

Penser Dieu. La condition de réciprocité

Noétique et théologie rationnelle à partir d'une page de Philon d'Alexandrie

« ... qu'en même temps la nature des choses soit énoncée et pensée
(ὡς ἅμα λεχθῆναί τε καὶ νοηθῆναι τὰς φύσεις αὐτῶν) ; ainsi excellait-il
en tout ce qui est beau, atteignant aux limites de la félicité humaine
(οὕτως μὲν ἐν ἅπασιν τοῖς καλοῖς διέφερον ἐπ' αὐτὸ τὸ πέρασ φθάνων
τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας). »

Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 150¹

Entre Dieu et l'homme : une limite qui libère, une limite qui engage la félicité humaine quand la nature des choses peut à la fois être dite et pensée – je glose ainsi cette phrase de Philon d'Alexandrie qui me sert ici d'épigraphe. L'expression *λεχθῆναί τε καὶ νοηθῆναι* (*énoncer* ou *nommer et penser*) résume à elle seule, à travers l'union du *logos* et du *noûs*, la synthèse entre immanence et transcendance, synthèse que recherchent les deux traditions, biblique et platonicienne, dont relèvent les pages exégétiques de Philon. De cette limite entre Dieu et l'homme, une limite unilatérale, il va de soi, car Dieu en lui-même n'a pas de limite mais se limite lui-même à l'égard de l'homme, le « trajet » fraie son passage à travers le rapport entre l'intellect et la parole : la limite, identifiante pour l'homme et constitutive pour sa liberté, devient une frontière transgressée par l'humanité qui se pense dans chaque homme comme *image de la pensée de Dieu*. Sur ce terrain, théologie et rationalité se rencontrent et s'appuient mutuellement, comme l'acte noétique et celui de l'expression se fondent sur l'acte de la création divine, bien que le premier soit dit en provenir tandis que le second serait le fait de l'homme. Mais leur union s'appelle « image de Dieu », celle-ci constituant la condition première de l'homme en même temps que son premier objet noétique. Plus tard, dans le néoplatonisme tardo-antique, comme dans le christianisme byzantin et médiéval latin, ce n'est plus la limite entre Dieu et l'homme qui indique et signifie la condition de la félicité ; au contraire, c'est la recherche de l'unification entre intellection et intellect-agent, âme individuelle et âme universelle, ou encore entre l'homme et Dieu sous le mode de la *theôsis* qui représente l'idéal de la perfection cognitive, tandis que la limite, sous le signe de la liberté assumée, demeure un lieu d'exercice de la conscience.

Question et alternatives

Partons de cette question : *penser Dieu*, serait-ce bien un acte intellectif et une donnée de la raison, une possibilité inscrite dans la nature même de la pensée et de la raison ?

Si oui, si on prend la réponse affirmative comme prémisse, deux alternatives s'ouvrent alors au raisonnement. (1) Soit Dieu n'est pas pris au sens d'altérité radicale de l'homme et peut en conséquence constituer l'objet d'un raisonnement (*logismos*) dès lors que tout ce qui est partagé avec l'homme la condition minimale requise pour faire l'objet de la pensée. Dans ce cas, même en le considérant comme l'« objet premier » du raisonnement, et même en en

¹ *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* t. 1, éd. et trad. R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961, p. 242-243.

faisant à ce titre le principe, Dieu serait toutefois l'un parmi d'autres objets du raisonnement. *Penser Dieu* ferait partie des exercices logiques, de type démonstratif ou mathématique, destinés à prouver l'existence de Dieu. Ou bien, en réduisant Dieu au principe pour en préserver d'une autre manière le caractère transcendantal, on lui attribuerait une fonction causale absolue, semblable à celle qu'Aristote allègue au « premier moteur ». *Penser Dieu* participerait alors à la science même de tout ce qui est – Dieu étant « cause première », « cause efficiente », peut-être « cause finale » aussi, et en outre « nature » du tout, réductible en quelque sorte à l'« âme du monde ». Bien que transcendant, Dieu ne serait pas une altérité radicale puisqu'il partagerait la condition *d'être* avec tout ce qui est, même si on admettait que tout ce qui est en provient. (2) Soit Dieu est considéré comme l'altérité radicale, mais il peut être pensé puisqu'il serait doué d'une pensée *isomorphe* à celle de son altérité, l'homme, et que cette pensée constitue alors une forme de partage, un « bien commun » entre les altérités : Dieu et l'homme, en l'occurrence. Mais force est de reconnaître que ce serait alors l'unique situation où la condition d'altérité ne serait pas opposée à une mise en commun avec ce dont elle est par principe radicalement séparée.

Dans le premier cas, il faut admettre, du moins *ab absurdo*, l'hypothèse de l'hétérogénéité essentielle de Dieu. Dans le second, on partirait de la double prémisse que c'est nécessairement l'homme qui se définit comme un être hétérogène et que *penser* et *être* ne s'identifient pas nécessairement, tel que Parménide l'avait affirmé, ou du moins ne s'identifient pas sans condition. L'homme serait doué d'un raisonnement de l'ordre d'une faculté capable de transgresser la condition de l'actant et de s'effectuer à travers une relation qui intègre aussi la possibilité de l'absence radicale d'objet pensable, ou encore la condition de transcendance absolue de l'objet du raisonnement, condition qui permet à l'objet de ne pas *être* nécessairement pour pouvoir être pensé. Autrement dit, la pensée peut alors penser *ce qui n'est pas*. Or cette possibilité et cette condition, l'homme les partagerait dans ce cas avec la pensée que Dieu lui-même se fait de l'homme en s'autotransgressant, dans un retrait à l'égard de sa propre condition, sur le fond de ce qui serait une puissance et une donnée formelle communes de la pensée. Mais encore faut-il s'entendre sur la nature, l'étendue et les termes mis en relation par l'*isomorphisme* de la pensée, ce « bien commun » entre Dieu et l'homme. S'entendre, au fond, sur le fait de savoir si ce « bien commun » ne reviendrait pas à imposer une condition *a priori* comme une limite nécessaire aux termes qu'il relie.

Si non, si, en revanche, penser Dieu n'est tout simplement pas une donnée de la raison, alors Dieu non seulement ne peut pas constituer un « objet » pensable, mais le « nom » lui-même ne nomme rien, quel que soit le régime dans lequel on voudrait inscrire la nomination de Dieu². Ce « nom » demeure dans ce cas un mot à référence vide, un « simple concept » ou une « simple représentation »³. Dans le cas de Dieu, l'appellation risque alors de demeurer une référence vide puisqu'elle désigne ce qui ne peut pas être pensé non parce que Dieu est en

² Certes, il ne s'agit pas d'un nom qui circonscrit et assigne une détermination par les propriétés à une identité individuelle, mais du nom qui signifie au contraire ce qui ne peut être ni circonscrit ni déterminé, bien que Dieu ne puisse être réduit non plus à cette prédication par des attributs négatifs. Mais la question du nom de Dieu n'est évoquée ici que de manière tangentielle, puisqu'il s'agit de la pensée comme acte et de son expression comme produit de l'acte, *i.e.* le raisonnement et le langage (*logismos* et *logos*).

³ Voir Alain de Libera sur la question des simples concepts ou $\psi\lambda\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha$, dans l'étude introductive à l'*Isagoge* de Porphyre, Paris, Vrin, 1998, p. LVII et suiv.

effet aussi bien au-delà de l'universalité du concept qu'au-delà de la pensée elle-même, mais en raison de l'impossibilité de la pensée de s'exercer, de penser quelque chose qui dépasse la possibilité d'être pensé tant que le référent se réduit au mot lui-même – mot qui ne peut dans ce cas ni être concept d'un genre (signifier le référent noétique d'un universel) ni être le nom d'un existant déterminé (avoir un référent ontique, réel). Comment penser alors un « objet » irréductible aux conditions de la pensée : ni concept opératoire ni nom particulier d'une chose ? Donc, si Dieu n'est pas une « donnée » inscrite dans la condition même de la pensée, on ne peut alors que parler par détour du concept, à travers des expériences de limite de la perception, des projections et des représentations liées à des pratiques du « sacré » (*hieros*) qui instituent traces, reflets et idoles comme tenant en puissance du « divin » (*theion*), mais on ne touche pas à la possibilité de *penser Dieu*. A moins de laisser parler les mythes et de voir sous les masques qu'ils agitent une pluralité qui structure l'univers à travers des principes, des causes et des actions, une pluralité de principes qui se déploie et qui peut aussi revenir sur elle-même et se replier en un seul et unique principe.

La réciprocité (prémisses théoriques et point de départ)

Admettons ce point de départ de la réflexion, audacieux en apparence puisqu'ingénu sur le fond, et engageons-nous sur la voie affirmative, l'une des deux voies sur lesquelles il est possible de dire quelque chose à ce sujet à la manière d'un raisonnement, un raisonnement qui n'opère toutefois pas avec des calculs ou des syllogismes, les moyens traditionnels en la matière. Et prenons Philon d'Alexandrie comme une première lumière sur cette voie. Plus exactement, partons de l'idée que Dieu soit un « objet propre » de la capacité de raisonnement de l'âme dans sa partie hégémonique, que les philosophes appellent *noûs*, et qu'il soit en même temps une donnée de la puissance du raisonnement appelé *logismos*. Le choix de Philon n'est évidemment pas innocent au regard de ces prémisses. Situé au croisement de deux paradigmes culturels, le monde judéo-biblique et le monde hellénique, Philon nous apparaît aujourd'hui comme l'un des premiers penseurs à avoir conçu le lien entre Dieu, pensée et puissance de raisonnement comme étant le lien constitutif entre Dieu et l'homme⁴. Selon l'interprétation philonienne de la création de l'homme, la possibilité absolue de *penser Dieu* se trouverait inscrite au cœur de l'anthropogonie biblique. Il ne s'agit pas de *prouver* l'existence de Dieu, ni d'en *définir* l'essence ou l'identité, autrement dit de connaître Dieu en tant que Dieu du point de vue de la théologie rationnelle ou du point de vue phénoménologique, mais nous posons comme défi que c'est là qu'il faudrait essayer de saisir le processus qui conduit l'homme à *penser Dieu* et qui en assure la possibilité et la condition. Ce processus tient au fonctionnement réflexif du raisonnement et s'identifie à la raison de l'homme, à ce qui fait au fond qu'un homme pensant Dieu ait aussi le savoir qu'il *est homme* dès lors qu'il *pense Dieu*, et qu'il acquière ainsi sa connaissance à la jointure précise entre l'individu et l'espèce, cet homme-ci qui se saisit lui-même en pensant et l'humanité, unité du multiple qui se tient à la fois *dans* et *en face de* l'individu. *Penser Dieu* situerait ainsi

⁴ D. T. Runia parle du « caractère séminal » des textes de Philon à cet égard (« A brief history of the term *kosmos noëtos* from Plato to Plotinus », in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, edit. J. J. Cleary, Ashgate, 1999, p 154 [p. 151-171]).

l'homme (je dis bien l'homme et non Dieu qui ne connaît pas ces catégories) à la frontière, et donc à la jointure infiniment réversible du particulier et de l'universel, entre ce qu'il est (cet homme-ci) et ce qu'il n'est pas (l'humanité comme telle n'existe pas).

