

Francesca SIMEONI  
Università di Padova

AU-DELÀ DU CHANGEMENT : L'IMMUABILITÉ DIVINE.  
LE CONCEPT DE CHANGEMENT ET LE DIEU IMMUABLE  
DANS LA PENSÉE DE PHILON D'ALEXANDRIE.

Philon était un Juif d'Alexandrie qui vécut entre le 1<sup>er</sup> siècle avant J. C. et le 1<sup>er</sup> après J. C. Il était un exégète de la Bible de la Septante. Son travail peut être considéré comme une herméneutique biblique philosophiquement orientée, comme le souligne D. Runia<sup>1</sup>. Son intérêt théorétique est reconnu par C. Lévy, du fait que « le questionnement sur Philon est aussi un questionnement sur la philosophie et, plus précisément, sur l'aptitude de celle-ci à se transformer en intégrant d'autres formes de l'aspiration à l'universalité »<sup>2</sup> : c'est le cas de l'univers conceptuel et existentiel biblique, avec lequel l'Alexandrin dialogue constamment.

Cette analyse des textes philoniens se propose d'aborder le sujet du changement en le plaçant dans une perspective de polarité avec son contraire : l'immutabilité, l'absence de devenir et de mutation. L'hypothèse théorétique de cet examen textuel est que la polarité entre le changement et la stabilité peut efficacement décrire la différence spécifique et ontologique entre l'identité divine et la condition humaine dans la pensée de Philon et que cette polarité, en outre, reflète le processus d'intégration de modèles philosophiques grecs dans l'univers conceptuel biblique qui prend place dans le travail herméneutique philonien. On commencera par aborder le changement qui caractérise le monde physique, pour passer ensuite à la condition de l'homme et terminer avec l'identité de Dieu.

LE MONDE

Le monde physique dans la pensée de Philon est défini par un réseau de termes, parmi lesquels les plus importants sont κόσμος, φύσις et γένεσις<sup>3</sup>. On considérera d'abord le terme γένεσις, parce qu'il résume les acceptions théorétiques concernant le monde en tant qu'œuvre engendrée par un ouvrier, ou, plus précisément, fruit d'une origine. C'est en fait la γένεσις du monde et le livre biblique de la Γένεσις qui sont au centre de ce développement nodal du *De Opificio mundi* :

[...] ἀλλ' ὁ γε μέγας Μωυση̄ς ἀλλοτριώτατον τοῦ ὀρατοῦ νομίσας εἶναι τὸ ἀγένητον—πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτᾶ ὄν—τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα, τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν. ἐπεὶ οὖν ὀρατός τε καὶ αἰσθητός ὄδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἴη καὶ γενητός· ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας. (*Opif.* 12)

Mais le grand Moïse jugea que l'inengendré était d'une toute autre nature que le visible, car tout ce qui est sensible est livré à la génération et aux changements, en ne restant jamais identique ; aussi attribua-t-il à l'invisible et à l'intelligible, comme propriété sœur et parente, l'éternité, et au sensible, il donna le nom qui lui convenait particulièrement de « genèse ». Donc puisque ce

<sup>1</sup> D. T. Runia, « Was Philo a Middle-platonist? A difficult question revisited », *The Studia Philonica Annual*, 5, 1993, p. 112-140.

<sup>2</sup> C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII – Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995), Tournhout, Brepols, 1998, p. 8.

<sup>3</sup> Je renvoie à l'analyse lexicale et sémantique de C. A. Anderson, *Philo of Alexandria's view of the Physical World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

monde-ci est visible et sensible, il y a quelque nécessité qu'il soit aussi engendré. Ce n'est donc pas hors de propos qu'il en a décrit aussi la genèse, tout en parlant si magnifiquement de Dieu.<sup>4</sup>

Philon introduit la description conceptuelle de la genèse du monde qui, selon lui, est celle de Moïse. Il présente d'abord la *γένεσις* comme l'action d'une cause active sur un objet passif (*Opif.* 8), en reprenant des outils conceptuels stoïciens<sup>5</sup> dans une perspective transcendante. Cette action de Dieu sur l'objet passif est précisément une mise en « mouvement, en forme et en vie » (*κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν*) laquelle produit un changement : la passivité désordonnée « devint une œuvre accomplie » (*μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον*), le *κόσμος*. Le cosmos est donc le monde qui laisse apparaître sa structure ordonnée et, en montrant cela, il dévoile son origine divine. Cette structure divine du monde est d'abord le fruit d'un changement, d'un passage du désordre au mouvement, à la forme, à la vie animée.

