

Paradoxes éthiques et divinisation du sage : Philon d’Alexandrie et les stoïciens

Francesca SIMEONI *

RÉSUMÉ – Cette contribution examine l’apport original de Philon d’Alexandrie à la transmission d’une tradition de paradoxes décrivant la condition du sage, attestés dans des sources stoïciennes et repris dans le *Quod omnis probus liber sit philonien*. Deux questions relatives à la condition paradoxale du sage sont analysées : sa divinisation et le modèle de science qui la caractérise. Philon montre en effet une interprétation complémentaire, qu’il désigne comme « disjonctive », de la perfection du sage : il reprend les paradoxes stoïciens, mais change substantiellement le « paradigme conjonctif », qui, selon la célèbre analyse de Jacques Brunschwig, les sous-tend. Ce changement a lieu grâce à l’intervention d’une clé non seulement médio-platonicienne, mais aussi biblique : celle de la transcendance de la perfection divine.

Mots-clés : Philon d’Alexandrie ; *Probus* ; stoïciens ; paradoxes éthiques ; divinisation ; modèle conjonctif.

Ethical Paradoxes and the Divinisation of the Sage: Philo of Alexandria and the Stoics

ABSTRACT. – This article examines the original contribution of Philo of Alexandria to the transmission of a tradition of paradoxes that describe the condition of the sage, attested in Stoic sources, and evoked in the *Philonian Quod omnis probus liber sit*. Two issues related to the paradoxical condition of the wise man are analyzed: his divinization and the model of science that characterizes it. Indeed, Philo offers a complementary interpretation of the sage’s perfection, which he calls “disjunctive”: the Alexandrian takes up the Stoic paradoxes, but he substantially changes the “conjunctive paradigm” which, according to Jacques Brunschwig’s famous analysis, underlies them. This change takes place thanks to Philo’s interpreting the Stoic paradoxes in a hermeneutical key that is not only Middle Platonic, but also biblical: that of the transcendence of divine perfection.

Keywords: Philo of Alexandria; *Probus*; Stoics; ethical paradoxes; divinisation; conjunctive paradigm.

La formation d’un *corpus* de thèses paradoxales décrivant la condition du sage est attestée dans la tradition antique : son origine est généralement

* Faculté de philosophie, UR « Confluence : Sciences et Humanités » (EA 1598), université catholique de Lyon (UCLy).

attribuée à Socrate¹, mais elle est consolidée à partir des sources stoïciennes, où l'on constate une prolifération et une systématisation de ces thèses². Dans cette contribution, nous interrogeons la notion de paradoxe à partir du *corpus* stoïcien des « paradoxes du sage » et de sa réception à la charnière du I^{er} siècle av. J.-C. et du I^{er} siècle ap. J.-C. Nous concentrerons notre attention sur une analyse sélective du traité *Quod omnis probus liber sit*³ de Philon d'Alexandrie, une source souvent négligée dans l'étude de la transmission du *corpus* de ces paradoxes et qui présente au contraire un certain intérêt critique. Avec Cicéron (*Paradoxa Stoicorum*) et Épictète (*Dissertationes* IV, 1), Philon est en effet le seul dont nous possédons une œuvre, le *Probus*, entièrement consacrée au paradoxe de la liberté du sage.

Une prémisse importante à cette étude concerne l'étendue de la valeur des paradoxes dans la littérature examinée. En premier lieu, ces thèses sont appelées des « paradoxes » dans un sens qui s'écarte de la signification moderne du terme, désignant des énoncés contradictoires. Dans l'Antiquité le paradoxe [παράδοξος] indique en général une affirmation étonnante et déconcertante⁴, qui dépasse ce qui est généralement admis, et c'est en ce sens que les stoïciens ont utilisé ce terme⁵. En outre, grâce à l'*admirabilis compositio*⁶ de la logique, de la physique et de l'éthique spécifique à la doctrine de la Stoa, on peut observer une triple pertinence du paradoxe dans cette tradition et dans sa réception. Ainsi, les paradoxes stoïciens n'ont pas seulement une dimension logico-linguistique, dérivée du fait qu'ils expriment des thèses contre-intuitives à l'opinion commune [δόξα] et donnent un sens nouveau aux termes courants. Les paradoxes du sage définissent également les exigences de la vertu et ont un effet performatif

1. Voir J.-B. GOURINAT, « Les paradoxes stoïciens sont-ils "socratiques" ? (Cicéron, *Luculus*, 136) », *Antiquorum philosophia*, 2016, 10, p. 47-66 [47-8].

2. Cicéron nous offre une liste partielle dans les *Paradoxa Stoicorum*, liste qui peut être complétée par d'autres sources, comme Plutarque, Diogène Laërce et Origène. Nous ferons référence aux éditions critiques suivantes : CICÉRON, *Les Paradoxes des stoïciens*, éd. et trad. fr. J. Molager, Paris, Les Belles Lettres, 1971 ; PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. 15, 2^e partie : Traité 72 (*Sur les notions communes, Contre les stoïciens*), éd. M. Casevitz, trad. fr. D. Babut, Paris, Les Belles Lettres, 2002 ; DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers*, éd. T. Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 67-824 [DL]. Pour les références aux fragments stoïciens, l'édition utilisée est celle des *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I-IV, éd. H. von Arnim, Stuttgart, Teubner, 1903-1924 [SVF].

3. L'édition critique de référence est PHILONIS ALEXANDRINI, *Opera quae supersunt*, vol. VI, éd. L. Cohn, S. Reiter, Berlin, Reimer, 1915, p. 1-45 [*Probus*]. Nous utilisons la trad. fr. de M. Petit dans PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, éd. et trad. fr. M. Petit, Paris, Éditions du Cerf, 1974. L. Massebieau, L. Cohn, P. Wedland, É. Bréhier ainsi que M. Petit ont défendu l'authenticité du traité, contre les doutes des spécialistes de la fin du XIX^e siècle. Pour les autres traités philoniens cités, l'édition critique est celle de L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter (vol. I-VII, Berlin, Reimer, 1896-1930).

4. En ce sens, Cicéron propose de traduire παράδοξα par *admirabilia* (*De finibus* IV, 74).

5. Voir les observations de J.-B. GOURINAT, « Les paradoxes stoïciens sont-ils "socratiques" ? », p. 47-8.

6. CICÉRON, *De finibus* III, 74.

sur le plan éthique, invitant chaque homme à embrasser la radicalité de la sagesse⁷. Ils ont enfin une pertinence sur le plan physique, car ils découlent d'une certaine interprétation de la condition de l'être humain dans la structure rationnelle et divine du cosmos et de sa connaissance de la nature cosmique⁸. Notre analyse tentera donc de se développer en tenant compte de cette triple dimension, tant dans la lecture des textes stoïciens que dans l'analyse des sources philoniennes.

Pour examiner les dépendances et les différences de l'interprétation philonienne des paradoxes éthiques dans le contexte plus large de la littérature impériale sur ce sujet, nous étendrons cette analyse aux trente-quatre occurrences du terme παράδοξος dans le *corpus* philonien et aux thèmes liés à la perfection du sage. Nous montrerons ainsi comment non seulement Philon est conscient de l'utilisation technique du paradoxe et de sa provenance stoïcienne, mais aussi en quoi il en est un interprète original.