Cependant, la compréhension de ce double mécanisme qui engage l'homme à penser Dieu ne peut avoir lieu si on réduit l'analyse au seul point de vue de l'homme. Il faut tenir les deux, Dieu et l'homme, l'un et l'autre, comme un *ensemble* ; comme un *ensemble* ou, mieux encore, comme une *communauté* structurelle et relationnelle (une *koinônia*), mais pas comme un tout exclusif, ni comme une unité fondée sur l'identité. En outre, à défaut de pouvoir déterminer cet ensemble, Dieu demeurant inconnaissable, il faut en saisir l'articulation en mettant cet ensemble à l'œuvre ou, plus exactement, en le mettant *en situation* : le « sujet » qui pense Dieu, l'homme en l'occurrence, et l'« objet » de sa pensée, Dieu, se trouvent en réalité – j'entends, dans la réalité présentée par Philon – dans la posture d'une relation inversée qui fait que Dieu pense l'homme avant que l'homme ne puisse penser Dieu. Autrement dit, la situation met en relation un actant et l'objet de son acte, donc un *sujet* et un *objet* qui non seulement sont inséparables en raison même de leur relation particulière au sein de l'unité d'acte et de lieu que forme cet ensemble, mais qui, de surcroît, se trouvent dans la situation d'échanger entre eux leur place. Chacun à tour de rôle fait fonction de *sujet* et d'*objet* de l'acte commun de penser. Bien sûr, la perspective sur cet acte commun est unilatérale : « penser » désigne le point de vue de l'homme. Cependant, pour pouvoir *penser Dieu*, il faut non seulement savoir que le point de vue de l'acte commun de penser est bien sûr celui de l'homme, mais que toutefois, selon ce même point de vue, celui qui *agit* ainsi le premier est nécessairement Dieu, puisque c'est lui qui actualise la situation et que dans ce cas l'acte ne peut que venir en premier. L'ensemble serait donc composé d'un *acte unique* et d'une *puissance partagée*.

Quel intérêt y a-t-il à réfléchir à partir de ce schéma de l'ensemble et de la mise-en-situation de cet ensemble à travers un *acte unique* et une *puissance partagée* ? La réciprocité esquissée par ce schéma ouvre, me semble-t-il, la possibilité de saisir l'indéfectible nœud entre théologie rationnelle et philosophie d'une autre manière que celle dont se sert la métaphysique et que l'on appelle couramment onto-théologie. Une manière différente parce que l'accent n'étant pas mis sur une science unilatérale de Dieu sous l'espèce d'une transcendance de l'être et des catégories de la connaissance universelle (substance, propriétés, relation), l'attention se déplace depuis l'objet vers la faculté dont l'homme est doué et qui sollicite par sa structure une forme de réciprocité dans son exercice même. Or, selon cette forme propre à l'acte noétique, l'acte de « penser Dieu » ne peut pas relever d'une puissance unique propre à l'homme, comme dans le cas de tous les autres objets de la pensée (soit que le référent comporte une condition semblable à celle de l'homme, soit qu'il s'agisse d'objets purement logiques, comme les mathématiques). Cet acte relève, lui, de la puissance inscrite dans une nécessaire *communauté structurelle* de pensée entre l'homme et Dieu. Il est vrai qu'une forme de communauté subsiste dans tous les actes de pensée et à l'égard de tous les objets du raisonnement. Cependant, la condition de réciprocité, qui ne suppose nullement l'égalité ou la symétrie des termes mais qui se tient au fond de cette communauté formelle exigée par tout acte noétique, ne s'actualise comme expression et comme exigence *sine qua non* d'une puissance partagée que dans un seul cas, le cas limite : lorsque l'homme pense

l'altérité radicale, Dieu, ou ses figures de substitut, celles de l'étranger ou de l'aimé, les « figures » par excellence de l'inconnu.

Le dédoublement de l'image intérieure et l'*isomorphisme*

Le commentaire qui suit, consacré à un passage du *De opificio mundi* de Philon, puise son inspiration dans deux études récentes qui suggèrent et développent de manière complémentaire l'hypothèse de travail que je viens d'esquisser.

Mon premier appui est fourni par l'étude de Marguerite Harl consacrée à la figure de Socrate en Silène. A partir de cette « figure » socratique, l'étude cible la notion d'*agalma* et l'usage du verbe *agalmatophoreô* (porter intérieurement une statue) dans l'œuvre de Philon et dans la tradition patristique inscrite dans le double sillage de Platon et de Philon : Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Méthode d'Olympe et Didyme d'Alexandrie⁵. Un écho de ce vocabulaire et de son usage dans l'interprétation de la création de l'homme se retrouve en contexte cappadocien (chez Basile et chez son frère Grégoire) et aussi en contexte latin, chez Marius Victorinus, précurseur d'Augustin et surtout très proche de la tradition grecque à la fois platonicienne, plotinienne et chrétienne. Chez ces derniers auteurs ce n'est pas le terme *agalmatophoreô* qui prévaut, mais plus largement une récurrente reduplication du rapport *agalma-eikôn* en « image d'image », nœud de la définition de l'homme en image-de-Dieu. Cette expression, considérée successivement comme pythagoricienne, médio-platonicienne, gnostique et anti-gnostique, est commune à la réflexion néoplatonicienne (Plotin, Porphyre, Proclus l'utilisent) et à l'exégèse biblique alexandrine, cappadocienne et latine (de Clément, Grégoire de Nysse et Victorinus à Jean Scot Erigène). Son origine platonicienne semble néanmoins incontestable. Outre les références discutées par M. Harl en contextes cosmologique et noétique, on la trouve aussi dans le *Sophiste*, à travers l'analyse des genres de production d'image, le genre divin produisant avec chaque chose son image en même temps (266c-d). Mais ne faudrait-il pas mettre cette expression de dédoublement d'image aussi en rapport avec l'expression aristotélicienne *eidos eidôn* qualifiant le *noûs* (forme des formes) et l'activité réflexive et créatrice de la pensée dans *De anima* III et dans *Métaphysique Lambda* ? Chez Philon, la définition de l'homme « noétique », portant en lui à la fois une statue divine et son image, serait alors un argument en faveur d'une compréhension aristotélicienne du mécanisme platonicien de dédoublement⁶, une compréhension fondée sur la relation acte-puissance et tenant chez Platon de la possibilité de connaître, voire d'appréhender en soi-même les formes. Dans ce cas, l'exégèse philonienne, de même que l'expression récurrente de dédoublement d'images (dédoublement signalé par un décalage terminologique significatif, tel le reflet d'une statue ou l'image d'une empreinte) ne relèveraient pas d'une compréhension dualiste mise sur le compte de la doxa platonicienne, prônant la séparation entre le sensible et l'intelligible ou le corps et l'esprit, et engendrant une

⁵ M. Harl, « Socrate – Silène. Les emplois métaphoriques d'*ἄγαλμα* et le verbe *ἄγαλματοφορέω* : de Platon à Philon d'Alexandrie et aux Pères grecs », *Semitica et classica*, 2, 2009, p. 51-71.

⁶ Sur des échos aristotéliciens chez Philon (notamment *Métaphysique Lambda*, *Ethique à Nicomaque* et le problème de *De philosophia*), voir F. Calabi, « Le repos de Dieu chez Philon d'Alexandrie », dans *Philon d'Alexandrie, un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, S. Inowlocki et B. Decharneux (éds.), Turnhout, Brepols, 2011 (p. 185-204, en particulier p. 199-200).

interprétation processionnelle du dédoublement. L'usage philonien relèverait d'une autre relation sous-entendue à travers la réduplication, et nécessairement d'une autre signification de la distinction que celle issue d'une pensée dualiste pour laquelle le monde immanent ne serait qu'une copie du monde parfait des idées, de ce *kosmos noêtos*, selon l'expression que Philon serait le premier, semble-t-il, à employer, en adaptant les deux *topoi*, *noêton* et *aisthêton*, de la *République*. Il s'agirait, chez l'exégète alexandrin, d'un modèle strictement noétique et d'un usage subtil de la différence sur les plans conjoints des *noêta*, des *logoi* et des images (statue, reflet, empreinte), ces dernières étant considérées à la fois comme intelligibles, comme discursives et comme sensibles selon le registre dans lequel elles sont utilisées ou saisies.

Mais, quoi qu'il en soit des sources philologiques et des grilles de lecture moniste ou dualiste, l'intérêt qui me porte vers ces expressions (*agalmatophoreô* et *eikôn eikonos*) n'est pas prioritairement historique mais derechef philosophique. J'y vois une tentative de sortir d'un certain schématisme primaire de la pensée dualiste ; en l'occurrence : remplacer une philosophie fondée sur des couples de contraires, héritière des cosmologies physiciques, par une réflexion sur la nature de l'homme, et plus particulièrement, par une réflexion sur la nature de ce que serait une « pensée de Dieu », une pensée de la transcendance assimilée à la condition propre de la pensée et du raisonnement de l'homme. Je reviendrai sur quelques aspects de ce changement de paradigme qui semble s'opérer chez Philon.

L'autre appui me vient d'une conférence récente de George Boys-Stones consacrée à la théologie stoïcienne : *How Does the Stoic God Think ?* Boys-Stones reprend le thème abordé par Francesca Alesse dans une conférence de 2011 (*Dio, anima e intelligibili nella Stoa*⁷) et tente d'aller au-delà de l'histoire des idées et des doctrines stoïciennes en proposant une hypothèse de travail opposée aux hypothèses téléologiques formulées par Gretchen Reydam-Schils dans deux articles (2005, 2006) sur presque le même sujet, à savoir : le *logos* divin, les *logoi*, les *spermata* et les *skhêmata*, enfin le *logismos* divin et humain⁸. Dans ce contexte, ce qui m'intéresse en premier est la manière d'aborder la question formulée par Boys-Stones dans le titre de sa conférence : « comment pense Dieu ? » que celui-ci soit ou non *le dieu* des Stoïciens. Avec sa mise en perspective problématisée des traditions platonicienne, stoïcienne et chrétienne de la « figure » du démiurge divin du monde, et donc du sens de la création et du statut du créateur/fabricateur de l'homme et du monde, c'est bien cette conférence qui m'a permis de saisir le lien entre certaines occurrences conceptuelles et

⁷ Publiée sous le même titre dans *Chôra*, n. 9-10 (2011/2012), p. 365-381.