Le monde, par ailleurs, n'est pas seulement *κόσμος* : il est aussi *γενητός*. En tant qu'engendré, le monde montre sa différence radicale par rapport à celui qui l'a engendré. Dieu est défini par Philon comme *ἀγένητος* : c'est la genèse qui fait du monde *le monde* et de Dieu *son origine inengendrée*. Dans le *De Opificio mundi* 12, on peut saisir comment Philon lie le statut de *γενητός* au concept de changement (*μεταβολή*) : Moïse soutient que « l'inengendré est d'une toute autre nature que le visible, car tout ce qui est visible est livré à la génération et aux altérations, et il n'existe jamais identiquement » (*ἄλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ εἶναι τὸ ἀγένητον—πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτὰ ὄν*). Ici les outils conceptuels ne sont pas stoïciens mais plutôt platoniciens : c'est du *Timée* que Philon tire ces distinctions<sup>6</sup>. Le monde visible est différencié par rapport à Dieu, l'Inengendré, et, en tant que sensible, il est défini par « le devenir, le changement » (*ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς*) et l'instabilité ontologique : « il n'est jamais le même » (*οὐδέποτε κατὰ ταῦτὰ ὄν*). En tant que défini par la *γένεσις*, le monde est donc caractérisé par le changement et cela constitue sa différence par rapport à Dieu.

Mais quelle est la valeur que Philon assigne au changement au niveau cosmologique ? Un développement exégétique du repos sabbatique divin<sup>7</sup> (*Ex.* 20,10) nous renvoie à la fatigue de ce qui change :

[...] ἀνάπαυλαν δὲ οὐ τὴν ἀπραξίαν καλῶν, ἐπειδὴ φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὄλων αἴτιον παῦλαν οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνέργειαν· ἥλιον μὲν γὰρ καὶ σελήνην καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε καὶ κόσμον, ἅτε καὶ οὐκ ὄντα αὐτεξούσια καὶ κινούμενα καὶ φερόμενα συνεχῶς, θέμις εἰπεῖν κακοπαθεῖν· καὶ τοῦ καμάτου μαρτύριον ἐναργέστατον αἱ ἐτήσιοι ὄραι· τὰ τε γὰρ συνεκτικώτατα τῶν ἐν οὐρανῷ τὰς κινήσεις ἐναλλάττει, [...] καὶ πάσας τροπὰς τρεπόμενος ἐκ τῶν ἰδίων παθημάτων ἐλέγχεται κάμων, ἐπεὶ τὸ συνεκτικώτατον μεταβολῆς αἴτιον κάματος· εὐθεὶς δ' ἐστὶ περὶ τῶν χερσαίων ἢ καθ' ὕδατος μακρηγορεῖν τὰς καθόλου καὶ κατὰ μέρη τροπὰς αὐτῶν ἐπὶ μήκιστον διεξιόντα· ταῦτα γὰρ πολὺ πλείω τῶν μεταρσίων κατὰ τὸ εἶκος ἀσθένειαν ἐνδέχεται, ἅτε πλεῖστον μετέχοντα τῆς ὑστάτης καὶ γεώδους οὐσίας. ἐπειδὴ τοίνυν τὰ

<sup>4</sup> Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Editions du Cerf, 1961, p. 149. Sauf mention contraire, toutes les traductions sont personnelles (ou tirées de ...)

<sup>5</sup> Cf. SVF III 443. Cf. G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence: Stoic and platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 135-165 ; Philo of Alexandria, *On the creation of the cosmos according to Moses*, introduction, translation and commentary by D. T. Runia, Leiden, Brill [Philo of Alexandria commentary series], 2001, p. 115.

<sup>6</sup> Cf. Plat. *Tim.* 27b-28c. Voir l'analyse de D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Brill [Philosophia Antiqua], 1986.

<sup>7</sup> Sur le repos divin voir F. Calabi, « Le repos de Dieu chez Philon d'Alexandrie », S. Inowlocki, B. Decherneux (dir.), *Philon d'Alexandrie : un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles (Bruxelles, 26-28 juin 2007), Turnhout, Brepols, 2011, p. 185-204.

μὲν τρεπόμενα καμάτῳ πέφυκε μεταβάλλειν, ἄτρεπτος δὲ καὶ ἀμετάβλητος ὁ θεός, ἀκμῆς ἂν εἴη φύσει· τὸ δ' ἀσθενείας ἀμέτοχον, κἂν πάντα ποιῆ, δι' αἰῶνος ἀναπαυόμενον οὐποτε λήξει· ὥστε οἰκειότατον μόνῳ θεῷ τὸ ἀναπαύεσθαι. (*Cher.* 87-90)

[Moïse appelle] repos non pas l'inaction, puisque par nature, la cause de toute chose est efficiente, et ne cesse jamais de créer ce qui est le plus beau, mais l'activité qui ignore la peine, exempte de souffrance, riche d'une multiple habileté. Car il est permis de dire que le soleil, la lune, l'ensemble du ciel, l'univers, parce qu'ils ne sont pas maîtres d'eux-mêmes et qu'ils sont mus et transférés continuellement, souffrent. Et de leur fatigue, la preuve la plus manifeste, ce sont les saisons de l'année. Les plus importants des corps célestes varient leurs mouvements [...] ; ces accidents qui lui sont particuliers sont l'aveu d'une fatigue, puisque, des causes du changement, celle qui est la plus importante, c'est la fatigue provoquée par des affections particulières. D'autre part il est absurde concernant les êtres qui vivent sur terre ou dans l'eau, d'exposer longuement leurs changements successifs, en général et dans le détail. Car ceux-là sont naturellement exposés à la faiblesse, beaucoup plus que les corps célestes, parce qu'ils participent dans la plus large mesure à la réalité du dernier rang, celle de la terre. Donc puisque ce qui se transforme varie essentiellement à cause de la fatigue, et que Dieu ne connaît ni changement ni variation, il doit être, par nature, étranger à la fatigue. Et celui à qui toute faiblesse est étrangère, même s'il fait toute chose, ne cessera jamais, de toute éternité, d'être en repos, si bien que le repos n'est tout à fait propre qu'à Dieu seul.<sup>8</sup>