UNE PERFECTION PARADOXALE

Les paradoxes du sage : des stoïciens à Philon

En ce qui concerne les paradoxes spécifiquement éthiques du *corpus* stoïcien, Cicéron nous en offre une liste partielle⁹ mais assez complète dans les *Paradoxa Stoicorum*. Cette liste condense certaines des thèses capitales de l'éthique stoïcienne : que « le beau moral [καλόν, *honestum*] est le seul bien » (*Paradoxa stoicorum*, 1, 6-14¹⁰), que « la vertu suffit au bonheur » (2, 16-19¹¹), que « toutes les fautes sont égales entre elles et toutes les actions parfaites [κατορθώματα] aussi » (3, 20-25¹²). Suit la thèse selon laquelle « tous ceux qui ne sont pas sages sont fous [*omnes stultos insanire*] » ou que « tous ceux qui ne sont pas sages ne sont pas sains [*omnes insipientes esse non sanos*] » (4, 27-32). De ce dernier paradoxe dérivent enfin les thèses de la supériorité et de la perfection du sage : « seul le sage est libre [μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος] et celui qui est sans sagesse est esclave » (5, 33-41¹³), « seul le sage est riche [μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος] » (6, 42-52),

7. Voir les observations de D. DEMANCHE, *Provocation et Vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 85-138.

8. Voir les considérations de M. D. BOERI, « Does cosmic nature matter? Some remarks on the cosmological aspects of Stoic ethics », in R. Salles (dir.), *God and cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 173-200.

9. Cette liste peut être complétée par CICÉRON, *Academica* II, 136 ; *Lucullus*, 132-137 ; PLUTARQUE, *De communis notitiis adversus Stoicos*, 1060a-b ; DL VII, 120-125 ; ORIGÈNE, *In evangelium Ioannis* II, 10.

10. Cf. CICÉRON, *De finibus* III, 27 ; *Tusculanae disputationes*, 45 ; *De officiis* I, 6 ; III, 11.

11. Cf. CICÉRON, *De finibus* I, 61.

12. Cf. CICÉRON, *De finibus* IV, 74 ; DL VII, 120.

13. Paradoxe cité par ORIGÈNE, *In evangelium Ioannis* II, 10 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromateis* II, 4, 19, 4. Cf. CICÉRON, *Lucullus*, 136 et *De finibus* IV, 74.

auxquelles Cicéron ajoute, dans le *Lucullus* et le *De finibus*, que « seuls les sages sont rois », « seuls les sages sont beaux » et « seuls les sages sont citoyens »¹⁴. Toutes ces affirmations reposent sur des présupposés qui relèvent de la perfection paradoxale du sage stoïcien. Le premier présupposé est l'argument de l'unité de la vertu (3, 20-25¹⁵) : il n'y a pas de degrés dans la vertu, elle est donc unique dans les petites comme dans les grandes choses. Parallèlement, toute faute entache la vertu, qu'elle soit petite ou grande. De ce postulat découle une idée radicale et exigeante de sagesse et de non-sagesse, laquelle, à son tour, subvertit les notions communes et triviales de liberté, de richesse, de beauté, de citoyenneté.

Le *Probus* philonien présente, parallèlement à Cicéron et vraisemblablement dans la première moitié du I^{er} siècle après J.-C.¹⁶, une liste similaire de thèses : seul le sage est citoyen (*Probus*, 7), riche (8-9), noble (10), stable (28), libre (40, 59), heureux (41), roi (42), ami de Dieu (44), seul le sage fait tout bien (59)¹⁷. L'Alexandrin cite Zénon à quatre reprises (53, 57, 97, 160), montrant qu'il est conscient de l'origine stoïcienne de ces affirmations et instituant une continuité entre le fondateur de la Stoa et la tradition juive (57). Il affirme vouloir se détacher des « dénominations communes [ὀνόματα] fondées sur l'opinion [δόξα] » pour rechercher le vrai sens de la liberté du sage et « qui est l'homme vraiment libre [τὸν ἀψευδῶς ἐλεύθερον] » (19), montrant qu'il connaît et embrasse la nature paradoxale, au sens logico-linguistique, des thèses concernant le sage¹⁸. En outre, Philon, utilisant un vocabulaire et des formulations stoïciennes, affirme que le sage est celui qui suit « la loi, la droite raison de la nature [νόμος [...] ὁ ὀρθὸς φύσεως λόγος¹⁹] » (62, cf. 46), c'est pourquoi il ne se laisse pas égarer par les passions (159) qui asservissent l'âme, mais il est libre et maître de lui-même. Il reprend enfin l'argument de l'unité de la vertu (51-59).

14. CICÉRON, *Lucullus*, 136 et *De finibus* IV, 74 ; cf. *Academica* II, 136 : « *Solos reges, solos divites, solos formosos [...] solum civem, solum liberum* ». À cette liste, Plutarque ajoute la thèse selon laquelle « seuls les sages sont juges » (PLUTARQUE, *De communis notitiis*, 1060b) et Origène la formulation selon laquelle « seul le sage est prêtre » (ORIGÈNE, *In evangelium Ioannis* II, 10 ; cf. DL VII, 119, qui ajoute que le sage est « ami des dieux »).

15. Cf. DL VII, 120.

16. Autour de 40 ap. J.-C., selon M. Petit (PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod omnis probus liber sit*, p. 26).

17. Cette liste revient à d'autres endroits du *corpus* philonien, enrichie d'autres paradoxes : seul le sage est beau (PHIL. ALEX., *Quaestiones in Genesim* IV, 99), riche (*De plantatione*, 69 ; *De sobrietate*, 57 ; *Quaestiones in Genesim* IV, 182), heureux (*Quaestiones in Genesim* IV, 92), stable (*Deus*, 22), fait tout bien (*De specialibus legibus* I, 246 ; *De praemiis et poenis*, 113), noble (*De sobrietate*, 56), glorieux (57), ami de Dieu (*Legum allegoriae* III, 1), libre (*De sobrietate*, 57 ; *De posteritate Caini*, 138), roi (*De posteritate Caini*, 138 ; *De agricultura*, 41 ; *De plantatione*, 68 ; *De sobrietate*, 57 ; *De migratione Abrahami*, 197 ; *De mutatione nominum*, 151-152 ; *De somniis* II, 244 ; *De Abrahamo*, 261 ; *De virtutibus*, 216, 218 ; *Quaestiones in Genesim* III, 22 ; *Quaestiones in Exodum* II, 6), citoyen (*Legum allegoriae* III, 2 ; *Quaestiones in Genesim* IV, 165).

18. Philon utilise le terme παράδοξος en *Probus*, 58.

19. Cf. CICÉRON, *De officiis* III, 14 ; PLUTARQUE, *Moralia* I, 57.

Sur la base de ces constatations, le *Probus* semble témoigner de la formation d'un ensemble cohérent de paradoxes concernant le sage, *corpus* également attesté par Cicéron, dont Philon reconnaît l'origine stoïcienne, tout en s'appuyant sur des postulats très proches de cette tradition. Or, ces paradoxes impliquent au moins deux corollaires, que nous allons explorer : que la sagesse du sage est intégrale, complète et parfaite ; que le sage a un statut exceptionnel de perfection, qui le rapproche du divin au point d'en faire un dieu lui-même. En effet, comme l'affirme Cicéron (*De legibus* I, 23), la raison et la loi auxquelles le sage se soumet dans sa liberté unissent les hommes et les dieux dans un lien de continuité [*homini cum deo societas*]. Ainsi, les exigences éthiques dont témoignent ces paradoxes renvoient à une condition de perfection radicale, telle qu'elle devient non seulement contre-intuitive et paradoxale, mais aussi divine. En est-il de même pour le juif Philon ?