⁸ La conférence de G. Boys-Stones a eu lieu en mai 2012 dans le cycle de Conférences du Centre Léon Robin sur le Stoïcisme. Elle fait suite à une autre conférence soutenue par Boys-Stones sur Numénius et la théologie de la dyade dans le séminaire « L'âme et ses discours » dans une séance où Francesca Alesse a elle aussi abordé le thème de Dieu, de l'âme et de l'intelligible dans la philosophie de la Stoa (travaux publiés dans *Chôra* 9-10, citée *supra*, mais non la conférence de Boys-Stones sur Numénius). Quant à l'usage des *logoi spermaticoi* et du *logismos* chez Plotin, c'est Filip Karfik qui a fait une conférence à ce sujet dans le même cadre (« L'âme *logos* de l'intellect et le *logismos* de l'âme. A propos des *Ennéades* V, 1 [10 et IV, 3 [27], *Chôra*, n. 9-10, p. 67-80). Les articles de G. Reydam-Schils auxquels réfère la conférence de Boys-Stones sont : « Le sage face à Zeus. Logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial », *Revue de métaphysique et de morale* (2005), p. 579-596, et « The Roman Stoics on the Divine Thinking and Human Knowledge », in S. Gersh and D. Moran (edd.), *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition* (Univ. Notre-Dame Press, 2006, p. 81-94). Il convient d'ajouter aussi une autre étude de G. Reydam-Schils, plus ancienne mais sur le même thème : « Stoicized Readings of Plato's *Timaeus* in Philo », *Studia Philonica* 7 (1995), p. 85-102.

certaines récurrences thématiques dans la pensée chrétienne qui se sert de la notion d'image, en particulier chez les Cappadociens et chez Victorinus, et une pratique de la rationalité sur le plan de la théologie que montrent les études récentes sur la noétique stoïcienne comparée à la noétique de Plotin. Le terme d'*isomorphisme*, que j'ai utilisé dès le départ pour qualifier le rapport entre la pensée créatrice de Dieu et la capacité de l'homme à penser Dieu, est emprunté à Boys-Stones et je m'en servirai dans ma propre démonstration.

Revenons maintenant à l'étude citée de M. Harl pour résumer cette fois-ci la thèse développée. L'homme porte en lui l'intellect comme s'il portait une statue divine. Il se porte en même temps envers l'intellect comme envers une statue cultuelle, la vénère comme s'il vénérât un dieu à travers elle, et ce dieu, bien qu'il ne soit pas en lui, reçoit de l'homme, à travers l'exercice de son intellect, le culte qui est dû à l'image d'un dieu⁹. Cette image se trouve dans l'homme et, dans la vénération portée à la statue divine, elle se confond, elle aussi, avec l'intellect. Il y a par conséquent dans l'homme une relation intime et une dialectique entre *agalma* (équivalent de la statue divine) et *eikôn* qui en est le reflet et qui est amenée à s'identifier à l'homme dans la mesure où ce qui fait de l'homme *un homme* est bien la capacité noétique et réflexive de son âme, l'activité de celle-ci étant considérée comme une actualisation de cette puissance de penser et de s'auto-refléter dans la pensée. L'acte et la puissance de l'âme sont illustrés ici à la fois par la statue divine qui est l'*objet* de l'exercice intellectuel, et par l'*eikôn* qui montre simultanément le *mode* réflexif et la *forme* doxologique qui caractérise cet exercice : un culte et une offrande pour le « dieu » intime que l'homme porte en lui sous le mode d'un « objet de pensée » et d'une image, l'image correspondant, dans sa fidélité de ressemblance, à la capacité de l'homme de raisonner à partir de cet objet et d'en faire acte par le langage. L'homme ne s'y identifie pas totalement, mais ne peut pas non plus s'en séparer. La thèse est centrale à l'anthropologie biblique et rejoint en même temps une partie fondamentale de la philosophie de Platon et de Plotin consacrée au statut de l'âme et à l'exercice de la pensée.

Cette thèse, soutenue par moult arguments textuels de Platon à Didyme d'Alexandrie, présente aussi un corollaire. C'est l'autre face du raisonnement, développé cette fois-ci à mon compte. En stipulant cette structure divine de l'âme, du corps et du *noûs* de l'homme, les philosophes et les théologiens établissent une sorte d'analogie structurelle avec l'acte par lequel Dieu penserait l'homme. Il y aurait en Dieu une disposition semblable qui préside et conduit à la création : Dieu doit *penser comme l'homme* en créant l'homme *à son image*. Ce serait donc en *pensant l'homme qu'homme, pensée* et *Dieu* lui-même viendraient à être. Dieu penserait alors *comme l'homme qui pense Dieu*, sauf que Dieu pense avant que l'homme ne puisse le penser lui-même (bien qu'antériorité et postériorité soient des conventions temporelles non pertinentes pour penser un acte de Dieu). Serait créée ainsi une disposition et une puissance de raisonnement à même de conduire l'homme à connaître la « statue » qui est en lui et qui est l'« œuvre la plus ressemblante et la plus divine »¹⁰. Par conséquent, l'homme

⁹ On reconnaît bien sûr des échos du *Phèdre*, et notamment du passage 251a 5-7.

¹⁰ On peut en effet comparer des expressions platoniciennes telles : « Quand le Père qui l'a engendré vit que cela, doué de mouvement et de vie, était une statue des dieux éternels, il se réjouit et, dans sa joie, se préoccupa de le rendre *encore plus semblable* à son paradigme (μάλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι) » (*Timée*, 37c, je souligne), à des expressions propres à Philon qui qualifient ainsi l'intellect ou l'âme humaine « la statue divine la plus sacrée de toutes (τὸ ἄγαλμα τὸ πάντων ἱεροπρεπέστατον), dont on

est « divin » à double titre : à titre d'« image » (de Dieu) et en outre parce qu'il porte en lui quelque chose d'encore « plus divin » qui est la pensée que Dieu a lui-même déposé dans l'homme en s'y reflétant. Cette expression, « plus divin », désignerait la capacité de l'homme de distinguer et de saisir en lui la divinité ou la déité à la fois en tant qu'objet de la pensée et en tant que modèle de lui-même, déposé en lui par celui qui, par ailleurs, non seulement ne s'identifie pas à cet homme dont il est le modèle absolu, mais n'est même pas *un homme* puisqu'il est Dieu, l'altérité radicale de l'homme. En termes analogiques, l'augmentatif dans l'homme serait le reflet inverse d'une diminution de la part de Dieu, qui, se mettant à penser, se retire en quelque sorte de lui-même pour faire une place conséquente à celui qu'il crée comme sa radicale altérité.

L'homme porterait donc une identité doublée d'une non-identité : il serait simultanément *lui* et le dépositaire d'un absolu *non-lui* car *plus-que-lui*, le lieu de manifestation d'une altérité radicale, que l'homme peut néanmoins penser grâce à ce qu'il a de « plus divin » en lui. Pour les platoniciens, la statue intérieure « incarne » cette altérité, tandis que son image en ouvre l'accès : la statue est elle-même essentiellement *autre* que l'homme qui la porte, et en même temps elle est l'image (*agalma* ou *eikôn*) de celui qui n'est pas homme mais Dieu¹¹. Philon, dans le sillage de la tradition biblique, articule cette altérité divine inscrite dans l'homme avec l'identité d'image (*eikôn*) assignée à l'homme entier, à l'image et à la ressemblance de Dieu (κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν, Gen. 1,26). L'homme apparaît par conséquent comme une « image d'image », et cet emboîtement ne signifie nullement une forme dégradée mais la possibilité structurelle de se penser ainsi, d'actualiser de manière réflexive, comme identité, son hétérogénéité foncière. Cette possibilité ne s'actualise toutefois qu'à une condition près : en exerçant la capacité distinctive et réflexive qui est « la partie la plus divine ». L'homme est donc « image d'image » lorsqu'il actualise sa capacité réflexive intime et que cette capacité réflexive ne bloque pas le système mais devient au contraire le moteur même de la réflexion, avec ses fonctions noétiques, doxologiques et poiétiques. La condition *sine qua non* est de ne pas laisser la réflexivité se fermer sur elle-même (de manière solipsiste ou narcissique), mais d'en faire le mécanisme intime de la création à l'instar de celui dont l'homme porte à la fois la statue et son reflet. Cette condition se trouve inscrite dans la puissance d'instituer toujours un décalage entre le *sujet* et l'*objet* de la réflexivité : voir quelque chose d'autre dans le même ou à partir du même ; voir, penser, louer (mettre en paroles) et à son tour créer. La possibilité de *penser Dieu* est conditionnée par cette puissance qui n'appartient ni à l'homme ni à Dieu mais provient d'une reconnaissance de la communauté inhérente des deux. Cependant, si la communauté tient du partage de la puissance, en revanche l'acte lui-même, *penser Dieu, est Dieu* dans l'homme.

pourrait tirer par analogie une notion d'être incréé et éternel qui tient les rênes de l'univers » (Philon, *De Decalogo* 59-60). M. Harl, à qui j'emprunte ces exemples, cite d'autres passages semblables de Platon, et surtout de Philon et de la postérité néoplatonicienne et chrétienne (*op. cit.* p. 60-63).

¹¹ Pour cette raison, à savoir cette altérité marquée par la présence de la statue de Dieu dans l'homme, il me semble préférable de parler d'*isomorphisme* dans ce contexte plutôt que de parenté, *sungeneia*, entre Dieu et l'homme, car la parenté, bien que le vocable ait joué un rôle notable en contexte gnoséologique platonicien, supposerait un principe commun dont proviendraient à la fois Dieu et l'homme ; or c'est justement ce que Philon évite en utilisant l'image de la statue intérieure comme un moyen contenu de distinction et de différence.

Autrement dit, *penser Dieu* identifie nécessairement l'*objet* à la pensée elle-même, identifie l'*objet* à l'*acte*, en l'occurrence à la *noêsis*, l'acte noétique pur. En outre, cet acte n'appartient pas à l'homme bien qu'il soit dans l'homme et qu'il soit, pour ainsi dire, prêt à l'emploi ; à l'homme ne revient que la possibilité de l'*actuer*, car l'homme a en lui cette puissance qui va avec l'acte et qui lui permet d'actualiser ainsi ce qui en réalité ne provient pas de lui puisque cet acte s'identifie à Dieu. Et c'est sous cette condition, à la fois unique et unilatérale, que *penser* s'identifie alors à *être*, en faisant de cette identité non une essence ou une substance commune mais bien un acte commun. Cette identification se produit dans l'homme mais elle ne concerne pas directement l'homme puisqu'elle vise *Dieu* dans l'homme : *Dieu qui est* en tant que *penser* et comme *pensé* (acte et objet de l'acte) dans l'homme. Autrement, Dieu *n'est pas* pour l'homme, et l'homme demeure un *inconnu* pour Dieu s'il choisit de ne pas *actuer* cette possibilité donnée, choix dont l'homme a d'ailleurs l'entière liberté. En outre, dans cette asymétrie se dessine aussi la distinction entre l'homme qui pense Dieu et Dieu qui connaît l'homme, distinction entre pensée et connaissance divine sur laquelle on reviendra nécessairement. En somme : Dieu connaît l'homme puisqu'il peut l'investir, étant radicalement différent de celui-ci ; en revanche, l'homme pense Dieu puisque celui-ci (ou quelque chose de radicalement différent de l'homme) est en lui et que l'homme le porte sans en être l'identité absolue ; il le porte comme une « statue » qu'il ignore ou à laquelle, au contraire, il rend grâce. Il y a dans les deux cas un auto-dépassement, car Dieu, connaissant l'homme, l'investit, lui donne ce que lui-même, Dieu, n'est pas et n'a pas (l'homme-l'humanité), tandis que l'homme reçoit et porte en lui ce qu'il n'a pas et qu'il n'est pas (l'acte de penser Dieu et Dieu lui-même comme objet de cet acte). La radicale différence et la radicale séparation se résorbent toutes deux en un *isomorphisme* de l'acte, sans qu'il y ait diminution par la relation, ni analogie ni *a fortiori* confusion ou possibilité de substitution. L'*isomorphisme* de l'acte se réduit à constituer la condition de possibilité que l'acte soit en réalité unique comme acte et que seule la puissance soit partagée. De cette puissance partagée, l'expression adéquate serait la réflexivité, parce que la réflexivité montre une asymétrie au sein même de la réciprocité du lien.

