comme intensive, l'autre extérieure et comme extensive, opposition entre la bonne et la mauvaise grandeur repérable également dans le traité 34. Il fait aussi état d'une *dévi*ation ou d'une *altération* au sein de Sophia (*παρατραπέντα*), qui est exactement le genre d'accident que Plotin, on vient de le voir, ne peut admettre au sein de l'intelligible : « rien ne le distend, rien ne le détourne (*τρέπειν*) ni ne le dévie » (34 [VI 6], 18, 36-37). Et c'est sur cette base, on le sait, que Plotin va placer les gnostiques devant un dilemme décisif. Ou bien la *décision* ou le *désir* de Sophia est quelque chose de conforme à la nature, et alors il n'y aurait jamais lieu de critiquer le monde, fruit de cette décision conforme à l'ordre des choses ; ou bien cette décision n'était pas conforme à la nature, et par conséquent les maux dont on incrimine le monde proviennent en fait d'une *dévi*ation qui serait intervenue au niveau des réalités intelligibles par l'intermédiaire de Sophia, c'est-à-dire au sein du Plérôme, hypothèse bien sûr irrecevable.

C'est donc ce danger que Plotin, juste avant le traité 34, signalait au chapitre 12 du traité 33 :

25. *Adversus haereses*, I 2, 2 (trad. Rousseau).

26. *Ibid.*, I 2, 4.

Car leur « illumination en direction de l'obscurité », une fois examinée à fond, fera reconnaître les véritables causes du monde. En effet, pourquoi fallait-il illuminer, s'il ne le fallait pas absolument ? Car la nécessité était ou bien *conforme avec la nature*, ou bien *contraire à la nature*. Mais si elle était en conformité avec la nature, il en est toujours ainsi. Et si elle était contraire à la nature, le *contre-nature* existera aussi au sein des entités de là-bas, et les maux seront situés avant ce monde-ci, et ce ne sera pas le monde qui est cause des maux, mais les réalités de là-bas pour celui-ci, et les maux ne viendraient pas à l'âme d'ici, mais de l'âme vers ici. *Et le raisonnement se poursuivra en reportant la responsabilité du monde comme [cause du mal] sur les entités premières* (33 [II 9], 12, 30-39).

Aux yeux de Plotin, l'Âme-Sophia gnostique serait par conséquent fautive dans tous les cas de figure, soit qu'elle se contente d'illuminer l'obscurité préexistante, soit qu'elle produise elle-même cette obscurité pour ensuite l'éclairer :

Car ils disent que l'âme qui s'est inclinée a vu et a éclairé une obscurité déjà existante. D'où, par conséquent, cette obscurité est-elle venue ? *S'ils doivent répondre que l'âme la produit en s'inclinant*, il est évident qu'il n'existait pas là où elle put s'incliner, et que cette obscurité n'est pas non plus la cause de cette inclinaison, mais que c'est la nature même de l'âme qui l'est. Or cela est la même chose que de s'en remettre à des nécessités introduites antérieurement ; de sorte que la cause s'en trouve reportée sur les entités premières (33 [II 9], 12, 39-44).

À l'opposé de cela, Plotin insiste dans le traité 34 sur le fait que pour un être *conscient* — et c'est justement le cas de *Sophia* —, la sortie vers l'extérieur ne peut être que *vanité* d'un côté, ou *nécessité* de l'autre : « l'avancée vers l'extérieur est *vanité* ou *nécessité* (μάταιος ἢ ἀναγκαία) » (34 [VI 6], 1, 11-12). Si cette sortie était *nécessaire*, elle ne peut être jugée mauvaise sans faire refluer la cause du mal sur les principes, comme Plotin venait tout juste de le professer en 33. Mais l'hypothèse d'une action *arbitraire* émanant d'en haut fut énergiquement déboutée dans le traité 33, étant entendu que les réalités intelligibles œuvrent selon le nécessaire (par exemple 3, 11-12 : « il est nécessaire que toutes les choses soient à la suite les unes des autres et toujours, et qu'engendrées, les autres choses²⁷ le soient, parce qu'elles tiennent leur être des autres » ; ou 9, 23 : « [les dieux] conduisent toutes choses en ordre du début à la fin »). Avec l'alternative, reformulée au début du traité 34, entre une *nécessité mauvaise* ou une *initiative vaine*²⁸, l'on serait donc bien toujours dans le prolongement de la problématique du traité 33²⁹.