Divinisation et perfection de la sagesse : conjonction et disjonction

Pour comprendre le type de réception originale que Philon opère à l'égard de ces paradoxes, il est opportun de les interroger à la lumière de la question de la divinisation du sage. Il s'agit en effet de l'un des nœuds principaux du débat qui a lieu à l'époque impériale sur le *τέλος* éthique : le sage est-il un dieu ou bien l'est-il seulement dans la mesure du possible ? Sa perfection, démontrée par une condition paradoxale et hors du commun, est-elle absolue ou finie ? À côté de cette question, qui concerne le statut du sage, il y a celle de sa sagesse : la science possédée par le sage est-elle complète ou partielle ? Nous proposons donc d'aborder la question du paradoxe comme clé de la condition du sage, à partir de ses présupposés métaphysiques et épistémologiques : y a-t-il une continuité ou une séparation insurmontable entre le sage et Dieu ? La vertu du sage coïncide-t-elle avec celle de Dieu ? Quelle idée de science sous-tend la condition paradoxale du sage ? Quel genre de perfection intellectuelle lui est accessible ? Cette double exploration permettra de faire émerger deux modèles de perfection morale, au sein desquels les paradoxes jouent des fonctions différentes.

Comme Jacques Brunschwig l'a montré²⁰, l'idée de science qui sous-tend le modèle stoïcien répond en effet à un « paradigme conjonctif », que nous essayerons d'approfondir. Brunschwig a lui-même montré que ce modèle découle d'exigences éthiques : l'argument de l'unité de la vertu et le fait qu'il n'y a pas de degrés en elle²¹ en sont le socle. Comment fonctionne ce modèle conjonctif lorsqu'il s'agit d'examiner la condition du sage et celle

20. J. BRUNSCHWIG, « Le modèle conjonctif », in *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, Puf, 1995, p. 161-88.

21. Sur l'origine socratique de cet argument, voir J.-B. GOURINAT, « Les paradoxes stoïciens sont-ils "socratiques" ? », p. 28.

de Dieu ? Y a-t-il continuité et conjonction ou discontinuité et disjonction entre les deux conditions ? Si pour les stoïciens, comme nous le verrons, il y a une *scala naturae* qui, tout en séparant l'homme des animaux irrationnels [ἄλογα], unit les hommes à la communauté des dieux, au contraire, dans la tradition platonicienne opère, en partie, un paradigme disjonctif qui préserve la transcendance de la perfection divine : à quel modèle Philon se réfère-t-il dans le *Probus* ?

L'analyse des aspects métaphysiques et épistémologiques qui caractérisent le statut divin du sage nous permettra donc d'interroger l'appropriation des paradoxes éthiques chez Philon. À partir des deux paradigmes stoïcien et platonicien, la question décisive sera de savoir s'il existe ou non une continuité entre la perfection paradoxale du sage et la nature exceptionnelle de Dieu.

CONJONCTION ET DISJONCTION DANS LA PERFECTION MORALE

Le paradoxe de la liberté du sage : autonomie absolue et relative

La « paradoxalité » de la condition du sage stoïcien concerne éminemment la question de sa liberté²². Le sage possède la liberté, entendue comme « pouvoir de décision sur sa propre action [ἐξουσία αὐτοπραγίας] » (DL VII, 121), ou « pouvoir de vivre comme on veut [*potestas vivendi ut velis*] » (CICÉRON, *Paradoxa stoicorum*, 5, 34)²³. Cette définition sous-tend les paradoxes qui convertissent l'idée triviale de liberté : le pouvoir sur sa propre action coïncide avec le fait qu'elle est déterminée par la vertu.

Dans le *Probus*, Philon commence précisément par établir l'autonomie [αὐτοπραγία] du sage, en la définissant comme la capacité à ne pas se laisser déstabiliser par les passions et les attraits du sot-esclave, tels que « l'amour de l'argent, de la gloire, du plaisir [φιλαργυρία, φιλοδοξία, φιληδονία] », et à acquérir une certaine stabilité face aux variations du destin (*Probus*, 21-24). La sagesse, en fait, est « solidement fixée, stable et d'un poids qui la rend inébranlable » (28). Toutefois, l'auteur précise que le sage est aussi celui qui « s'est convaincu que l'éternelle harmonie et la félicité sont le privilège de la seule divinité [τὰ μὲν θεῖα αἰώνιω τάξει καὶ εὐδαιμονία τετιμηται] » (24). Ainsi, face à une observation apparemment stoïcienne, comme celle de l'autonomie du sage, Philon introduit un élément disjonctif par rapport au divin.

22. Voir l'analyse globale de V. MIKEŠ, *Le Paradoxe stoïcien : liberté de l'action déterminée*, Paris, Vrin, 2016.

23. Cf. ÉPICTÈTE, *Dissertationes* IV, 1, 1 (éd. J. Souilhé) : « Ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται ».

L'analyse de l'ensemble du *corpus* philonien permet de déduire que la stabilité est entièrement attribuée à Dieu²⁴, comme ce passage l'atteste :

[...] La fixité, la stabilité, l'identité rendue éternelle par son caractère immuable et inchangeant est un attribut d'abord de l'Être [πρώτον μὲν ὑπάρχουσα περὶ τὸ ὄν], ensuite du Logos de l'Être [ἔπειτα δὲ περὶ τὸν τοῦ ὄντος λόγον], [...] troisièmement du sage [τρίτον δὲ περὶ τὸν σοφὸν], quatrièmement du progressant [τέταρτον περὶ τὸν προκόπτοντα] [...] (*De somniis* II, 237²⁵).

Quant au sage, il a la stabilité seulement de manière dérivée et secondaire. De plus, lorsqu'il précise quels hommes sont des exemples de sagesse et de liberté, Philon souligne qu'ils « vivent certainement conformément à la loi, la droite raison de la nature [τὸν ὀρθὸν φύσεως λόγον] », mais aussi qu'« ils ont Dieu pour seul maître [ἡγεμόνι μόνῳ θεῷ] » (*Probus*, 62). Or, cette disjonction, qui identifie le pôle divin comme seul stable et seul hégémonique, retire subrepticement cette prérogative au sage, qui au contraire pour les stoïciens est le maître absolu de sa propre volonté : dans une lettre à Lucilius, Sénèque va jusqu'à reconnaître que, dans un certain sens, un être humain peut être supérieur à un dieu, puisqu'il atteint la perfection grâce à ses propres efforts, alors que le dieu est parfait par nature (*Epistulae*, 53, 11)²⁶. En revanche, pour Philon, en ce qui concerne le progressant qui recherche de manière autonome la sagesse et la science, il est « convenable qu'il n'ait pas l'initiative, mais qu'elle vienne de Dieu [τὸ μὴ δι' ἑαυτῶν παρὰ θεοῦ δ' ἐγγυᾶσθαι λόγον] » (*De posteritate Caini*, 78-79) : l'auteur confirme l'éviction de l'autonomie individuelle du sage en son caractère absolu²⁷.

Le paradoxe des perfections du sage : divinisation absolue et relative

En approfondissant le thème de la perfection du sage et de son caractère paradoxal, vu toutefois sous l'angle de son éventuel statut divin par rapport à l'accomplissement éthique, d'autres éléments intéressants du *Probus* peuvent être mis en évidence.