C'est le modèle empirique de l'artisan concepteur et fabricant autoréflexif, tel le demiurge cosmique du *Timée*¹², qui se retrouverait dans l'exégèse patristique de la création de l'homme¹³ et qui serait responsable de cette théorie de la réflexivité et de l'isomorphisme. Cependant, ce modèle ne détermine pas les conséquences dans la mesure où il n'accorde pas un statut ontologiquement clair aux idées ou aux principes qui président à la création : soit il s'agit de « représentations », soit on doit les imaginer comme des « réalités cosmologiques »

¹² On rejoint ici une thèse développée par D. O'Brien dans « Plato and Empedocles on Evil », in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, edit. J. J. Cleary, Ashgate, 1999 (p. 3-27, en particulier p. 12).

¹³ Voir en particulier les études de D. Runia et de R. Radice. Je cite quelques références : R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano, 1989 ; *id.*, « Observations on the Theory of the Ideas as the Thoughts of God in Philo of Alexandria », in D. T. Runia, M. D. Hay, D. Winston (eds.), *Heirs of Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert*, Scholars Press, Atlanta, 1991, p. 126-134 ; *id.*, « Modelli di creazione in Filone di Alessandria », in C. Moreschini e G. Minestra (a cura di), *Lingua e teologia nel Cristianesimo antico*, Brescia, 1999, p. 39-58 ; D. T. Runia, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001 ; *id.*, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden, 1986.

comprises *telles quelles* dans la pensée de l'artisan. Est-ce une « représentation de lion » ou un « vrai lion » rugissant dans la pensée du démiurge qui est en train de créer le lion ? – se demande Boys-Stones. La question n'est certes pas naïve. On la retrouve dans le questionnement de Philon sur l'herbe, la verdure et le verdoisement qui se trouveraient *effectivement* dans la pensée de Dieu concevant l'idée d'herbe et en créant l'herbe proprement dite¹⁴. Il s'ensuit que la pensée divine serait alors le siège des intelligibles en même temps que d'un principe substantiel sensible et dynamique qui se développerait naturellement dans toutes les réalités qui en procèdent, en changeant et en se restructurant conformément à la logique et à la finalité inscrites dans sa constitution, soit à la manière des semences conceptuelles, des *logoi spermatikoi*, soit à la manière d'une reconnaissance des formes (comme on dira, avec Némésius citant Porphyre, que l'âme renferme l'existence des choses de toutes les espèces et, pour cette raison, l'âme se voit elle-même quand elle reconnaît les choses que l'homme voit¹⁵). L'interprétation, « spinoziste » *avant la lettre* ou tout simplement téléologique, que dénonçaient déjà Basile (par l'argument de la volonté¹⁶) et Grégoire (contre la finalité en soi du monde¹⁷), est défendue et développée par Reydam-Schils en contexte stoïcien, éthique et théologique¹⁸, tandis que la thèse d'une pensée de Dieu qui fonctionnerait uniquement par des

¹⁴ *De opificio...*, 129 ; *Legum allegoriae* I, 23-24. D'où, peut être, l'écho en contrepoint chez Basile de Césarée : « quand j'entends parler d'herbe je pense à de l'herbe » dans la IX^e Homélie (80C) de l'*Hexaéméron*, et son long développement dans plusieurs passages de la V^e Homélie du même livre, sur le thème de l'herbe et de la verdure des plantes en puissance dans les semences comme les espèces sont en puissance dans le *noûs* du Créateur.

¹⁵ Némésius, *De natura hominis*, 7. Le passage est cité *infra*, n. 32.

¹⁶ Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, I, 16, 1-7 : « 'Créons l'homme à notre image et à notre ressemblance' (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν). Nous possédons l'un par la création (Τὸ μὲν τῆ κτίσει ἔχομεν), nous acquérons l'autre par la volonté (ou *par la faculté délibérative* : τὸ δὲ ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν). Dans la première structure, il nous est donné d'être nés à l'image de Dieu (Ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συνυπάρχει ἡμῖν τὸ κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι Θεοῦ) ; par la volonté [*par choix délibératif*] se forme en nous l'être à la ressemblance de Dieu (ἐκ προαιρέσεως ἡμῖν κατορθοῦται τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι Θεοῦ). Ce qui relève de la volonté, notre nature le possède en puissance [*notre existence intérieure possède en puissance la faculté délibérative et donc la ressemblance en puissance avec Dieu*], mais c'est par l'action que nous nous le procurons (Τοῦτο δὲ τὸ κατὰ προαίρεσιν, δυνάμει ἡμῖν ἐνυπάρχει ἐνεργεῖα δὲ ἑαυτοῖς ἐπάγομεν). Si en nous créant, le Seigneur n'avait pas pris à l'avance la précaution de dire 'Créons' et 'à la ressemblance' (Εἰ μὴ προλαβὼν εἶπεν ὁ Κύριος ποιῶν ἡμᾶς 'Ποιήσωμεν' καὶ 'καθ' ὁμοίωσιν'), s'il ne nous avait pas gratifiés de la puissance de devenir à la ressemblance (εἰ μὴ τὴν τοῦ γενέσθαι καθ' ὁμοίωσιν δύναμιν ἡμῖν ἔχαρισσατο), ce n'est pas par notre pouvoir propre que nous aurions acquis la ressemblance en Dieu (οὐκ ἂν τῇ ἑαυτῶν ἐξουσίᾳ τὴν πρὸς Θεὸν ὁμοίωσιν ἐδεξάμεθα). Mais voilà qu'il [Dieu] nous a créés en puissance capables de ressembler à Dieu (Νῦν μέντοι δυνάμει ἡμᾶς ἐποίησεν ὁμοιωτικὸς Θεῶ). » (trad. A. Smets et M. Van Esbroeck, S.C. 160, Paris, Cerf, 1970 ; trad. modifiée).

¹⁷ Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XVI. « Nous découvrirons ceci (εὐρήσομεν γὰρ) : autre chose [est] ce qui est à l'image (ὅτι ἕτερον μὲν τι τὸ κατ' εἰκόνα γενόμενον), autre chose ce qui se montre maintenant dans le malheur (ἕτερον δὲ τὸ νῦν ἐν ταλαιπωρίᾳ δεικνύμενον). 'Dieu fit [l'homme]', dit l'Écriture, 'l'homme, il le fit à l'image de Dieu' ('Ἐποίησεν ὁ Θεὸς', φησὶ, 'τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν'). La création de celui qui est selon l'image a atteint alors sa finalité (Τέλος ἔχει ἢ τοῦ κατ' εἰκόνα γεγεννημένου κτίσις). » Le texte grec continue avec une phrase qui a été omise dans la traduction française, mais pas dans les versions latines : Εἴτα ἐπανάληψιν ποιεῖται τοῦ κατὰ τὴν κατασκευὴν λόγου, phrase que Jean Scot traduit en mettant en avant un terme grec : « *Deinde ΕΠΙΝΑΛΗΨΙΝ, id est adiectionem facit, secundum constitutionem sermonis.* » Il s'agit d'un point clef de la démonstration de Grégoire, à savoir que la création selon l'image ne doit pas être conçue comme une finalité atteinte dans le créé, n'est pas téléologique, mais qu'elle constitue seulement la condition par laquelle celui qui réalise cet acte rehausse vers lui, aspire littéralement vers le haut le créé – pour exprimer les choses selon la constitution ou selon le statut du logos, précise encore le Cappadocien (τοῦ κατὰ τὴν κατασκευὴν λόγου). Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, trad. J. Laplace, S.C. 6, Paris, Cerf, 2002² (trad. modifié).

¹⁸ Dans les articles cités *supra*, n. 8.

représentations (*noêmata, phantasmata*) est défendue par Boys-Stones et elle fait fond sur le platonisme foncier de la cosmologie et de la théologie stoïciennes.

L'homme *noétique*

Un passage bien connu du *De opificio mundi* (69) de Philon semble capital pour saisir à l'œuvre les fils croisés entre platonisme, stoïcisme et tradition biblique, ou entre philosophie appelée « première » (ou science des principes) et une certaine forme de théologie rationnelle (qui ne connaît pas encore son nom). Le fil de l'exégèse philonienne se noue autour de cet intellect *commun* à Dieu et à l'homme créé par image interposée. Je cite ce passage en le divisant en trois parties afin de pouvoir le commenter selon ses principales articulations logiques :

[1] « Après tous les autres êtres, comme il a été dit, Moïse déclare que l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gen. 1, 26). C'est tout à fait bien dit (πάνυ καλῶς), car il n'y a rien de sorti [né] de la terre (οὐδὲν γηγενές) qui ressemble plus à Dieu que l'homme (ἐμφορέστερον ... ἀνθρώπου θεῶ). Mais cette ressemblance (δ' ἐμφέρειαν), que personne ne se la représente (μηδεὶς εἰκαζέτω) par les traits du corps (σώματος χαρακτήρι) : Dieu n'a pas la figure humaine, et le corps humain n'a pas la figure de Dieu [ni Dieu anthropomorphe : οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, ni corps d'homme déiforme : οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα]. »¹⁹