Le soleil, la lune et les astres souffrent parce qu'ils sont sans cesse en mouvement : leur fatigue se manifeste par le changement des saisons. Les êtres terrestres et marins sont encore plus soumis à la faiblesse dans leurs mouvements spécifiques, parce qu'ils sont plus proches de l'élément terrestre. Le lien entre souffrance (κακοπαθεῖν), faiblesse (ἀσθένεια), fatigue (κάματος) et changement (μεταβολή) est explicite. Philon semble subvertir ce lien en indiquant la fatigue comme cause du changement (ἐπεὶ τὸ συνεκτικώτατον μεταβολῆς αἴτιον κάματος) et non le contraire. La fatigue, comme l'a dit J. L. Chrétien, devient une sorte de « principe d'intelligibilité du devenir »<sup>9</sup>.

L'autre qui se cache derrière cette vision d'un changement fatiguant c'est encore une fois Dieu, toujours actif, mais aussi immuable. Tout en agissant, il ne change pas, donc ne se fatigue pas : son action est une activité qui coïncide avec le repos. L'activité des astres et des animaux n'est pas divine parce qu'elle est fatigante et elle éreinte précisément parce qu'elle est soumise au changement. Changer est donc une question de souffrance et de fatigue.

Un troisième terme s'ajoute aux notions de genèse et de fatigue et c'est celle de finitude. Γένεσις est en même temps signe de φθωρά, de « corruptibilité ». Mais Philon semble changer d'avis ici : le monde est non seulement engendré, comme le démontre le *De Opificio mundi*, mais aussi incorruptible, comme cela devait être démontré, on le suppose, dans la deuxième partie du *De aeternitate mundi*, qui malheureusement ne nous est pas parvenue. Dans le *De aeternitate mundi* 10-11, nous retrouvons une surprenante louange d'Aristote pour avoir pieusement défini ce monde comme un dieu visible :

Ἀριστοτέλης δὲ μήποτ' εὐσεβῶς καὶ ὀσίως ἐνιστάμενος ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι, δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τάναντία διεξιόντων, οἱ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾤθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον· (*Aet.* 10-11)

C'est bien dans un esprit de piété et de religion qu'Aristote s'est opposé à cette opinion en disant que le monde était inengendré et incorruptible, et a condamné le terrible athéisme de ceux

<sup>8</sup> Philon d'Alexandrie, *De cherubim*, introduction, traduction et notes par J. Gorez, Paris, Editions du Cerf, 1963, p. 63.

<sup>9</sup> J. L. Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Les éditions de minuit, 1996, p. 79.

qui expliquaient le contraire, ces gens qui ont cru qu'il n'y avait aucune différence entre des objets façonnés par la main de l'homme et un si grand dieu visible, qui comprend le soleil, la lune, vraiment tout le panthéon des planètes et des fixes.<sup>10</sup>

Aristote en effet représente pour Philon un bon appui pour valider une lecture littérale du *Timée* et soutenir la thèse d'un monde engendré par un artisan divin, donc caractérisé par un début mais non orienté vers une fin<sup>11</sup>.

Le changement au niveau du monde physique est donc associé à l'idée d'une origine et d'un *autre*, divin et immuable, qui engendre. Lié à la faiblesse et à la fatigue, il implique le mouvement mais n'aboutit pas à une fin définitive. Le changement souligne la différence radicale du monde par rapport à Dieu. Toutefois, le monde est concomitamment une œuvre divine : ordonnée, destinée à la finitude mais non à une fin.

## L'HOMME

Le changement revêt dans la vie humaine des nuances que l'on définirait, avec une expression contemporaine, comme existentielles. L'homme est pour Philon et pour la Bible le sommet de l'œuvre divine. Il est l'objet d'une double création : Dieu engendre d'abord l'homme archétypal, qui coïncide avec le *voûς* et porte en soi l'image du créateur (*Opif.* 69-76). Après, dans un deuxième temps, il façonne l'homme terrestre, composé d'âme et de corps, homme ou femme, mortel par nature (*Opif.* 134-135).