Le sage stoïcien, d'une part, jouit d'une *communitas* avec les dieux que lui confère la nature rationnelle. Les stoïciens configurent une *scala naturae* unifiée par le principe d'appropriation [οικείωσις]²⁸. L'apparition de l'assentiment [συγκατάθεσις] instaure la possibilité pour l'homme d'accomplir rationnellement sa nature, lui permettant d'entrer dans une continuité

24. Voir l'analyse de F. SIMEONI, *Trascendenza e Cambiamento in Filone di Alessandria. La chiave del paradosso*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 97-112, p. 243-50.

25. Traduction modifiée.

26. SÉNÈQUE, *Epistulae*, 53, 11 : « *Est aliquid quo sapiens antecedit deum : ille naturae beneficio non timet, suo sapiens* ».

27. Voir les observations de C. LÉVY, « La notion de progressant chez Philon et Sénèque : des différences essentielles », *The Studia Philonica Annual*, 2021, 33, p. 1-33.

28. Voir DL VII, 85-86.

avec le divin²⁹. L'expression de l'accomplissement éthique [τέλος] selon la Stoa, « vivre en accord avec la nature » [τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν] ou « vivre en suivant la nature » [τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν³⁰], coïncide donc avec le fait de devenir dieu³¹. Ce principe est d'ailleurs à la base des paradoxes des perfections du sage, « seul roi, riche, bienheureux, beau... » : comme le note de manière polémique Plutarque, on aurait du mal à distinguer le sage stoïcien d'un dieu, puisque la vertu et le bonheur sont les mêmes chez les deux (*De communis notitiis*, 1076a-b).

La modulation de la fin éthique dans le cadre platonicien reste en revanche dans la perspective d'une assimilation à dieu [ὁμοίως θεῶ] (PLATON, *Theaetetus*, 176b) jamais pleinement atteignable, si ce n'est dans les limites de la finitude humaine [κατὰ τὸ δυνατόν]. Eudore d'Alexandrie semble le souligner³², s'écartant du platonisme stoïcisant d'Antiochus³³ et inaugurant ainsi un platonisme pythagorisant, tout comme le fait le commentateur anonyme du *Théétète*, qui oppose les principes d'ὁμοίως et d'οἰκείως³⁴.

Quant à Philon, souvent reconnu comme un pythagoricien³⁵, il ouvre et clôture le *Probus* par des références à Platon et aux disciples de Pythagore (*Probus*, 1-5 ; 160). Il reprend un acousmate pythagoricien³⁶ pour exprimer les exigences de la sagesse et il y fait référence au début et à la fin du traité : l'interprétation de la perfection du sage est donc posée sous le patronage du philosophe de Samos, comme on peut l'observer chez le platonicien

29. Voir SÉNÈQUE, *Epistulae*, 76, 9-10 et 92, 3. Sur la nature du Dieu stoïcien, voir DL VII, 147.

30. Voir les autres formulations du τέλος stoïcien exprimées en DL VII, 88 et STOBÉE, *Anthologium* II, 7, 3b (éd. C. Wachsmuth) ; cf. CICÉRON, *De finibus* IV, 14 : « secundum naturam vivere summum bonum esse ». À ce sujet, voir également J.-B. GOURINAT, « Suivre la nature comme fin de l'éthique dans le stoïcisme ancien », *Diotima*, 2005, 33, p. 143-56.

31. Cf. S. DELCOMMINETTE, « Le Dieu des philosophes », in B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray, J.-M. Narbonne (dir.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 143-66 [162-6].

32. Voir EUDORE D'ALEXANDRIE, fr. 1 (éd. C. Mazzarelli ; *apud* STOBÉE, *Anthologium* II, 7, 3f). Eudore laisse transparaître une sorte de désistement à la divinisation complète du sage, en soulignant, dans la formule de *Theaet.*, 176b, la partie relative aux limites des possibilités humaines [κατὰ τὸ δυνατόν].

33. Voir CICÉRON, *De legibus* I, 25, se référant à Antiochus en tant que défenseur de l'idée que l'homme peut devenir dieu (« iam vero virtus eadem in homine ac deo est »).

34. Voir ANONYME, *Commentarius in Platonis Theaetetus*, 7, 14-20 (éd. H. Diels et W. Schubart). En ce qui concerne l'interaction entre les lectures stoïciennes et moyen-platoniciennes de PLATON, *Theaetetus*, 172b-177c, voir G. REYDAMS-SCHILS, « "Becoming like God" in Platonism and Stoicism », in T. Engberg-Pedersen (dir.), *From Stoicism to Platonism : The development of philosophy, 100 BCE–100 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 142-58.

35. Clément d'Alexandrie appelle Philon « ὁ πυθαγόρειος » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromateis* I, 15, 72, 4 ; II, 19, 100, 3 ; cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Historia Ecclesiastica* II, 4, 3).

36. « Il ne faut pas marcher sur les grands chemins [ταῖς λεωφόροις μὴ βαδίσειν ὁδοῖς] » (cf. DL VII, 17-18).

Eudore³⁷. Ainsi, il exploite dans ce traité la logique stoïcienne des paradoxes du sage, en montrant que le sage est le seul ami de Dieu et qu'il est un dieu (*Probus*, 42-44). Toutefois, il précise prudemment que :

[Le sage] est un dieu par rapport aux hommes [ἀνθρώπων θεόν], et non par rapport aux parties de la nature [οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν], puisqu'il faut laisser au Père de l'univers le privilège d'être le Roi et le Dieu des dieux [ἵνα τῷ πάντων καταλίπη πατρὶ τὸ θεῶν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ] (*Probus*, 44).

Philon mêle ici des références stoïciennes [τῆς φύσεως μέρη, πάντων πατῆρ] à une sorte de transcendentalisme aux nuances pythagoriciennes, désignant un Dieu souverain sur les autres dieux, c'est-à-dire un principe vertical transcendant, différent de la manière dont le Dieu stoïcien agit au contraire de l'intérieur des parties de la nature³⁸.

Le divin semble donc rester autre que l'homme et supérieur à la nature. « Suivre la nature » (*Probus*, 160 et 19), signifierait paradoxalement pour Philon l'entrée dans une condition qui ne coïncide ni avec le statut humain mortel, ni, cependant, avec le statut divin, qui est plus élevé et plus transcendant : le sage, en effet, a un statut intermédiaire [μεθόριος], il « n'est ni un homme comme les autres, ni cependant un dieu » [ὁ ἀστεῖος [...] μήτε θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον, *De somniis* II, 230]³⁹. Bien qu'il donne à son traité sur la liberté du sage une allure stoïcienne, Philon insère dans les points clés des allusions à un transcendentalisme qui rejoint le platonisme pythagoricien de son époque et que l'on retrouve également chez des auteurs comme Eudore⁴⁰ : Dieu est disjoint de la nature et en discontinuité avec le sage.

37. Eudore, en effet, pose une limite à la divinisation du sage, précisément en évoquant Pythagore (cf. STOBÉE, *Anthologium* II, 7, 3f : « Σωκράτης, Πλάτων ταῦτα τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεῷ [...] κατὰ τὸ δυνατόν ») ; il s'opposerait ainsi aux courants du platonisme plus proches du stoïcisme, comme celui promu par Antiochus. Philon d'Alexandrie, quant à lui, utilise à plusieurs reprises les trois formulations (pythagoricienne, platonicienne, stoïcienne) du τέλος éthique (voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De fuga*, 63, *De decalogo*, 81, *De praemiis et poenis*, 11-13, *De opificio*, 142-144, *De Abrahamo*, 60-61). Sur les différentes formulations de la fin éthique à l'époque hellénistique-impériale et leur présence chez Philon, voir les précisions de J. DILLON, « Philo and the telos : Some reflections », *The Studia Philonica Annual*, 2016, 28, p. 111-20.