Remarquons d'emblée l'usage du terme *eikazô* (εἰκαζέτω) comme marqueur différentiel ; il signale la mise-à-distance nécessaire entre la ressemblance qui unit l'homme à Dieu et les *kharaktêri*, l'aspect propre du corps qui est bien « objet » de la création *mais sans participer à la ressemblance (homoiôsis)*. Il n'y a pas d'opposition entre le corps et ce qui est dans la ressemblance de Dieu tant que l'on ne se trompe pas d'objet de l'acte. *Eikazô*, qui suppose une projection, une conjecture, une manière d'imaginer la réalité d'une chose à partir de ses aspects, et qui partage sa racine avec *eikôn*, signale dans ce contexte que ni « forme » (*morphê*) n'est un moyen idoine pour penser Dieu, ni « concept » (*eidos*) divin ne convient pour définir l'homme si l'homme était réduit à son corps. Or ce vocabulaire de la forme et du concept formel, des signifiants avec lesquels opère *eikazô*, ne peut pas servir à la définition de l'homme selon Gen. 1, 26 puisque cette définition s'inscrit dans un autre registre de réalité et donc de langage, un registre qui n'a pas affaire à la forme, à l'aspect ou à l'espèce conceptuelle. Dans quel registre de réalité et de langage doit-on inscrire alors la définition de l'homme-image de Dieu ? La réponse de Philon est sans ambiguïté et sans appel :

[2] « L'image s'applique ici à l'intellect, le guide de l'âme (εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν). C'est bien sur le modèle de cet unique et universel intellect [C'est en relation avec, *pros ton*, cet unique et universel] qu'a été copié [ramené vers l'image, *ap-eikonisthê*], comme d'après un archétype, celui de chaque homme particulier (πρὸς γὰρ ἓνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον ὡς ἂν ἀρχέτυπον ὁ ἐν ἐκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη), [étant]

¹⁹ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* 69, dans *Les œuvres de Philon...*, *op. cit. supra* (n. 1). Tous les passages cités et analysés plus loin proviennent de ce volume et sont cités dans la traduction de R. Arnaldez que je retouche ou glose par moment en signalant les interventions par une mise entre crochets.

dieu en quelque sorte (τρόπος τινὰ θεὸς ὄν) de qui le porte (τοῦ φέροντος) et le tient comme une image [statue] divine (καὶ ἀγαλματοφοροῦτος αὐτόν). »

Ce passage, lourd de sens et de difficultés, peut se lire soit en mettant l'accent sur la première phrase, sans doute la plus connue, et dans ce cas l'image de Dieu dans l'homme s'identifie à la partie directrice de l'âme, *i.e.* au *noûs* ; soit il peut se lire sans discontinuer jusqu'au bout, et alors on entre non seulement dans le dédoublement entre l'image et la statue, *eikôn* et *agalma*, signalé et analysé par Harl²⁰, mais aussi dans une autre série de dédoublements tout aussi importants à mes yeux. Trois sortes de dédoublements apparaissent ici successivement : (i) dédoublement entre la copie (*eikôn*) et le ressemblant (*empherês*) ; il s'agit en l'occurrence, dans le premier passage, d'une ressemblance portée par le ressemblant comme inscrite en lui par naissance, et non du principe de l'*homoiôsis*, la ressemblance homologique qui préside et définit l'acte de création ; (ii) dédoublement entre l'ensemble ou l'universel (*holon*) et l'individu ou le singulier (*hekastô*) ; enfin (iii) dédoublement entre Dieu et l'archétype divin – dédoublement qui ne recoupe pas la distinction *agalma-eikôn* car cette dernière est précisément *conséquente* à celle entre Dieu et l'archétype divin.

Il est préférable de parler dans tous ces trois cas de *dédoublement* (plus précisément, de *couples* conceptuels de complémentaires) et non de distinction, parce que l'exégèse met bien l'accent sur la nature du lien et non sur la différence. Or ces dédoublements disent quelque chose autant de l'homme que de Dieu dans leur relation insécable définie sous le vocable *pros ti...*, « en vue de... ». Dieu apparaît comme l'Intellect unique et universel (il aurait donc le statut de *Noûs* que lui assigneront plus tard Numénius et Plotin), Intellect qui joue le rôle de l'archétype d'après lequel se réalise l'autre image qui est l'intellect humain. Si on prend le chemin à rebours, l'intellect humain offrirait l'image de l'Intellect archétypal, unique et universel qui correspond à l'intellect de Dieu *lorsqu'il crée l'homme*²¹. Il y a donc

²⁰ *Op. cit.* p. 62-63. Sur les significations du terme *eikôn* chez Philon et ses racines platoniciennes, voir aussi l'étude plus ancienne de H. Wilms, *Eikón. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus (I. Philon von Alexandria)*, Münster, 1935. Selon H. Wilms, l'image iconique platonicienne partagerait avec le sensible un statut ontique inférieur ; opposée à l'intelligible, elle serait une forme dégradée de l'Idée, alors que dans la période médio- et néo-platonicienne l'*eikôn* aurait recouvert peu à peu le statut de l'Idée et se serait quasi identifiée à l'*eidos* sous l'influence conjointe du stoïcisme, du péripatétisme et du christianisme. Cette récupération de la notion d'*eikôn* par une quasi assimilation à l'*eidos* dessine un schéma qui n'est pas faux en ce qui concerne la pensée néoplatonicienne et chrétienne, mais projette une compréhension unilatérale et scolaire sur la philosophie de Platon lui-même. Notamment dans le *Sophiste*, le *Timée* et le *Phèdre*, Platon met en place une conception logique, cosmologique et dialectique fixant les rapports entre l'image sensible, la production de visibilité propre au langage et l'image noétique elle-même, forme intelligible de la chose pensée.

²¹ C'est la fin du fragment 12 (15-22) de Numénius qui s'en rapproche le plus : un Dieu demiurge appelé intellect (*noûs*), envoyé vers le bas par le Dieu roi, « qui regarde et se tourne vers chacun d'entre nous en l'animant de ses radiations... » (Numénius, *Fragments*, éd. et trad. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973). D'autres proximités entre Numénius et Philon, signalées par F. Calabi par exemple, plaident pour une connaissance de Philon et de la tradition alexandrine par le philosophe platonicien du II^e s. Voir F. Calabi, art. cit., p. 192 et n. 32. Voir aussi C. Lévy, « La dyade chez Philon d'Alexandrie » (in *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagorism in the Imperial Age*, éd. M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel, Turnhout, Brepols, 2007, p. 11-28) autour de l'idée de la divinité de l'homme (ou de l'humanité) héritée par Philon du pythagorisme de l'Ancienne Académie (p. 16-17) et qui serait attestée aussi chez Numénius. Parmi les recherches récentes concernant les rapprochements entre Philon, Numénius et Plotin (en particulier sur le destin de l'âme) voir aussi l'étude substantielle de T. Alekniéné, « L'énigme de la 'patrie' dans le Traité 1 de Plotin : héritage de l'exégèse philonienne ? », *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35 (2007), p. 1-46. Notons toutefois que ce n'est pas l'éventuelle transmission textuelle entre le platonicien juif d'Alexandrie et le platonicien d'Apamée, intéressé, comme il le déclare lui-même, par la pensée biblique, qui importe en premier lieu. L'intérêt de souligner cette

bien une image de Dieu vis-à-vis de lui-même, une image de son identité de Dieu non *en soi* mais en tant que démiurge de l'homme, une identité qui correspond à l'instance de l'acte. Toutefois, si l'acte et non la puissance correspond à l'identité absolue de Dieu, alors cette image du *Noûs* serait aussi celle de Dieu *en soi*. Cette image correspond au *Noûs* unique et universel, et elle est appelée en outre archétype puisqu'elle est apte à être copiée, *litt.* apte à être « ramenée vers une *image* » d'elle-même, *ap-eikonisthê*, dans le *noûs* de chaque individu homme. Cette copie est à son tour une image de Dieu, mais cette fois-ci à l'égard de l'homme ; elle est simultanément assignée à l'homme et donnée à son usage cognitif, offerte à l'entendement de ce qui n'est pas l'homme séparément mais Dieu en image dans l'homme. En outre, cette *image d'image* (image de l'image de Dieu ou reflet du *noûs* divin) qui se retrouve dans chaque homme correspond à son identité en soi telle que cette identité en soi de l'homme est conçue par et dans le *noûs* divin. Cette image revient à l'homme et se trouve en effet dans chaque homme. Cependant chaque homme, à la différence de Dieu, ne s'y identifie pas entièrement, et ce indépendamment de la distinction opératoire entre l'acte et la puissance, déterminante dans le cas de Dieu.

Cette identité imparfaite, sur laquelle Philon revient plus loin, explique pourquoi l'unité noétique parfaite entre Dieu et l'archétype divin ne se retrouve que partiellement dans le couple noétique humain signifié par *agalma-eikôn*. L'imperfection qui caractérise l'identité de l'homme à l'égard de l'archétype divin est le gage de son autonomie en tant qu'individu. Elle ne signifie pas une forme dégradée conséquente au statut d'image, car l'image n'a pas ici le sens d'une *copie*, nécessairement d'une « réalité » plus faible que son modèle. Au contraire, l'image revêt le sens fort de l'unité, du lien et du partage, puisqu'elle correspond au plan noétique sur lequel se déroule le premier acte divin de « démiurgie » de l'homme. Et c'est évidemment cette unité noétique qui permet déjà de parler d'un « bien commun » entre l'homme et Dieu. La condition pour l'homme de (pouvoir) penser Dieu fait naturellement fond sur cette communauté assurée par le statut réciproque d'image – chacune des entités en relation étant ou devenant l'image de l'autre. Elle se détermine donc comme une relation de réciprocité mise en acte dès lors que la relation est déjà présente dans l'œuvre, dans la pensée de l'homme qui est l'image produite par la pensée de Dieu en instance de création. Mais on voit bien que cette relation de réciprocité ne suppose nullement une condition d'égalité ou de parfaite symétrie entre les termes de la relation.

De là, deux conséquences : pour Philon l'intellect en tant que partie directrice de l'âme (τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν) ne se trouve pas dans chaque homme, car, unique et indivisible, l'*hêgemôn* correspond à Dieu et s'y identifie selon la définition du principe d'unicité et d'universalité propre à la fonction de démiurge cosmique²². Cet intellect unique, universel et

proximité est de montrer une mouvance commune au sein du « platonisme » des deux premiers siècles qui cherche dans la lecture des *Dialogues* des arguments en faveur d'une interprétation théologique des principes et des moyens textuels d'autorité qui puissent se distinguer de l'interprétation stoïcienne, voire s'y opposer.