Le dynamisme du changement s'inscrit à tel point dans cet être engendré qu'est l'homme, que Philon doit compléter la définition traditionnelle d'« animal raisonnable mortel » (ζῷον λογικὸν θνητόν) :

[...] ὄρος οὖν τοῦ μὲν συγκρίματος ἡμῶν ζῷον λογικὸν θνητόν ἐστὶ, τοῦ δὲ κατὰ Μωυσῆν ἀνθρώπου διάθεσις ψυχῆς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐλπίζουσης. (*Deter.* 139-140)

La définition du composé que nous sommes est donc bien : un animal raisonnable mortel, mais ce qui fait l'homme, selon Moïse, c'est la disposition d'une âme espérant dans le Dieu qui est véritablement.<sup>12</sup>

La classification déterminée par une espèce et un genre n'est pas convenable à l'homme, parce que toute définition au sens classique serait trop rigide pour l'identité humaine, définie plutôt par l'exode, la frontière, la condition moyenne entre Dieu et monde, monde sensible et monde intelligible, âme et corps, bien et mal, sensation et intellect<sup>13</sup>. Philon attribue à Moïse une définition de l'homme comme étant la « disposition d'une âme qui espère dans le Dieu

<sup>10</sup> Philon d'Alexandrie, *De aeternitate mundi*, introduction et notes par R. Arnaldez ; traduction par J. Pouilloux, Paris, Editions du Cerf, 1969, p. 81.

<sup>11</sup> Sur l'aristotélisme et la cosmologie de Philon voir C. Lévy, « L'aristotélisme, parent pauvre de la pensée philonienne ? », T. Bénatouïl, E. Maffi, F. Trabattoni (dir.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms Verlag, 2011, p. 17-33 ; F. Trabattoni, « Philo, *De opificio mundi*, 7-12 », M. Bonazzi, J. Opsomer (dir.), *The Origins of the Platonic System. Platonism of the Early Empire and their Philosophical Context*, Louvain, Peeters [Collection d'études classiques], 2009, p. 113-122 ; M. Niehoff, « Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics », D. Brakke, A. C. Jacobsen, J. Ulrich (dir.), *Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006, p. 35-55.

<sup>12</sup> Philon d'Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari solet*, introduction, traduction et notes par I. Feuer, Paris, Editions du Cerf, 1965, p. 105.

<sup>13</sup> Cf. A. M. Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico tra etica e ontologia*, Bologna, Pàtron, 1990, p. 9-18 ; J. P. Martin, *Filón de Alexandria y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, Depalma, 1986, p. 17-56, p. 17 ; M. Harl, « Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie », *Recherches de science religieuse*, 50, 1962, p. 321-88.

qui véritablement *est* » (διάθεσις ψυχῆς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐλπίζουσης). L'espérance, l'une des passions au sens stoïcien, liée au temps futur, devient une vertu pour Philon<sup>14</sup> et, plus précisément, l'aptitude de l'âme qui définit l'homme. Elle montre la tension et la dépendance de l'homme par rapport à l'*autre* divin, qui est en même temps sa source ontologique : « le Dieu qui véritablement *est* » (ὁ ὄντως ὄν θεός).

Espérance comme tension et dépendance : cela ouvre déjà la perspective du changement qui appartient à l'homme. Son changement est signe d'un manque, d'un écart par rapport à Dieu. Si Dieu est le μόνος ἐστὼς ὄν, « le seul qui est stable » (*De Somniis* I 246), l'homme, par contre, est instable. Le fait de changer, dans la sphère de l'existence humaine devient surtout une question d'instabilité.

[...] ἔστι δ' ὅτε καὶ πυνθάνεται τινῶν, ὡσπερ τοῦ Ἀδάμ· ποῦ εἶ [*Gen.* 3,9], πρὸς ὃ ἀποκρίναιτ' ἄν τις οἰκείως „οὐδαμοῦ“, τῷ τάνθρώπεια πάντα ἐν ὁμοίῳ μὴ μένειν, ἀλλὰ κινεῖσθαι καὶ ψυχῆ καὶ σώματι καὶ τοῖς ἐκτός. ἀνίδρυτοι μὲν γὰρ οἱ λογισμοί, φαντασίας ἀπὸ τῶν αὐτῶν πραγμάτων οὐχὶ τὰς αὐτὰς ἀλλ' ἐναντίας ἔχοντες, ἀνίδρυτον δὲ καὶ τὸ σῶμα, ὡς μηνύουσιν αἱ ἐκ βρέφους ἄχρι γήρωος τῶν ἡλικιῶν ἀπασῶν τροπαί, ἀνίδρυτα δὲ καὶ τὰ ἐκτός ἐπηρωρημένα φορᾶ τύχης ἀεὶ σαλευούσης. (*Somn.* I 192-193)

[...] Il y a des cas où il [Dieu] s'informe sur tel ou tel, comme pour Adam : « Où es-tu ? », question à laquelle il faudrait répondre, pour bien faire : « Nulle part » ; car il n'y a aucune constance dans les choses humaines, mais tout change aussi bien pour l'âme que pour le corps et les objets extérieurs. Car il n'y a aucune stabilité dans nos raisonnements qui, à partir d'objets identiques, reçoivent des impressions non pas semblables mais opposées ; ni pour notre corps, comme en témoignent les changements qui accompagnent les différents âges de la prime enfance à la vieillesse ; ni pour les choses extérieures, ballotées par le flot toujours changeant de la fortune.<sup>15</sup>