38. Voir CICÉRON, *De natura deorum* II, 23-5 et 28-30.

39. Quant au statut divin de Moïse, figure du sage parfait chez Philon et dans la tradition juive, le débat est ouvert, réunissant des positions favorables à la possibilité d'une divinisation complète du prophète et d'autres plus sceptiques : voir D. T. RUNIA, « God and man in Philo of Alexandria », *The Journal of Theological Studies*, 1988, 39, p. 48-75 ; W. E. HELLEMAN, « Philo of Alexandria on deification and assimilation to God », *The Studia Philonica Annual*, 1990, 2, p. 51-71 ; D. LITWA, « The deification of Moses in Philo of Alexandria », *The Studia Philonica Annual*, 2014, 26, p. 1-27. Voir également les considérations de D. WINSTON, « Sage and super-sage in Philo of Alexandria », in G. E. Sterling (dir.), *The ancestral philosophy : Hellenistic philosophy in second temple judaism*, Providence, Brown University Press, 2001, p. 171-80.

40. Sur le rapport entre Philon, Eudore et l'Anonyme commentateur du *Théétète*, voir M. BONAZZI, « Towards transcendence : Philo and the renewal of Platonism in the early imperial age », in F. Alesse (dir.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, Leyde,

CONJONCTION ET DISJONCTION DANS LA PERFECTION INTELLECTUELLE

La valeur épistémique du paradoxe dépend du cadre dans lequel s'inscrit l'idée de science [σοφία, ἐπιστήμη]. Aller au-delà de l'opinion commune implique soit, d'une part, viser une science complète et achevée, soit, d'autre part, activer un processus permanent et jamais épuisé.

L'unité de la vertu : un modèle conjonctif de la science

Sur la base des observations de Jacques Brunschwig⁴¹, il semble possible de reconnaître un « modèle conjonctif » à l'œuvre dans l'idée stoïcienne de la science. Si, pour les stoïciens, il existe des degrés de vérité et de fausseté, la valeur de vérité est donnée par la logique de la conjonction, à partir de la structure de la proposition conjonctive [συνμπελεγμένον] : en elle, la fausseté d'un seul élément conjoint entraîne la fausseté de la proposition tout entière (voir DL VII, 72). L'idée de la science qui résulte de cette structure est celle d'une unique proposition conjonctive maximale composée de toutes les propositions vraies⁴².

Le sage a accès à cette somme intégrée de vérités, c'est-à-dire à la coïncidence parfaite avec la structure rationnelle de l'ensemble, avec le Logos. En effet, c'est précisément la conjonction qui détermine le salut possible dans l'« accomplissement de la fonction de l'homme [τὴν ἀνθρώπου ἐπαγγελίαν πληρῶσαι] » (ÉPICTÈTE, *Dissertationes* II, 8-10). Selon Brunschwig, que nous suivons ici, cette structure logique découlerait dans le système stoïcien précisément des exigences éthiques, c'est-à-dire de la thèse de l'unité de la vertu, pour laquelle il n'y a pas de degrés en elle, puisque toutes les fautes sont égales entre elles et toutes les actions parfaites aussi. Les paradoxes éthiques expriment précisément cet aspect épistémique : ils invitent à passer radicalement d'une folie [ἄφροσύνη] à la fois banale et pernicieuse, présente comme une goutte de vin dans la mer et caractérisée par la moindre erreur qui invalide l'ensemble, à une sagesse compacte et intégrale⁴³, où une seule faute compromet tout. C'est une logique du « tout ou rien ».

Brill, 2008, p. 248-51 et J. DILLON, « Philo and the *telos* : Some reflections », p. 113-6. Sur Philon et l'éthique stoïcienne, voir C. LÉVY, « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance : le problème de l'*oikeiōsis* chez Philon », in C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine*, Créteil, Fontenay, Paris, 1995, Turnhout, Brepols, 1998, p. 153-64, ainsi que R. RADICE, « Philo and Stoic ethics. Reflections on the idea of freedom », in F. Alesse (dir.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, p. 141-67.

41. J. BRUNSCHWIG, « Le modèle conjonctif », p. 161-88.

42. Voir STOBÉE, *Anthologium* II, 74, 16.

43. Voir D. DEMANCHE, *Provocation et Vérité*, p. 120.

La finitude de la sagesse : un modèle disjonctif de la science

À la différence du modèle compact et conjonctif stoïcien, une métaphysique qui n'est pas holistique, mais polaire ou hiérarchique, c'est-à-dire où il y a un maximum absolu de vérité qui confère sa valeur aux autres éléments du système et où il y a une idée de transcendance de la vérité par rapport au statut opinatif et intermédiaire des choses, débouche sur une vision du sage « jamais accompli⁴⁴ ». Le philosophe platonicien reste dans la condition éthico-épistémique d'un intermédiaire [μεταξύ] entre l'ignorant et le dieu (PLATON, *Symposium*, 203e). L'Académie sceptique réinterprète et incarne cette dimension aporétique et incomplète du sage⁴⁵, reprenant la posture socratique et maintenant la distinction entre une sagesse divine et une sagesse humaine [ἀνθρωπίνη σοφία] (PLATON, *Apologia Socratis*, 20d8), déterminée par la « certitude qu'aucun être humain ne pourrait jamais prétendre posséder une σοφία complète et vraie » (*ibid.*, 23b2-5).

Philon est bien conscient de la signification épistémique des paradoxes stoïciens qu'il utilise, c'est-à-dire qu'il les évoque pour montrer les exigences radicales de l'acquisition du discernement [διάνοια], en nous invitant à sortir de la condition de la folie et à « rouvrir les yeux » [ἀναβλέψαι] pour voir les illusions impliquées dans la déraison [ἄφροσύνη] (*Probus*, 55). Mais la science complète du sage humain consiste pour Philon à reconnaître, à l'acmé de son progrès, sa relativité par rapport au pôle divin. On assiste ici à une sorte de dédoublement du paradoxe stoïcien, élément que Philon rend plusieurs fois par la forme superlative « τὸ παραδοξότατον ».

En particulier, dans un passage clé du *De somniis* (II, 23-28), il devient clair que le paradoxe de la perfection du sage philonien consiste dans le renoncement à cette perfection⁴⁶ :

Car pouvoir distinguer [διακρίνειν] [...] dans les productions de la pensée [διάνοια], est la marque d'une vertu achevée. En tout cas le texte sacré représente ceux qui voient comme moissonnant et, chose tout à fait inattendue [τὸ παραδοξότατον], comme moissonnant non de l'orge [...] mais la moisson elle-même dans sa totalité. [...] Car il veut que l'homme de bien [ἀστεῖος] non seulement soit juge des différences, [...] mais qu'il tue en lui cette illusion même d'avoir la faculté de distinguer [αὐτὸ τὸ δύνασθαι διακρίνειν ἀναρῆναι], moissonnant même le moissonné, et faisant l'ablation de sa volonté propre [τὴν ἰδίαν ἐπιβουλὴν ἀποτέμνοντα] à la fois par obéissance à Moïse qui dit : « Le jugement appartient à Dieu seul » (*Deutéronome*, 1, 17) (*De somniis* II, 23-25).

44. Sur le rapport entre le modèle holistique (stoïcien) et le modelé gradué, voir J. BRUNSCHWIG, « Le modèle conjonctif », p. 184-7 *contra* J. RIST, *Stoic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 81-96.