Comme nous avons tenté de le montrer ailleurs³⁰, la solution plotinienne au problème de l'origine de la matière et du mal s'avère fort différente de celle des gnostiques qui se trouve critiquée en 33. Le mal-matière est pour Plotin le résultat d'une

27. Il s'agit des choses autres que le Bien, l'Intellect et l'Âme tout juste nommés.

28. L'important, notait en effet Plotin, est que les gnostiques « cessent cet outrage de ce qui est digne d'estime, qu'ils pratiquent frivolement (εὐχερῶς), plutôt que de manifester l'immense respect qui conviendrait. Il ne serait pas davantage correct de blâmer le gouvernement du monde, en premier lieu, parce qu'il manifeste la grandeur de la nature intelligible » (33 [II 9], 8, 6-9).

29. Cf. 33 (II 9), 5, 33, à propos de la vanité du modèle intelligible gnostique.

30. Cf. Jean-Marc NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue ? », *Quaestio*, 7 (2007) (*La materia*, Brepols, Pagina ; Turnhout, Bari), p. 123-164 [traduction anglaise, dans *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, p. 11-54].

échappée de l'infinité qui, coulant depuis l'intelligible, fuit vers le bas. Cette échappée de l'illimité (*ἀπειρία*) constitue un processus tout à la fois *naturel* et *nécessaire*, un phénomène absolument neutre. Le rôle des réalités divines, et plus spécifiquement de l'Âme, consiste en fait à limiter et à contenir les effets négatifs de cet éparpillement collatéral de l'infinité. Le rôle des divinités est donc exclusivement *positif*. Or tel est très exactement, en opposition à la thèse gnostique exposée en 33, l'enseignement propre du traité 34, qui souligne que « cet infini fuit quant à lui la forme du fini, mais qu'il est attrapé en ayant été enveloppé de l'extérieur » (3, 15-16). Il s'agit là d'une doctrine très remarquable, qui reprend librement l'encerclement du devenir du monde par l'Âme du monde qu'évoquait Platon dans le *Timée* (34 b 3). Le premier avantage de cette doctrine est que, *enveloppé extérieurement*, l'infini demeure l'infini qu'il est en lui-même, sa nature intrinsèque demeurant la même qu'à l'origine, et qu'il peut dès lors continuer à jouer, à l'*intérieur* du monde, le rôle d'un opposant réel à la limite et à la forme, opposition qui s'affiche au chapitre 14 du traité 51 (I 8), et qui était annoncée plus tôt dans le même traité par la formule selon laquelle « les principes sont doubles, l'un des maux, l'autre des biens » (*ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν*) (6, 33-34). Le *mal-infini-matière* est ainsi une enclave dans l'être, un ennemi situé à l'intérieur même de la totalité de l'être, un contre-principe rebelle oui, mais en même temps soumis à l'être : *soumis*, parce qu'il demeure inclus dans les limites de l'être qui reste une totalité bonne ; *rebelle* néanmoins, parce qu'il persiste à œuvrer activement contre l'être et parce que sa nature d'infini, opposée à celle de la forme et de la limite, reste inchangée et indomptée, telle celle du prisonnier qui, couvert de chaînes et donc *enveloppé de l'extérieur* lui aussi³¹, représente un danger permanent.

Dans de telles circonstances, l'on comprend que la critique orchestrée en 33 contre la *chute* et l'*inclinaison* de l'âme puisse trouver son complément naturel dans la contre-arithmologie platonicienne du traité 34, laquelle s'oppose en bloc à l'arithmologie analogique de type pythagorico-agnostique. Les deux cosmogonies, certes, font usage des nombres, mais le nombre est dans un cas prétexte au défaut et à l'accidentalité, tandis qu'il est, dans l'autre, le fondement et le garant de la régularité. Opposant ainsi une arithmologie à une autre, Plotin montrait par le fait même que les doctrines pythagoriciennes étaient susceptibles d'une autre exégèse que celle que pratiquaient les gnostiques, et surtout plus fidèle, selon lui, au véritable enseignement platonicien.

31. 51 (I 8), 15, 23 *sq.* : « Le mal cependant, grâce à la puissance et à la nature du Bien, n'est pas seulement mauvais ; si de fait il est nécessaire qu'il soit apparu, il a été enveloppé dans de beaux liens, comme le sont les prisonniers couverts de chaînes en or [...] ».