²² L'emprunt évident d'un vocabulaire platonicien et stoïcien n'oblige pas Philon à suivre aussi, à la lettre, les théories philosophiques respectives, cosmologiques et noétiques. Bien que chez Philon l'option pour l'image stoïcienne de l'intellect-*hêgemôn* semble prévaloir sur la métaphore platonicienne de l'intellect-roi du ciel et de la terre (*Philèbe* 28c 7-8 : νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῶν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς) qui sera privilégiée par Plotin (*Enn.* V, 3, 4.1 [T. 49]), l'interprétation de la métaphore du gouverneur pour signifier l'identité entre l'intellect et l'intellection semble cependant une « lecture platonicienne » commune à Philon et à Plotin. Il s'agit d'une identité qui a prééminence sur l'âme (plus précisément sur la faculté du raisonnement) et qui permet d'assimiler

gouverneur de l'âme est l'organe spécifique par lequel Dieu pense l'homme²³. Mais Dieu ne pense pas chaque homme. En revanche, chaque homme peut penser Dieu, car son intellect est l'image (*eikôn*) de cet intellect *unique, universel, hégémonique* et *archétypal* qui est en quelque sorte « son » Dieu (τρόπος τινὰ θεὸς ὄν); or ce « Dieu » n'est pas Dieu mais l'*agalma* de Dieu, le référent/récepteur de la pensée de l'homme tournée vers Dieu. Cette pensée de l'homme adressée à Dieu est alors non seulement possible mais aussi nécessairement réflexive tout autant qu'elle est divine puisqu'elle est à l'image de la pensée réflexive de Dieu. En même temps, elle est tout aussi nécessairement doxologique, puisqu'elle est adressée à « autre » que soi en soi et que cet « autre » est l'image du « gouverneur ». D'où la nécessité d'introduire la distance de l'*agalma*-porté en soi-même, de cette « statue » qui signifie la transcendance comme non-identité glissée entre deux *mêmes* : le soi divin et le porteur-respectueux du soi divin (ἀγαλματοφοροῦτος αὐτόν), objet et acte d'une seule et unique « réalité d'image » (*eikôn ontôs*, en termes platoniciens).

Autrement dit, les dédoublements sont nécessaires pour faire comprendre le mécanisme de *réciprocité-réflexivité* inscrit dans la terminologie de l'image et de la ressemblance. Comme dans le cas de *eikazô*, utilisé quelques lignes plus haut, l'image ne remplace pas l'identité, de même que la forme (*morphê* ou *eidos*) ne convient pas à la détermination de l'objet : ne convient ni à Dieu ni à l'homme. Le seul à qui le vocabulaire de la forme convient est le corps, or à ce stade ni l'homme ni Dieu *a fortiori* ne sont des « vivants » à proprement parler et ne disposent donc de corps et de facultés de perception et d'expression. La séparation introduite par le corps, ce « mur » mitoyen entre Dieu et l'homme comme l'appellera Grégoire de Nazianze²⁴, n'intervient qu'à la suite du second acte de création. Mais à ce stade Dieu et l'homme constituent des structures noétiques et des actes qui correspondent à ces structures noétiques ; ils correspondent, en d'autres termes, à de purs

l'acte de création à l'acte de penser, et l'objet intelligible à l'exercice d'une intellection à laquelle l'intelligible s'identifie en se déployant. Pour la métaphore de l'intellect-roi, avec la possibilité de la réflexivité (ou connaissance de soi) inscrite dans le modèle noétique néoplatonicien et, en l'occurrence, réservée au seul intellect *pur*, voir D. P. Taormina, « Plotino et Porfirio sul messaggero e il re. Nota sulla conoscenza di sé secondo Plotino, Trattato 49, 3, 44-4, 1 », dans *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, D. P. Taormina (dir.), Napoli, Bibliopolis, 2010 (p. 245-266). Mais la source platonicienne la plus proche du passage philonien serait, selon moi, non celle de la métaphore royale mais celle de la conjonction universelle entre l'âme et l'intellect divin (*Lois*, X, 897b 1-3 et c 5-7), conjonction selon laquelle l'intellect guide l'âme et toutes les choses qui en infèrent « vers leurs propre rectitude et leur félicité (ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα) ». On retrouve chez Philon non seulement cette conjonction entre le *noûs* divin et l'âme devenue elle-même divine par l'adjonction de l'intellect divin, mais aussi l'effet de cette conjonction comme félicité de l'homme (voir la citation de l'épigraphe, *De opificio...*, 150).

²³ A la différence du démiurge cosmique du *Timée*, le Dieu dont Philon décrit l'acte de création dans *De opificio* (16, 19, 69) inscrit dans sa création noétique son propre acte noétique sous le mode d'un *agalma*, forme de la perfection de la *noêsis*, dont l'actualisation est la pensée sous le mode du reflet. En d'autres termes, il inscrit l'acte comme condition de possibilité de la « chose » qu'il actualise par la création, puisqu'il conditionne ainsi le passage de l'acte à l'être essentiel (*ousia*) et de la *noêsis* à la *gênêsis*. Quand elle n'est pas purement exégétique, la démarche de Philon tient ainsi de la philosophie des formes plutôt que de l'analogie avec la structure artisanale dont se servent habituellement les cosmologies. Comme chez Plotin (*Traité 7*), de l'Un au Noûs la séparation demeure entière car ce qui détermine la seconde hypostase est la possibilité d'un « premier *noêton* » inscrit comme hypostase pensable de l'Un, hypostase qui se « tourne » vers l'Un et le « voit », et qui engendre de ce fait les *noêta* multiples, constituant l'*ousia* du *Noûs*. Retenons donc ce platonisme particulier de Philon qui se retrouve dans la noétique plotinienne, bien que l'on ne puisse pas parler de transmission directe ou d'influences d'école.

²⁴ *Lettre 101*, I, 48 (*Lettres théologiques*, éd. et trad. par P. Gallay avec M. Jourjon, S.C. 208, Paris, Cerf, 1974).

actes de pensée²⁵. Cependant, ces actes de pensée, constitués en un univers noétique ou « monde intelligible (*kosmos noëtos*) » qui sera le paradigme incorporel du monde sensible (*aisthêton*)²⁶, sont néanmoins des actes *individuels* même s'ils visent la condition de l'être et, pour l'homme spécifiquement, le genre propre et le lien.

Pour conclure sur ce passage : se dessine entre Dieu et l'homme un rapport de *réflexivité* – Dieu pense l'homme, l'homme pense Dieu –, mais cette réflexivité n'est pas pour autant symétrique dès lors que Dieu qui pense l'homme se reflète en celui-ci, tandis que l'homme qui pense Dieu raisonne, en fait l'*objet* de son raisonnement mais sans l'*objectiver* évidemment, puisqu'il ne se reflète pas lui-même dans Dieu. L'homme ne projette pas en Dieu son image alors que Dieu « dépose » en l'homme son *agalma*. C'est parce que Dieu dépose son *agalma* dans l'homme comme s'il déposait son ombre ou son reflet en la/le laissant habiter dans l'homme comme dans un miroir dans lequel Dieu se serait reflété (de manière certes intemporelle), que l'homme peut voir en lui-même une image de Dieu ; cependant l'homme ne projette pas pour autant son image à lui dans Dieu, n'anthropomorphise pas, autrement dit, celui dont l'homme n'est que dépositaire de l'image. De même, apparaît entre Dieu et l'homme une *réciprocité* : Dieu est bien l'*objet* de la pensée de l'homme, et l'homme, l'*objet* de la pensée de Dieu – mais l'*objet* n'est pas le même parce que pour Dieu l'*objet* est l'espèce-homme, tandis que pour l'homme c'est l'unicité du gouverneur universel qui constitue l'*objet* de sa pensée, et de sa vénération en même temps. Si donc la réflexivité et la réciprocité déclinent la nature spécifique du *lien en acte* entre Dieu et l'homme (sous le double statut d'espèce et d'individu pour ce dernier), l'*isomorphisme* de l'acte de penser définit en revanche le *lieu commun* de la possibilité même qu'il y ait un lien.

Et une dernière remarque, *last but not least*, sur ce passage : le vocable « Dieu », quasi absent dans cette seconde section, est mentionné trois fois dans les deux phrases de la première section (le début du paragraphe 69) où le syntagme biblique « cité » (κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν) demande un éclaircissement préalable à la démonstration sous-jacente au commentaire qui suit. La « citation » implique une infidélité ; elle doit remplacer le sujet d'une action à la première personne, doit mettre en quelque sorte le sujet en retrait, afin de ménager une place pour le commentaire (voire pour le commentateur) du texte. Pour passer du style direct au style indirect, le pronom (ἡμετέρων) est donc remplacé par le nom (θεοῦ)²⁷. La conséquence immédiate est la nécessité de souligner ce changement en re-situant le *sujet* du récit et l'*objet* de l'action dans leur contexte. D'où la mise en avant de la distance entre Dieu et l'homme. Philon utilise à cette fin une négation forte (μηδεὶς) associée au verbe εἰκάζω (en l'occurrence, l'injonction de ne pas se figurer Dieu) pour préciser la nature de la distance. Son choix est justifié par le danger que le vocable de la ressemblance, présent dans le syntagme cité, ne produise le contraire de la distance requise en signifiant une

²⁵ Je renvoie à nouveau à l'article de Runia au sujet du syntagme *kosmos noëtos* et du rôle majeur joué par Philon dans la définition de l'être et du monde intelligible sur le modèle platonicien du vivant intelligible (du *Timée*) et du lieu intelligible (de la *République*) : « A brief history of the term *kosmos noëtos* ... », p. 154-158.

²⁶ *De opificio*... 16 et 19. Le contexte est celui de la démiurgie du monde, non de l'homme, et la référence au *Timée* est transparente. Ici aussi Philon insiste sur la précession d'un modèle noétique qui n'a aucun fondement corporel, bien qu'il serve de modèle pour le monde sensible. C'est dans ce contexte que Philon emploie, le premier selon Runia, l'expression *kosmos noëtos* opposé à *aisthêtos*, en critiquant Platon qui emploie les notions d'intelligible et de sensible en les « situant » et en les déterminant comme « lieux », *topoi*, dans la *République*.

²⁷ *Genèse* 1, 26 : ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέρων καὶ καθ' ὁμοίωσιν...

représentation sous des traits corporels et en produisant ainsi la plus inique des confusions : dieu deviendrait anthropomorphe tandis que l'homme recevrait un corps déformé. En revanche, une fois le commentaire amorcé, dans la seconde section du passage, Dieu n'est nommé qu'une seule fois et en outre avec une expression modalisée (τρόπος τινὰ θεὸς ὄν). Pour quelle raison Philon change-t-il ainsi de traitement au cours d'un commentaire serré qui a toujours le même référent textuel ?