Ce texte nous renvoie à une question centrale du récit du livre biblique de la *Genèse* : où es-tu ? (*Gen.* 3,9). C'est Dieu qui demande à Adam où il se trouve, parce qu'il s'était caché avec Ève après avoir désobéi à l'interdiction de manger les fruits de l'arbre du paradis. Philon reprend la question en ajoutant la réponse qu'il considère la plus adéquate à la condition humaine terrestre : « où es-tu Adam ? où es-tu homme ? », « Nulle part » (οὐδαμοῦ). L'homme n'as pas de lieu parce qu'il n'est pas stable dans les mêmes conditions : τάνθρώπεια πάντα ἐν ὁμοίῳ μὴ μένειν, « les choses humaines ne restent pas toujours les mêmes ». Le fait de changer est ici associé précisément à l'idée de manque de stabilité : cette idée est soulignée par l'adjectif ἀνίδρυτος, « manquant de stabilité », répété trois fois pour les trois domaines de la ψυχή, du σῶμα, et des biens extérieurs. Il s'agit d'une tripartition platonicienne qu'on retrouve chez l'*Alcibiade majeur*<sup>16</sup> : l'instabilité se répand dans tous les domaines de l'existence, à partir des raisonnements, jusqu'aux âges de la vie et aux biens matériels. Les textes ci-dessous nous montrent comment Philon développe chacun de ces éléments :

Εἰς Δελφοὺς γεγόνασιν ἄνθρωποι τῶν λεγομένων ἐνδόξων, οἱ τοὺς εὐδαίμονας βίους ἐκεῖσε ἀνατεθείκασι. καθάπερ οὖν ἐξίτηλοι γραφαί, οὐ χρόνου μήκει μόνον [οὐ] διερρύησαν, ἀλλὰ καὶ καιρῶν ὀξεῖαις μεταβολαῖς ἐκπεπνεύκασιν, εἰσὶ δ' οὓς οἶα χειμάρρου φορὰ πλημμύροντος ἐξαίφνης ἐπικλύσασα ἠφάνισεν. (*Poster.* 113)

<sup>14</sup> Cf. C. Lévy, « Philo's Ethics », A. Kamesar (dir.), *The Cambridge companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press [Cambridge companions], 2009, p. 146-171, p. 156.

<sup>15</sup> Philon d'Alexandrie, *De somniis* : 1.-2, introduction, traduction et notes par P. Savinel, Paris, Editions du Cerf, 1962, p. 105.

<sup>16</sup> Cf. F. Frazier, « Les visages de Joseph dans le *De Josepho* », *The Studia Philonica Annual*, 14, 2002, p. 1-30, p. 7, n. 25.

Des hommes, de ceux qu'on dit célèbres, sont allés à Delphes, et là ils ont consacré dans des inscriptions le souvenir de leur vie heureuse. Eh bien, semblables à des peintures défraîchies, non seulement ils se sont dilués à la longue par l'action du temps, mais même ils ont expiré en de cruels revers de fortune ; sans parler de ceux qui sont comme emportés dans le cours impétueux d'un torrent qui, grossi par les eaux, soudainement déborde.<sup>17</sup>

Dans ce passage, Philon décrit les « changements du destin », les καιρῶν μεταβολαί. Philon parle de l'oracle de Delphes, où la recherche de εὐδαιμονία humaine allait à la rencontre de la sagesse divine. La plupart des hommes qui ont laissé là-bas les souvenirs de leurs vies heureuses ont dû subir successivement le bouleversement du destin, qui les a effacés comme des « peintures défraîchies » (ἐξίτηλοι γραφαί).

Philon recourt à l'image de la vague ou des flots qui submergent avec force. Il s'agit d'une sorte de transformation de la puissance du fleuve héraclitéen (tel qu'on le retrouve par exemple au fr. 91 Diels-Kranz)<sup>18</sup>, capable de détruire l'existence des êtres au fil du temps, comparé à la φορά, « aux flots », d'un χειμάρρους, « torrent » ἐπέκλυσσα, « en inondation ». La nuance donnée au changement du destin humain est évidemment négative : l'attention se concentre sur la puissance destructrice du destin. Le devenir n'est pas seulement un fleuve mais plutôt un torrent puissant qui submerge. Un déploiement conceptuel similaire se retrouve dans des passages du *De Josepho* (§ 131-133) où Philon réfléchit sur la fugacité de la vie humaine, soulignant surtout « l'obscurité » qui l'entoure (ἀσάφεια) et qui la rend insaisissable, mais aussi la dynamique de disparition et d'anéantissement qui se manifeste dans la parabole de la vie des individus et des collectivités<sup>19</sup>. L'instabilité concerne donc la parabole factuelle de la vie humaine, mais on la retrouve aussi à l'intérieur de l'homme :

[...] ἤδη γοῦν τινες καὶ τῶν οὐκ εὐαγῶν τῆς διανοίας κατὰ τὰς συνεχεῖς μεταβολὰς στροβουμένης ἔννοιαν χρηστοῦ τινος ἔλαβον, ἀλλ'οὐδὲν ὤνηντο· ἔστι γὰρ μὴ πρὸς τὸ τέλος ἡξάντων φορὰν ἀθρώον τῶν ἐναντίων καταρραγεῖσαν ἐπέκλυσαι καὶ τὸ χρηστὸν ἐκεῖνο διαφθαρεῖναι νόημα. (*Agr.* 126)