45. M. BONAZZI, « L'Académie hellénistique et l'héritage sceptique de Platon », in B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray, J.-M. Narbonne (dir.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 237-58.

46. Voir F. SIMEONI, *Trascendenza e Cambiamento in Filone di Alessandria*, p. 256-70.

Dans ce texte, Philon commente un passage biblique (*Lévitique*, 19, 9) où il est prescrit de moissonner sa propre moisson, situation que l'Alexandrin qualifie de superlativement paradoxale [τὸ παραδοξότατον]. Selon son interprétation, elle indique que le sage doit abandonner l'opinion d'être capable de distinguer [τὸ δύνασθαι διακρίνειν] par soi-même, en mettant en doute cette acquisition. La capacité à distinguer, équivalente de la moisson, doit être couronnée par une distinction-disjonction supérieure, celle entre le sage et Dieu. Le sage est en fait celui qui, ayant atteint la vertu, reconnaît que le jugement [κρίσις] appartient à Dieu seul. Il y aurait donc un *hiatus* entre la vertu divine et la vertu humaine, laquelle reste dépendante de celle de Dieu.

Pour expliquer ce saut, Philon fait allusion à une double caverne à traverser (voir *Genèse*, 23, 9) et il l'interprète comme indiquant deux concepts [γνώμαι⁴⁷] : l'un concerne ce qui a été engendré [γεγονός], l'autre concerne Celui qui l'a engendré [πεποιηκός]. Tous deux sont l'objet de la connaissance du sage [ὁ ἀστέϊος], qui contemple ce qui compose le cosmos [θεωρῶν μὲν τὰ ἐν κόσμῳ], mais qui aime en même temps s'instruire sur le Père qui l'a engendré [φιλοπευστῶν περὶ τοῦ γεννήσαντος πατρός]. Ce binôme, qui touche à la fois le niveau cosmologico-métaphysique et épistémique, est ensuite expliqué par un autre binôme, faisant référence à la double échelle musicale : la mélodie conjointe [συνημμένη] et l'harmonie disjointe [διεξυγμένη]. L'Alexandrin précise ainsi que :

Il fallait que l'œuvre et l'Ouvrier fussent célébrés par deux mélodies absolument parfaites, mais non les mêmes. [...] Il fallait assigner le tétracorde des conjointes à l'univers, fait de parties conjointes et d'une harmonisation de différences [τῷ συνημένῳ καὶ ἐκ διαφερόντων ἀρμολογήντι κόσμῳ], et réserver l'harmonie disjonctive à Dieu, disjoint par son essence de toute la création [διεξυγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν πάσης γενέσεως] (*De somniis* II, 28).

Or, le passage du sage de la complétude de la science à son dépouillement se produit comme un passage de la logique conjonctive du cosmos, accessible à sa connaissance, à la logique disjonctive du divin, qui reste transcendant et autre par rapport à lui⁴⁸.

Nous sommes ici confrontés à la scission consciente entre un modèle conjonctif [συνημμένον], valable pour le cosmos engendré et la sagesse humaine qui lui est liée, et un modèle disjonctif [διεξυγμένον], valable pour la nature divine, découlant de l'altérité de Dieu et de sa transcendance

47. L'édition critique L. Cohn - P. Wedland donne « γνώμαι » ; en revanche, l'édition H. Colson - G. H. Whittaker donne « μνήμαι » (p. 454-5).

48. Voir l'analyse de C. LÉVY, « The *scala naturae* and music : Two models in Philo's thought », in F. Pelosi, F. Petrucci (dir.), *Music and philosophy in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 21-37. Sur les modèles théologiques hellénistiques par rapport auxquels Philon prend position dans un sens non immanentiste, voir S. WEISSER, « Knowing God by analogy : Philo of Alexandria against the Stoic God », *The Studia Philonica Annual*, 2017, 29, p. 33-60.

métaphysique, selon une ligne qui se développera du côté du moyen-platonisme.

S'appuyant sur un autre texte philonien (*De migratione Abrahami*, 179), Carlos Lévy⁴⁹ a montré comment le modèle décrit par l'harmonie conjointe peut être reconduit à ceux que Philon appelle « Chaldéens » et auxquels il adresse souvent ses attaques. Bien que les chercheurs soient divisés quant au référent réel derrière cette désignation philonienne, il existe un consensus bien établi selon lequel les éléments doctrinaux que l'Alexandrin attribue aux Chaldéens rapprochent ce groupe des positions reconnaissables comme stoïciennes⁵⁰. Un point fondamental qui distingue les Chaldéens est qu'ils prônent une forme de théologie immanentiste, assignant l'existence uniquement au monde visible (*De migratione Abrahami*, 32 ; 179) et aux entités matérielles, commettant une erreur métaphysique cruciale qui consiste à considérer les interactions causales comme exclusivement physiques (cf. *De specialibus legibus* I, 18⁵¹). Les Chaldéens attribuent ainsi la divinité au cosmos et renient l'action cosmopoïétique d'un Dieu transcendant et invisible (cf. *De decalogo*, 60). Ils prônent donc, selon Lévy, un modèle conjonctif, « utilisant la musique exclusivement comme moyen d'affirmer l'unité, [la symphonie] et la parfaite intelligibilité de l'univers⁵² ».

L'ensemble de ces observations nous permet de supposer que dans *De somniis* II, 27-28 Philon intègre précisément la vision conjonctive qui serait celle des stoïciens, confirmant ce que Jacques Brunschwig appelle « paradigme conjonctif », sans pour autant l'attaquer ou le rejeter. Au contraire, Philon souligne que la pleine compréhension de la réalité et la sagesse complète impliquent un modèle dual et donc une logique complémentaire, qu'il définit comme disjonctive [διεξευγμένη] et qui concerne plus spécifiquement la compréhension de la nature divine. Philon admet donc le modèle stoïcien, mais le complète sur un point précis : le Créateur ne peut pas appartenir à la compacité et à l'intelligibilité parfaite du cosmos. L'action divine peut certes être déduite de la nature de l'univers, mais l'essence de Dieu est et reste en elle-même incompréhensible et non épuisable par l'intelligence humaine, étant ontologiquement autre.

49. C. LÉVY, « The *scala naturae* and music », p. 27.

50. Pour les différents avis, voir H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. I, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962, p. 176-7, p. 329-30 ; P. FRICK, *Divine providence in Philo of Alexandria*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 122-7 ; D. RUNIA, « The beginnings of the end : Philo of Alexandria and Hellenistic theology », in A. Frede, A. Laks (dir.), *Traditions of theology*, Leyde, Brill, 2002, p. 290 ; R. RADICE, « Philo and Stoic ethics », in F. Alesse (dir.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, p. 162-4 ; S. WEISSER, « Knowing God by analogy », p. 48-51 ; C. LÉVY, « The *scala naturae* and music », p. 27.

51. Voir l'analyse de S. WEISSER, « Knowing God by analogy », p. 46, à partir de l'analogie avec l'esprit humain.

52. C. LÉVY, « The *scala naturae* and music », p. 27.

En quel sens alors Philon insère-t-il un modèle disjonctif pour comprendre pleinement la réalité et la sagesse qui s'y rapporte ? Le paradigme disjonctif auquel Philon fait allusion doit être lu de manière complémentaire au paradigme conjonctif, précisément en vertu du modèle musical que l'Alexandrin évoque pour en montrer l'interaction. Sur le plan logique, il ne s'agit donc ni d'un modèle inférentiel ou implicatif, ni d'un modèle fondé sur la disjonction exclusive, généralement préférée par les stoïciens⁵³. Il s'agirait plutôt d'une disjonction inclusive⁵⁴, qui admet la valeur de vérité du cosmos, tout en la relativisant par rapport à la vérité excédentaire du divin. La vérité de Dieu, dont on peut connaître l'existence et l'inférer par son action dans le monde physique, à travers son Logos, ne peut être connue sur le plan ontologique : l'essence de Dieu en tant qu'Être est pour Philon structurellement différente des corps, de la matière et de ce qui est engendré.