La raison la plus évidente tient au double sens de la ressemblance : une fois qu'elle a signalé la *différence* (ne pas se figurer Dieu sous les traits corporels d'un homme signifie ne pas confondre le modèle et la copie), la ressemblance doit assurer aussi un *lien* (l'homme est bien à l'image et à la ressemblance de Dieu) ; or ce lien réclame une *modalisation* ou une réduction (l'image de Dieu correspond à son *agalma* qui est l'intellect unique et universel de l'homme). Les trois étapes de la démarche sont claires : (i) interdiction et différence, (ii) lien et condition, (iii) modalité et réduction. Mais il peut y avoir aussi une seconde raison, dérivée de la première. Après avoir souligné le décalage « ontologique » entre ce qui constitue à ce stade un genre ou une espèce (l'humain) et celui qui ne connaît ni genre ni espèce puisqu'il est unique (Dieu), le commentaire se déplace vers l'unité conditionnée par la réciprocité noétique. Alors que ni la synonymie ni l'homonymie ne convient dans le cas de Dieu et de l'homme, et que le nom n'est donc pas opérant pour désigner à ce stade des entités individuelles, la réciprocité inscrite dans la pensée peut, elle, pallier cet inconvénient en fixant les termes de la relation. Or, pendant que s'établit le lien entre les deux entités fixées chacune sur son propre statut, la réduction de ces entités à de purs actes noétiques résout aussi le danger de « réalisme » anthropomorphique vers lequel la ressemblance pouvait entraîner la pensée « solitaire » d'une créature corporelle radicalement séparée de son agent. On comprend alors qu'il ne peut y avoir, à ce stade, ni nom ni réduction du raisonnement au langage. C'est bien *l'image seule* qui accomplit les fonctions du nom et du raisonnement au sein de la réciprocité de l'acte noétique. Cependant, par « image » (*eikôn*) il faut entendre non un intermédiaire visible mais uniquement le reflet ou le rayonnement en tant qu'attribut spécifique par lequel l'intellect (*agalma* divin) est saisi comme *actualisation* de cette *puissance sans nom* qui est à ce stade Dieu lui-même²⁸.

Continuons la lecture avec la troisième section de ce premier passage philonien consacré à l'exégèse de la création de l'homme :

[3] « Le rôle que joue le guide suprême dans le monde entier (ὄν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ), il semble en effet que l'intellect humain le joue dans l'homme (τοῦτον ὡς ἔοικε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ). Il est lui-même invisible alors qu'il voit tout (ἀόρατός τε γὰρ ἐστὶν αὐτὸς τὰ πάντα ὁράων) ; il a une essence inconnaissable [cachée, non-manifeste], alors qu'il comprend [participe à] l'essence des autres (êtres [?])

²⁸ Au stade où Dieu se reflète dans l'homme en tant que *noûs* gouverneur et en fait sa ressemblance, il n'y a d'« humain » que la pensée comme seule expression de l'altérité à l'égard de Dieu. Autrement dit, il n'y a ni facultés ni médiation par le langage, l'acte noétique étant le seul mode qui exprime le lien et qui en est également le lieu ; ce lien et ce lieu d'expression empruntent le vocabulaire de l'image car l'image constitue un lieu d'expression et affirme en même temps le lien indéfectible avec le « modèle » dont elle est image. L'image saisit une expression et affirme simultanément sa dépendance de ce dont elle constitue le dépôt d'expression, dépendance qui est sa condition de possibilité sans qu'il y ait un échange dans la réciprocité qu'elle établit ainsi avec son modèle. L'image vient donc avant la détermination du lien par le logos, car ce lien introduit à la fois l'échange et la séquentialité, le temps.

(ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων). Par les arts (τέχναις), par les nombreuses sciences (ἐπιστήμαις πολυσχιδεῖς), il ouvre dans de multiples directions toutes les grandes routes, et il marche à travers les terres et les mers, scrutant ce qui recèle l'un et l'autre élément. »

Je ne commenterai pas la dernière phrase de ce passage (69), phrase qui amorce les chapitres suivants (70-88) de cette partie du *De opificio mundi* consacrée à la création de l'homme, avant le repos du septième jour. Ces chapitres développent une « anthropologie » biblique et philosophique longuement scrutée par les philologues et par les historiens de la philosophie parce qu'elle mêle divers éléments empruntés à Platon (des quasi citations du *Phèdre* et des rappels du *Timée*, du *Théétète*, des *Lois*), aux Stoïciens (Zénon), ainsi qu'à des courants et lexiques philosophiques éclectiques (causalité qui suit le modèle aristotélicien, éléments de vocabulaire sceptique, courants rabbiniques dans l'interprétation). L'éditeur et traducteur du texte philonien renvoie scrupuleusement à toutes ces traditions doctrinales et à tous les textes-sources supposés. Sans m'y attarder, je signalerai de ces pages consacrées à l'homme, à sa nature, à sa place et à son rôle dans l'univers créé et vivant, deux brefs passages : la fin du paragraphe 71 et le paragraphe 76. Le premier parce que Philon revient et insiste sur la distinction et le redoublement de l'image et de la ressemblance, le second parce qu'il est question du miroir dans la saisie par la vue de la distinction entre l'espèce, le genre et l'individu.

« Enfin, comme toute image n'est pas fidèle à l'exemplaire archétype (οὐ σύμπασα εἰκὼν ἐμπερῆς ἀρχετύπῳ παραδείγματι) et que beaucoup en sont dissemblables (πολλὰ δ' εἰσὶν ἀνόμοιοι), il [Moïse] a précisé le sens en ajoutant au mot 'image' (εἰκὼν) le mot 'ressemblance' (καθ' ὁμοίωσιν), pour signifier (εἰς ἔμφασιν) une réplique exacte [une empreinte scrupuleusement prise : ἀκριβοῦς ἐκμαγείου] qui se présente comme une gravure nette [qui présente la figure claire d'une marque : τρανὸν τύπον]. »²⁹

« D'autre part, il [Dieu-démiurge] a très bien fait, ayant donné au genre le nom d'homme (τὸ γένος ἄνθρωπον), d'en distinguer les espèces en disant que Dieu l'avait créé mâle et femelle, bien que les particuliers n'eussent pas encore pris forme (μήπω τῶν ἐν μέρει μορφήν λαβόντων), puisque les espèces les plus proches (sont contenues) [subsistent] dans le genre (τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει) et qu'elles apparaissent comme dans un miroir (ὥσπερ ἐν κατοπτρῷ διαφαίνεται) à ceux qui sont capables d'une vue perçante (τοῖς ὁξὺ καθορῶν δυναμένοις). »³⁰

Retenons du premier passage que le retour sur la distinction *eikôn-homoiôsis* se sert cette fois-ci des termes « paradigme » pour qualifier l'archétype, ainsi que d'« empreinte » (*ekmageion*) et de *tupos*, marque/figure, pour court-circuiter l'éventuelle dissemblance par laquelle l'image résisterait à la ressemblance. Dans les commentaires ultérieurs, ces derniers termes, *empreinte* et *type*, vont jouer un rôle grandissant en faisant glisser l'image du côté de l'empreinte pour signifier un rapport plus étroit avec un support matériel et donc une fixation et une limitation de ce que l'image pouvait avoir comme puissance d'autonomie et comme expression de l'acte réflexif partagé avec la pensée. Le recours à l'empreinte signale donc une réduction de l'image à l'objet (naturel ou artefact) et, conséquemment, le déplacement de

²⁹ *De opificio...*, 71.

³⁰ *Ibid.*, 76.

l'image depuis le plan noétique vers sa détermination comme objet visuel. La forme-image « tombe » ainsi dans le visible. C'est aussi ce vocabulaire de l'empreinte et du type qui servira à préciser le référent concret, « objectif », qu'il faudra désormais donner au dédoublement terminologique « image d'image » : *eikon eikonos*, *tupos tuporum*, *katoptrou katoptron* et, dans un contexte plus particulier, *eidolou eidolon*, ainsi que les traductions *imago imaginis* et *speculum speculorum*. Ces syntagmes, selon qu'ils apparaissent en contextes philosophiques et théologiques chrétien ou gnostique (à partir du II^e s.), signifient tantôt une réduplication, un dédoublement de l'ordre de celui évoqué plus haut, dédoublement opératoire plus spécialement en contexte cosmologique, dans le sillage du rôle joué par *eikôn* dans le *Timée*, tantôt une forme de dégradation ontologique qui régresserait jusqu'à l'effacement complet de toute ressemblance de la copie à l'égard de son modèle *princeps* (sens platonicien obvie pour définir le produit d'une technique de la *mimêsis*)³¹.

Quant au second passage, retenons aussi, comme pierre d'attente, le regard dans le miroir pour saisir la différence des espèces à l'intérieur du genre, de même que la différence des individus à l'intérieur d'un ensemble. Or l'usage du miroir, par une vue pointue précise Philon (*oxu kathoran*, rappelant l'importance des réglages de l'acuité visuelle dans *République VII*), signale que les traits caractéristiques, qu'ils soient ceux de l'individu ou ceux du genre ou de l'espèce, sont, comme les propriétés accidentelles, des aspects difficiles à saisir ; qu'ils sont à vrai dire à la limite de l'imperceptible en raison même de leur évidence sensible, aussi éloignée que la forme corporelle de l'essence que sous-tend le genre ou l'espèce. La connaissance des traits caractéristiques est dans ce cas malaisée, comme tout ce qui est né de la terre opaque, et le recours à une médiation devient dès lors nécessaire. Si l'être créé est dès le début une entité de l'ordre d'une pure structure noétique commune au genre, l'individuation de chaque participant à cette structure noétique commune au genre et à l'intellect divin (par la présence de l'*agalma* divin au fond de la *nature humaine*) se constitue dans le passage à l'acte (dans la création) au niveau intime du *daimôn* (expression propre de l'âme individuelle). Or, thème médio-platonicien bien connu, le *daimôn* n'est accessible qu'à travers un miroir, instrument de la perception de soi réfléchi. Sinon, le corps seul est/sera certes visible, mais il n'induit/n'induera qu'une impression (littéralement, une empreinte) de visibilité synonyme de vivant non différencié à l'intérieur de son espèce ou de son genre, situation réitérée même quand l'homme sensible viendra à être créé et qu'il sera qualifié de « beau » et de « bon » (j'y reviendrai).

Autrement dit, le corps seul n'a de soi et ne donne de soi qu'une perception-impression sensitive, mais ne produit pas une connaissance rationnelle des principes et du statut de l'être en question sans l'usage d'un instrument de médiation. Outre le miroir, l'objet désignant le moyen théorique, contemplatif, de médiation et de réflexivité, c'est l'expression rationnelle et discursive, le *logismos* propre à l'âme, qui sert le plus souvent de médiation à la connaissance. Or ici l'instrument par lequel s'actualise et opère le *logismos* se réduit pour l'instant à l'*eikôn* : se réduit en effet à appréhender/intelliger l'image intellectuelle (*eikôn*) du *noûs* divin (signifié par l'*agalma*). Avant le langage, c'est cette image qui ouvre la première la

³¹ Pour les usages de cette expression chez Plotin et Porphyre, je me permets de renvoyer au chap. « Le corps de l'âme ou l'image de l'image comme portrait d'un homme » (dans A. Vasiliu, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Paris, Vrin, 2012, p. 185-194).

possibilité du raisonnement, à partir de la structure réflexive conditionnée par la réciprocité fondatrice entre la pensée de Dieu *en vue de l'homme* et la pensée de l'homme *qui pense Dieu* puisque cette pensée à la fois a en elle et est (s'identifie à) l'image de la pensée de Dieu. La non-identité constitue la condition de possibilité de cette réciprocité entre Dieu et l'homme, et l'expression de cette réciprocité apparaît dans la structure réflexive et autoréflexive de la pensée ; elle apparaît, plus exactement, dans le mode par lequel l'acte noétique se manifeste lorsqu'il agit sans se séparer de l'objet. Mais ce qui importe à ce stade, et que Philon justifie avec précision, est de faire comprendre au lecteur de Genèse I, 26 le lien infrangible entre la pensée et l'image : la pensée divine est une image qui génère la possibilité même de la pensée ; cette détermination comme *image déposée* dans l'homme signale la différence et la définit comme négation de l'identité, négation qui porte tout autant sur la forme que sur la nature essentielle ou substantielle, mais qui n'interdit pas le lien assuré par la possibilité de la pensée.