[...] En tout cas, certaines personnes qui ne sont pas sans reproche, parce que leur pensée est sans cesse bouleversée par des changements constants, ont saisi une notion du bien, mais n'en ont rien tiré. Parfois en effet, alors qu'ils ne sont pas parvenus au terme, les flots conjoints de forces contraires, en s'abattant violemment, se répandent ».<sup>20</sup>

Philon souligne le fait qu'il y a des hommes qui n'arrivent pas à atteindre le bien, parce que leur intelligence subit des changements qui la perturbent (τῆς διανοίας κατὰ τὰς συνεχεῖς μεταβολὰς στροβουμένης) et qui la détournent de sa représentation du bien (ἔννοιαν χρηστοῦ). L'homme en fait est exposé au risque d'être submergé par le flux continu des contraires (φορὰν ἀθρώον τῶν ἐναντίων) : il s'agit encore une fois d'un flux agressif qui menace et qui détient un pouvoir de déstabilisation. L'objet sur lequel pèse la menace d'instabilité est ici « l'intelligence » (διάνοια). Le changement dans ce cas est dû au flux des contraires. Philon dit que les choses humaines évoluent toujours vers les contraires (*Jos.* 144 : πρὸς γὰρ τὰναντία τῶν ἀνθρώπων αἰ τροπαί). La contradiction est inscrite dans la vie du

<sup>17</sup> Philon d'Alexandrie, *De posteritate Caini*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Editions du Cerf, 1972, p. 113.

<sup>18</sup> Je renvoie à l'ouvrage de L. Saudelli sur la présence d'Héraclite chez Philon : L. Saudelli, *Eraclito ad Alessandria: studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*, Turnhout, Brepols, 2012.

<sup>19</sup> Cf. O. Munnich, « La fugacité de la vie humaine (De Josepho § 127-147) : la place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne », S. Inowlocki, B. Decherneux (dir.), *Philon d'Alexandrie : un penseur à l'intersection des cultures*, p. 163-183, p. 173.

<sup>20</sup> Philon d'Alexandrie, *De agricultura*, introduction, traduction et notes par J. Pouilloux, Paris, Editions du Cerf, 1961, p. 75.

genre mortel et les contradictions menacent la poursuite stable du bien. L'image de la vague qui submerge ou des flots qui déstabilisent le vaisseau est fréquente chez Philon. On retrouve l'expression du violent courant, la φορά, dans cet autre passage :

Οὐκοῦν ὁ μὲν φαῦλος ἔξεισιν ἐπὶ τὴν τῶν ἀδικημάτων καὶ παθῶν ἀθρόων φοράν, ἅπερ ὕδατι ἀπεικάζεται· ὁ δὲ σοφὸς πρῶτον μὲν κτᾶται γέρας παρὰ τοῦ ἐστῶτος αἰεὶ θεοῦ συγγενὲς αὐτοῦ τῆ ἀκλινεῖ καὶ ἀρρεπεῖ πρὸς πάντα δυνάμει λαβῶν· (Confus. 30)

Eh bien ! Le méchant va sortir pour s'approcher des flots de ces iniquités et de ces passions conjointes, que justement l'Écriture assimile à l'eau. Le sage, au contraire, acquiert d'abord une récompense de la part de Dieu toujours stable, apparentée à la puissance divine inébranlable et ferme à tous égards.<sup>21</sup>

Le courant est ici associé aux iniquités et aux passions (ἀδικημάτων καὶ παθῶν ἀθρόων φοράν) dans un passage qui oppose le sot et le sage (ὁ μὲν φαῦλος / ὁ δὲ σοφός) : nous sommes donc dans le domaine éthique. Le sot est celui qui descend dans le torrent des iniquités et des passions et se laisse submerger. Cela signifie que, pour Philon, les passions sont, bien sûr, des alliées pour l'âme, comme il le dit ailleurs (*Legum Allegoriae* II 8), mais aussi de potentiels ennemis qui déstabilisent l'homme en quête de sagesse.

On comprend mieux cette image du sot si on la compare avec l'image du sage. Le σοφός est caractérisé par une affinité avec Dieu (θεοῦ συγγενής) et cette affinité, en particulier, s'explicite comme stabilité. Nous rejoignons ici le point central : l'homme sage selon la tradition du moyen platonisme est celui qui s'assimile à Dieu, en poursuivant l'injonction du *Théétète* (176b)<sup>22</sup>. Cette assimilation, face à une conception pessimiste du changement, indique l'acquisition d'immuabilité. Le sage, l'homme heureux, est celui qui s'éloigne de la souffrance, de la faiblesse et de l'angoisse que comporte le changement de la vie terrestre et humaine. Il devient ainsi semblable à Dieu, qui seul est heureux en vertu du fait qu'il est stable : il est Le Stable (ὁ ἐστῶς). Grâce à cette assimilation l'homme reçoit la puissance et le pouvoir d'être stable et immuable (ἀκλινής et ἀρρεπής πρὸς πάντα δύναμις) face à n'importe quel événement qui pourrait le déstabiliser.