Il y a donc, chez l'Alexandrin, une complémentarité paradoxale entre un modèle conjonctif, qui définit la compacité, l'harmonie et l'unité non seulement du cosmos mais aussi de la connaissance parfaite et paradoxale du sage, et un modèle disjonctif, qui désigne, de manière superlativement paradoxale, la relativité du modèle précédent, ainsi que l'excès sur les plans ontologique et épistémologique du pôle divin et de la science qui lui appartient.

En effet, même en ce qui concerne les possibilités de l'intellect humain, Philon semble le différencier du divin. Dans *Legum allegoriae* II, 22-24⁵⁵, par exemple, l'Alexandrin décrit les puissances [δυνάμεις] de l'intellect [νοῦς] lorsqu'il est isolé du corps⁵⁶. Il souligne ainsi la différence entre les animaux rationnels et irrationnels et introduit la similitude entre la rationalité humaine et la rationalité divine. Toutefois, lorsqu'il parle de la puissance rationnelle [λογική] en tant que commune aux hommes et aux natures les plus divines [αἱ θεϊοτέραι φύσεις], il ajoute l'adverbe « probablement » [τάχα]. Cette hésitation exprime un indice non stoïcien et une allusion à la possibilité disjonctive qui brise la *societas rationis* entre humain et divin dont parle Cicéron (*De legibus* I, 23) et que Sénèque affirme (*Epistulae*, 53, 11).

La plus haute sagesse, donc, n'est pas pour Philon simplement un ensemble compact de vérités, mais l'atteinte de la clé de voûte disjonctive (*De somniis* II, 28) : reconnaître la perfection divine et la paradoxale fini-

53. Sur la proposition disjonctive [διεξευγμένον ἀξίωμα] d'après Chrysippe, voir GALIEN, *Institutio logica* III, 8, 11 (éd. K. Kalbfleisch) (= SVF II, 217). Dans la disjonction exclusive, la vérité d'un terme implique la fausseté de l'autre : elle correspond à la valeur logique du latin *aut*.

54. Qui correspond à la valeur logique du latin *vel*.

55. SVF II, 458.

56. Voir les remarques de C. LÉVY, « The *scala naturae* and music », p. 24-5. Sur la relation entre l'homme et Dieu chez Philon, voir F. CALABI, *God's acting, man's acting. Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leyde, Brill, 2008, ainsi que D. T. RUNIA, « God and man in Philo of Alexandria », *The Journal of Theological Studies*, 1988, 39, p. 48-75.

tude de la perfection humaine. La connaissance complète du monde n'est cependant pas un processus accessoire : elle est nécessaire et l'est dans une logique conjonctive, c'est-à-dire de perfection. Mais il convient aussi de chercher Dieu comme l'auteur inconnaissable de toute chose. Un principe sceptique vient donc s'intégrer, chez l'Alexandrin, à ce système immanentiste et conjonctif, en le subordonnant à une logique transcendante complémentaire. La logique conjonctive stoïcienne est donc utile et valable aux yeux de Philon, mais perfectible et nécessairement complétée par le recours à un cadre métaphysique non immanentiste, lequel relativise à la fois la connaissance et le statut du sage parfait.

La proposition conjonctive définissant la vérité du sage serait donc « sage ET non dieu », avec un « non » qu'on ne retrouvera pas dans la logique stoïcienne. Pour Philon, en effet, il y a quelque chose qui dépasse l'ensemble des vérités atteignables par la sagesse humaine dans le cosmos généré, et c'est précisément le divin. La vérité du divin déborde l'ensemble conjonctif des vérités connues par le sage, à travers une négation qui cependant ne nie pas l'ensemble de ces vérités.

UNE « PARADOXALITÉ » COMPLÉMENTAIRE

Si pour les stoïciens, comme l'atteste bien Épictète (*Dissertationes* II, 9), l'accomplissement moral vient de la logique conjonctive, dans la mesure où elle décrète la frontière subtile entre le salut et la perte, montrant en définitive comment toutes les perfections résident dans la seule vertu et comment toutes les fautes sont équivalentes, chez Philon, qui épouse cette logique en la décrivant dans le *Probus*, elle n'est qu'une des prémisses de l'accomplissement moral, lequel est couronné par une logique disjonctive complémentaire. Le paradoxe éthique du « sage seul libre », celui qui fait de lui un dieu parce qu'il lui donne toutes les perfections, doit être complété par un « super paradoxe » [παράδοξοτατον], fondé cette fois sur un paradigme disjonctif, selon lequel la perfection morale humaine est relative et non absolue, c'est-à-dire qu'elle maintient le sage en relation et non en continuité directe avec le statut divin. L'homme et le Dieu, en somme, ne forment pas une proposition conjonctive absolue, la vérité de Dieu étant non assimilable dans un « συμπελεγμένον ».

La réinterprétation et l'appropriation par Philon des paradoxes stoïciens, notamment dans le *Probus*, complétée par d'autres textes du *corpus* philonien, permettent ainsi d'éclairer la connaissance que Philon avait de ces paradoxes, de ces paradoxes en tant que stoïciens et de leur portée éthique et épistémologique par rapport à la question de la divinisation du sage. Par ailleurs, l'analyse des textes philoniens met en évidence la possible co-présence, dans le milieu alexandrin, du modèle conjonctif stoïcien avec un modèle disjonctif, de filiation platonicienne-pythagoricienne, à un stade où

une lecture complémentaire et non radicalement opposée entre les deux est tentée.

Ce type de transformation originale du paradigme stoïcien, qui n'envisage pas tant son rejet ou sa réfutation directe que sa perfectibilité et son intégration dans un modèle transcendant, est ce que Carlos Lévy, analysant les stratégies d'interaction entre platonisme et stoïcisme chez Cicéron et chez Philon lui-même, a appelé « axe ascendant⁵⁷ ». Ce dernier désigne une stratégie innovante au niveau philosophique, qui caractérise spécifiquement l'époque impériale. Il se différencie de la stratégie antagoniste⁵⁸, qui consiste à démontrer, par diverses méthodes, que la dialectique appliquée au système stoïcien conduit à prouver son caractère contradictoire ou frauduleux. L'axe ascendant ne montre pas tant que le système stoïcien est faux, mais qu'il est incomplet, insatisfaisant et qu'il doit être complété par une dimension transcendantale⁵⁹. L'analyse de l'appropriation philonienne des paradoxes stoïciens serait donc un exemple ultérieur de la présence de cet « axe ascendant » chez Philon et chez son *Probus*.

À côté de ses choix philosophiques, l'Alexandrin est guidé toujours, implicitement ou explicitement, par les écritures bibliques, où subsiste un principe de transcendance divine qui n'empêche pas, mais structure la relation (paradoxale) entre l'homme et Dieu. Finalement, bien que Philon semble afficher une sorte de patine stoïcienne dans son *Probus*, il adapte en fait le stoïcisme à un cadre différent et il le complète par un principe, *à la fois biblique et philosophique*, non immanentiste.