## DIEU

Nous revenons donc à Dieu. Nous avons commencé par dire que l'homme est la disposition de l'âme qui espère en Dieu : Dieu est donc, chez Philon, le but de la tension et de la dynamique humaine qui, dans le domaine éthique, s'apparente à une assimilation. L'homme est troublé par le fait qu'il change et est donc instable. C'est son appartenance au monde engendré qui lui donne cette marque distinctive : tout comme le monde, l'homme aussi reconnaît qu'il est radicalement changeant et instable et, donc, qu'il provient et qu'il dépend d'une origine radicalement *autre*. Que signifie pourtant « espérer en Dieu » ?

Πῶς ἂν τις πιστεύσαι θεῷ; ἐὰν μάθῃ, ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι. (Leg. II 89)

<sup>21</sup> Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum*, introduction, traduction et notes par J. G. Kahn, Paris, Editions du Cerf, 1963, p. 59.

<sup>22</sup> Plat. *Theaet.* 176b : ἐνθὲνδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, « fuir au plus vite d'ici là-bas, la fuite étant se rendre semblable à Dieu dans la mesure du possible ». Sur le thème de l'assimilation à Dieu dans Philon voir C. Lévy, « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance : le problème de l'*oikeiōsis* chez Philon », Id. (dir.), *Philon d'Alexandrie et la langue*, p. 153-164 ; J. Dillon, « Philo and the *telos*: some reflections », *The Studia Philonica Annual*, 28, 2016, p. 111-120.

Comment pourrait-on croire en Dieu ? C'est en apprenant que tout le reste change, et que lui seul reste immuable.<sup>23</sup>

[...] περὶ τοῦ ὄντος, ὅτι πρὸς ἀλήθειαν ἐστὼς ἐν ἧν ἄρα, τῶν μετ' αὐτὸ τροπὰς καὶ μεταβολὰς παντοίας ἐνδεχομένων [...]. (*Mutat.* 57)

[...] à propos de l'Être : qu'en vérité c'était bien Lui la seule chose stable, alors que ce qui vient après Lui comporte toutes sortes de transformations et de changements.<sup>24</sup>

Ces deux textes nous donnent une clef d'interprétation : avoir confiance en Dieu signifie apprendre que tout change, tandis que Dieu est immuable (ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι). Cette différence radicale est au fond de la confiance et de l'espérance humaine selon Philon : on voit bien que Dieu est l'*autre* de l'homme et l'*autre* du monde auquel l'homme appartient. Il est le non-instable point de référence pour l'homme submergé par les flots de la vie changeante.

[...] ἔστι δὲ τὸ λόγιον τοιόνδε· σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ [*Deut.* 5,31]· ἐξ οὗ δύο παρίσταται, ἐν μὲν ὅτι τὸ ὄν τὸ τὰ ἄλλα κινεῖν καὶ τρέπον ἀκίνητόν τε καὶ ἄτρεπτον, ἕτερον δ' ὅτι τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, ἡρεμίας, τῷ σπουδαίῳ μεταδίδωσιν. [...] θεοῦ μὲν ἴδιον ἡρεμία καὶ στάσις, γενέσεως δὲ μετάβασίς τε καὶ μεταβατικὴ πᾶσα κίνησις. (*Poster.* 28-29)

Cette parole est la suivante : « Quant à toi, tiens-toi ici immobile avec moi ». Par ces mots, l'oracle nous offre deux enseignements : le premier, que l'Être qui meut et fait tout évoluer est immobile et immuable ; le second, qu'il fait participer l'homme doué de valeur morale à sa nature, le repos. [...] Parce que le propre de Dieu est le repos et la stabilité, tandis que le propre du devenir est le changement et tout mouvement propre au changement.<sup>25</sup>

Dans ce passage, on retrouve une synthèse très efficace des motifs mis en évidence. Deux choses sont à comprendre : la première (ἐν μὲν) c'est que Dieu, l'Être véritable qui meut et fait changer tout le reste, reste exclu de toute instabilité et de tout changement (ὅτι τὸ ὄν τὸ τὰ ἄλλα κινεῖν καὶ τρέπον ἀκίνητόν τε καὶ ἄτρεπτον). Deuxièmement (ἕτερον δ'), il faut comprendre que Dieu fait participer celui qui est sage à sa nature, c'est-à-dire à la tranquillité (ὅτι τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, ἡρεμίας, τῷ σπουδαίῳ μεταδίδωσιν). Dieu est donc identifié comme l'Être (τὸ ὄν), origine inengendrée de tout ce qui appartient à la γένεσις et par conséquent soumis au changement, à l'instabilité, à la fatigue. En tant qu'origine, il est exclu du mouvement qui marque la condition de ce qui est engendré et devient : il est donc au-delà du changement, à savoir stable, immuable point de référence et d'espérance. L'homme, d'autre part, à la frontière entre le κόσμος et son origine immuable, doit s'approcher de Dieu en devenant semblable à lui afin d'atteindre le τέλος de la vie heureuse.