RÉFÉRENCES

- ANONYMER, *Kommentar zu Platons Theaetetus*, éd. H. Diels, W. Schubart, Berlin, Weidmann, 1905.
- BOERI M. D., « Does cosmic nature matter ? Some remarks on the cosmological aspects of Stoic ethics », in R. Salles (dir.), *God and cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 173-200.
- BONAZZI M., « Towards transcendence : Philo and the renewal of Platonism in the early imperial age », in F. Alesse (dir.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, Leyde, Brill, 2008, p. 233-51.
- , « L'Académie hellénistique et l'héritage sceptique de Platon », in B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray, J.-M. Narbonne (dir.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité*, vol I, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 237-58.

57. C. LÉVY, « From Cicero to Philo of Alexandria : Ascending and descending axes in the interpretation of Platonism and Stoicism », in T. Engberg-Pedersen (dir.), *From Stoicism to Platonism*, p. 179-97.

58. Stratégie témoinnée, par exemple, par l'Académie d'Arcésilas et Carnéade et qui apparaît, selon Lévy, entre autres, dans le quatrième livre du *De finibus* cicéronien (*ibid.*, p. 183).

59. « Le stoïcisme a un rôle défini par deux limites : son langage et ses innovations philosophiques peuvent être utilisés après avoir été soumis à une critique sceptique et placés dans la perspective d'une transcendance platonicienne » (*ibid.*, p. 197).

- BROUWER R., *The Stoic sage. The early Stoics on wisdom, sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- BRUNDSCHWIG J., « Le modèle conjonctif », in *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, Puf, 1995, p. 161-88.
- CALABI F., *God's acting, man's acting. Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leyde, Brill, 2008.
- CICÉRON, *Les Académiques*, éd. P. Pellegrin, trad. fr. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2010.
- , *Les Paradoxes des stoïciens*, éd. et trad. fr. J. Molager, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- , *Des termes extrêmes des biens et des maux*, t. 1-2, éd. C. Lévy, C. Rambaux, J. Martha, trad. fr. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 2018-2021.
- , *Traité des Lois*, éd. et trad. fr. G. De Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 2023.
- DELCOMMINETTE S., « Le Dieu des philosophes », in B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray, J.-M. Narbonne (dir.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 143-66.
- DEMANCHE D., *Provocation et Vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucain et Perse*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- DILLON J., « Philo and the telos : Some reflections », *The Studia Philonica Annual*, 2016, 28, p. 111-20.
- DIOPENES LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers*, éd. T. Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens*, t. 2, éd. et trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 2021.
- GOURINAT J.-B., « Suivre la nature comme fin de l'éthique dans le stoïcisme ancien », *Diotima*, 2005, 33, p. 143-56.
- , « Les paradoxes stoïciens sont-ils "socratiques" ? (Cicéron, *Lucullus*, 136) », *Antiquorum Philosophia*, 2016, 10, p. 47-66.
- HELLEMAN W. E., « Philo of Alexandria on deification and assimilation to God », *The Studia Philonica Annual*, 1990, 2, p. 51-71.
- IOANNIS STOBÆI, *Anthologium*, vol. I-V, éd. O. Hence, C. Wachsmuth, Berlin, Weidmann, 1884-1912.
- LÉVY C., « Le "scepticisme" de Philon d'Alexandrie : une influence de la Nouvelle Académie ? », in A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud (dir.), *Hellenica et Judaica. Hommage à V. Nikiprowetzky*, Louvain-Paris, Peeters, 1976, p. 29-41.
- , « Le concept de *doxa* des stoïciens à Philon d'Alexandrie », in J. Brunschwig, M. Nussbaum (dir.), *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 250-84.
- , « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance : le problème de l'*oikeiōsis* chez Philon », in C. Lévy (dir.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Actes du colloque international sur la philosophie hellénistique et romaine (Créteil, Fontenay, Paris, 1995), Turnhout, Brepols, 1998, p. 153-64.
- , « From Cicero to Philo of Alexandria : Ascending and descending axes in the interpretation of Platonism and Stoicism », in T. Engberg-Pedersen (dir.), *From Stoicism to Platonism : The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 179-97.
- , « The *scala naturae* and music : Two models in Philo's thought », in F. Pelosi, F. Petrucci (dir.), *Music and philosophy in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 21-37.

- , « La notion de progressant chez Philon et Sénèque : des différences essentielles », *The Studia Philonica Annual*, 2021, 33, p. 1-33.
- LITWA D., « The deification of Moses in Philo of Alexandria », *The Studia Philonica Annual*, 2014, 26, p. 1-27.
- LONG A., SEDLEY D., *The Hellenistic philosophers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press [1987], trad. fr. J. Brunschwig, P. Pellegrin, *Les Philosophes hellénistiques*, vol. II, Paris, Flammarion, 2001.
- MAZZARELLI C., « Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1985, 77, p. 197-209.
- MIKEŠ V., *Le Paradoxe stoïcien : liberté de l'action déterminée*, Paris, Vrin, 2016.
- O'BRIEN M. J., *The Socratic paradoxes and the Greek mind* [1967], Chapel Hill, The University of Carolina Press, 2012.
- PHILO, *On flight and finding, On the change of names, On dreams*, éd. F. H. Colson, G. H. Whitaker, Cambridge, Harvard University Press, 1934.
- PHILONIS ALEXANDRINI, *Opera quae supersunt*, vol. I-VII, éd. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter, Berlin, Reimer, 1896-1930.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De somniis*, éd. et trad. fr. P. Savinel, Paris, Éditions du Cerf, 1962.
- , *Quod omnis probus liber sit*, éd. et trad. fr. M. Petit, Paris, Éditions du Cerf, 1974.
- PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. 15, éd. M. Casevitz, trad. fr. D. Babut, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- RADICE R., « Philo and Stoic ethics. Reflections on the idea of freedom », in F. Alesse (dir.), *Philo of Alexandria and post-Aristotelian philosophy*, Leyde, Brill, 2008, p. 141-67.
- REYDAMS-SCHILS G., « "Becoming like God" in Platonism and Stoicism », in T. Engberg-Pedersen (dir.), *From Stoicism to Platonism : The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 142-58.
- RIST J. M., *Stoic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- RUNIA D. T., « The beginnings of the end : Philo of Alexandria and Hellenistic theology », in A. Frede, A. Laks (dir.), *Traditions of theology*, Leyde, Brill, 2002, p. 281-316.
- « God and man in Philo of Alexandria », *The Journal of Theological Studies*, 1988, 39, p. 48-75.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, t. 2 et 3, éd. F. Préchac, trad. fr. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 2021-2023.
- SIMEONI F., *Trascendenza e Cambiamento in Filone di Alessandria. La chiave del paradosso*, Turnhout, Brepols, 2019.
- STOICORUM VETERUM, *Fragmenta*, vol. I-IV, éd. H. von Arnim, Stuttgart, Teubner, 1903-1924.
- WEISSER S., « Knowing God by analogy : Philo of Alexandria against the Stoic God », *The Studia Philonica Annual*, 2017, 29, p. 33-60.
- WINSTON D., « Sage and super-sage in Philo of Alexandria », in G. E. Sterling (dir.), *The ancestral philosophy : Hellenistic philosophy in second temple judaism*, Providence, Brown University Press, 2001, p. 171-80.
- WOLFSON A. H., « Philo on free will : And the historical influence of his view », *Harvard Theological Review*, 1942, 35 (2), p. 131-69.