Cependant, un vrai paradoxe s'ouvre sur ce point : comment est-il possible pour l'homme de s'assimiler au Dieu immuable à partir de sa condition irréductiblement changeante ? Comment peut-il devenir stable alors que tout change, son corps, sa vie, son intellect ? L'homme finalement n'a que le changement pour être lui-même, ou, pour mieux dire, afin de *devenir* lui-même<sup>26</sup>. Son destin semble être le devenir plus que l'être.

<sup>23</sup> Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae* : 1-3, introduction, traduction et notes par C. Mondesert, Paris, Editions du Cerf, 1962, p. 153.

<sup>24</sup> Philon d'Alexandrie, *De mutatione nominum*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Editions du Cerf, 1964, p. 59.

<sup>25</sup> Philon d'Alexandrie, *De posteritate Caini*, p. 61.

<sup>26</sup> Sur la valeur éthique du changement considéré comme progrès moral voir S Weisser, « La figure du progressant ou la proximité de la sagesse », S. Inowlocki, B. Decherneux (dir.), *Philon d'Alexandrie : un penseur à l'intersection des cultures*, p. 221-263.



Que peut-on tirer de ce parcours parmi les textes philoniens ? Je voudrais esquisser trois observations qui retracent le parcours et ouvrent une perspective. En premier lieu, la conception du changement chez Philon d'Alexandrie semble être essentiellement négative : le changement appartient au monde et à l'homme parce qu'ils sont engendrés. Il s'explicité comme faiblesse et fatigue des corps physiques et surtout comme manque de stabilité dans l'existence humaine. L'image du fleuve héraclitéen, désormais devenu un torrent capable de tout submerger, montre combien la conception du devenir s'est transformée en mettant l'accent sur la puissance destructrice. Deuxièmement, Dieu est objet d'espérance. Il est configuré comme *autre* par rapport au changement du monde et de l'homme : il est le Dieu-Être stable et immuable, au-delà du changement. Philon souligne ces caractéristiques à travers l'usage de catégories platoniciennes et, après avoir en particulier reformulé la distinction entre être véritable et devenir, propre à la cosmologie du *Timée*. Cette distinction est introduite dans l'univers conceptuel biblique. La tournure négative donnée au changement et, en parallèle, la réaffirmation de la stabilité et de l'immutabilité en Dieu peuvent être lues à la lumière des études sociologiques et historiques sur une époque marquée par la perte de ses repères, tels que les institutions de la πόλις, et par la transition vers un nouvel ordre. C'est une période que Dodds appelle « un âge d'angoisse »<sup>27</sup>, un âge de compétition selon Brown<sup>28</sup>, un moment de l'Histoire très particulier, où l'homme ne cherche plus une vie heureuse dans le monde et en lui-même, mais le salut dans la fuite du monde d'ici-bas et dans la recherche d'autres dimensions.

Derrière la transformation du Dieu biblique en un Dieu étranger au changement humain, opération commencée par Philon, se cache une grande soif de stabilité mais aussi une grande équivoque : la transcendance est-elle vraiment à trouver dans l'abolition de la mutabilité humaine ? Pour Philon l'homme doit dépasser sa condition changeante et s'abandonner au Dieu immuable. Mais l'homme n'a que le changement pour atteindre Dieu et *devenir* lui-même. Voilà le paradoxe insoluble dans lequel l'identité humaine demeure et qui exige qu'on explore la pensée philonienne plus en profondeur. Entre instabilité et tranquillité, changement et immuabilité, entre le soi-même humain et le *tout autre* divin, la question reste ouverte.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Textes*

Edition critique de référence des textes philoniens : PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt* ediderunt L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter, voll. 7, Berolini 1896-1930 ; les ouvrages cités sont traduits aux Éditions du Cerf.

### *Études critiques*

ANDERSON C. A., *Philo of Alexandria's view of the Physical World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

DILLON J., « Philo and the *telos*: some reflections », *The Studia Philonica Annual*, 28, 2016, p. 111–120.

---

<sup>27</sup> Cf. E. R. Dodds, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, traduit par H. d. Saffrey, Paris, Les Belles Lettres [L'Âne d'or], 2010.

<sup>28</sup> Cf. P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. de l'anglais par A. Rousselle, préface de P. Veyne, Paris, Gallimard [Collection Bibliothèque des Histoires], 1983.

- HELLEMAN W. E., « Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God », *The Studia Philonica Annual*, 2, 1990, p. 51-71.
- LÉVY C., « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance : le problème de l'*oikeiôsis* chez Philon », Id. (dir.), *Philon d'Alexandrie et la langage de la philosophie*, Tournhout, Brepols, 1998, p. 153-164.
- MARTÍN J. P., *Filón de Alexandria y la génesis de la cultura occidental*, Buenos Aires, Depalma, 1986.
- MUNNICH O., « La fugacité de la vie humaine (*De Josepho* § 127-147) : la place des motifs traditionnels dans l'élaboration de la pensée philonienne », S. Inowlocki, B. Decherneux (dir.), *Philon d'Alexandrie : un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 163-183.
- NIEHOFF M. R., « The Emergence of Monotheistic Creation Theology in Hellenistic Judaism », L. Jenott, S. K. Gribetz (dir.), *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 85-106.