La puissance partagée

Ayant dans l'esprit la perspective dans laquelle Philon allait engager son commentaire du texte biblique, revenons maintenant au passage final [3] du paragraphe 69 cité *supra*, reprenant l'analogie dressée dans la première phrase et son développement dans la seconde phrase. « Le rôle que joue le guide suprême dans le monde entier (ὄν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ), il semble en effet que l'intellect humain le joue dans l'homme (τοῦτον ὡς εἶκε καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ). » Deux remarques s'imposent d'emblée.

D'une part, l'analogie micro/macrososme, promise à un bel avenir et dénoncée en même temps pour son immanentisme foncier par les théologiens chrétiens à partir du IV^e s. (Grégoire de Nysse, par exemple, dans *De hominis opificio* XVI), se construit ici exclusivement dans le registre noétique ; il n'y a d'analogie que sur le plan d'une gouvernance intellectuelle, et encore, si elle apparaît clairement dans la structure de l'affirmation de Philon concernant le *logos* de l'activité noétique divine, le lien établi est cependant aussitôt affaibli par la réserve qu'introduit *eoike*, « il semble que... », terme qui joue, comme *eikazô* plus haut, un rôle de marqueur différentiel au sein même de l'analogie dressée par la construction de la phrase. Il est clair dès lors que l'analogie constitue ici une manière d'argumentation qui d'une part doit introduire la distinction à l'égard de la comparaison qui serait induite par une mauvaise compréhension et un mauvais usage de la terminologie biblique de la ressemblance, et de l'autre, doit signifier une forme d'identité comprise dans sa construction, car l'analogie impose un rapport proportionnel et une similitude de relation entre les termes rapportés, et que ce rapport est identique même si les termes mis en rapport ne le sont pas. L'analogie joue donc le rôle d'opérateur de distinction dans la définition de l'identité. L'identité entre Dieu et l'homme apparaît dans l'identité du rapport noétique que chacun entretient avec soi et avec l'altérité. Quant à la distinction mise en évidence par l'analogie, elle se définit à l'égard de la ressemblance, afin que celle-ci ne produise ni confusion ni altération ni subordination ontologique ou existentielle, mais qu'elle soit située là où elle doit marquer la non-identité objective entre l'homme et Dieu.

D'autre part, le terme *hapanti*, la totalité topologique, opère à son tour une réduction du caractère unique et universel (*hen* et *holôn*) du *noûs* divin hégémonique, réduction ou adaptation au caractère propre et notamment à l'étendue de l'objet sur lequel (se) porte la puissance du *noûs* divin, à savoir le tout (*to pan*) ou l'ensemble (*hapas*) de son pouvoir. La gouvernance assurée par l'*hégemôn* se déploie dans le créé et ce déploiement comporte une étendue et un *logos*, une raison immanente à ce déploiement dans l'ensemble du créé. Le mot-clé est lâché : c'est lui qui donnera un contenu à la pensée de Dieu et qui définira en même temps le lien analogique faisant de l'homme un intellect dont le *logos* (raison et expression) permet à l'homme à la fois de penser Dieu et de se gouverner soi-même. Les allusions transparentes au *Phèdre* et au *Phédon*, que Philon ajoute quelques lignes plus loin dans son commentaire, éclairent sans laisser planer de doutes les repères philosophiques en même temps que les dépassements effectués par cette exégèse biblique.

Mais l'argument évoqué pour étayer l'analogie me semble plus digne d'attention que les *topoi* platoniciens qui suivent. Quel est cet argument, selon Philon ? « [II] est lui-même invisible alors qu'il voit tout (ἀόρατός τε γὰρ ἔστιν αὐτὸς τὰ πάντα ὁρῶν) ; [il] a une essence inconnaissable [cachée, non-manifeste], alors qu'il participe à l'essence des autres (ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων). » C'est la deuxième phrase du passage cité (69 [3]). Le sujet reprend vraisemblablement le *noûs* divin *hégemôn* dont le *noûs* humain est à la fois porteur et réplique ; c'est donc l'unité des deux qui est ainsi qualifiée d'invisible (*aoratos*) et d'omnivoyante (*panta horôn*). Celui qui voit mais n'est pas visible, celui en qui la réciprocité immanente « voir – être-vu » n'exprime pas l'articulation naturelle de la faculté et du statut de corps d'un vivant, se trouve nécessairement hors champ de la réalité propre aux êtres animés. Il est soit mort (visible sans voir), soit dieu (invisible et sans nécessité immanente de voir), soit un être divin, tel un roi, un gouverneur qui exerce de son regard le pouvoir sans qu'il soit lui-même nécessairement aperçu (comme le « premier moteur » qui meut sans être mû, si on peut risquer une telle comparaison, ou comme le gardien invisible d'une « prison panoptique », si on peut risquer encore une autre comparaison). Les deux premiers cas étant d'emblée exclus, reste le troisième, celui de l'être divin qui exerce son pouvoir à travers l'acte de voir. De même pour la seconde qualification : être non-manifeste (*adêlon*) par soi-même mais « participant » des autres. Cette situation, doublement qualifiée, serait donc commune au *noûs* hégémonique divin et au *noûs* de l'homme, maître de soi-même et comprenant en lui tout ce sur quoi il exerce sa maîtrise³². Sauf que l'homme dont le *noûs* exerce ainsi son pouvoir n'existe pas comme tel ; il se confond par participation avec tous les

³² Cette capacité à la fois autoréflexive et visuelle de l'âme rationnelle de voir tout sans être vue est définie par Némésius dans un passage du *De natura hominis* (VII, « De la vue ») et elle est attribuée à Porphyre. Je la cite parce qu'elle présente des proximités avec la théorie d'un *noûs* unique gouverneur de l'âme, théorie qui se dégage de l'exégèse de Philon et qu'on retrouve ensuite chez Plotin et chez Victorinus. « Porphyre dit, dans son traité de la Sensation, que la vision n'est produite ni par un cône, ni par une image (οὐτε εἶδωλον), ni par toute autre chose, mais que l'âme, mise en rapport avec les objets visibles, ne fait que se voir elle-même dans ces objets (ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν), qui ne sont pas autre chose qu'elle, (100) puisque l'âme renferme toutes choses, et que tout ce qui est, n'est rien autre que l'âme contenant les corps de toute espèce (οὐσαν τὰ ὁρατὰ τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα). Or, puisqu'il prétend qu'il n'y a qu'une âme raisonnable pour toutes choses (μίαν γὰρ βουλόμενος πάντων ψυχὴν τὴν λογικὴν), c'est avec raison qu'il dit que l'âme se voit en tout (γνωρίζειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι). » (*Nemesii Emeseni De natura hominis* edidit M. Morani, Teubner, 1987 ; je souligne).

autres, et se distribue de fait à tous les êtres individuels. En outre, il n'agit que *par délégation* : par les arts et par les sciences.

On comprend, en somme, qu'on ne voit pas l'humanité en tant que telle, car c'est bien d'elle qu'il s'agit selon la seconde qualification ; on ne voit que des hommes qui participent de l'humain dès lors qu'ils réfèrent à eux-mêmes. L'humanité n'a d'existence que dans la mesure où c'est d'elle que relève chaque individu homme qui réfère à lui-même – ce qui semble conforter d'ailleurs une thèse d'Aristote que Plotin lui-même suivra³³ et que l'on retrouve aussi chez Grégoire de Nysse³⁴. L'autoréférence de l'individu n'est cependant pas solipsiste chez Philon (comme elle ne le sera pas non plus chez Grégoire³⁵), parce que l'objet de cette référence est simultanément l'identité propre et l'identité du genre (ou de l'espèce), cet « autre » que soi en soi, cette *agalma*, image du *noûs* divin auquel l'homme singulier rend grâce dans la mesure où il sait qu'il porte en lui cette « statue » (cette « image de l'universel ») sans s'y confondre totalement. Cet argument conforte donc la partie qui concerne l'« homme » dans l'analogie de Philon. Mais agit-il de la même manière au sujet du *noûs* de Dieu ? Non, car cette double qualification est difficilement conciliable avec la condition du *noûs* de Dieu. L'analogie est en réalité faussée comme pour dissimuler, de manière subtile, la subsistance d'une fracture et la nécessité conséquente de changer de registre. Cette seconde partie de l'analogie ne peut en effet fonctionner de la même manière puisqu'il faudrait alors admettre qu'il y aurait en Dieu genre commun et multiplicité d'individus, non seulement unicité et transcendance de l'universalité. Donc le sujet (« il ») de l'analogie réfère à une communauté du *noûs* gouverneur et de son image, les deux ayant leurs correspondants exacts dans l'intellect humain et dans la partie rationnelle de l'âme dans l'homme (*agalma-eikôn*). Cet ensemble, paradigme et image, est nécessairement second par rapport à la pensée de Dieu et ne réfère en réalité qu'à l'homme et à l'articulation du *noûs* et du *logos* en lui.

Cependant, cette articulation est précisément celle qui conditionne dans l'homme la possibilité de répondre en actualisant à la fois le rapport de réciprocité et la possibilité conséquente de *penser Dieu*. Car si l'individu pense Dieu, c'est bien en réponse à Dieu qui pense l'humain en y déposant l'image exacte de cette pensée. L'acte noétique est bien unique tandis que la puissance de penser est alors nécessairement partagée, donnée en partage comme possibilité commune d'un seul et même acte : *penser*³⁶. En revanche, si la puissance est partagée à l'égard d'un acte unique et si cette unicité de l'acte et ce partage conséquent de la puissance assurent la condition de réciprocité entre le sujet pensant et l'objet pensé, cette réciprocité s'accomplit toutefois sans nécessité formelle de symétrie. Selon l'exégèse de Philon, le sujet et l'objet partagent la condition de réciprocité sur le fond commun de leur

³³ *Ennéade* V, 7, 1 [T. 18], en l'occurrence : la discussion sur l'existence de l'idée d'individu tant par rapport à l'être individuel en lui-même (Socrate en soi, αὐτοσωκράτης), que par rapport à son âme et à son image. Ce premier passage du traité aborde précisément la question du genre et de l'espèce selon la possibilité de connaissance de l'individuel. Le passage plotinien semble faire écho à la fois à Platon (*Parménide*, 133c) et à Aristote (*Métaphysique*, Λ, 5, 20-23).

³⁴ *De hominis opificio*, fin du chap. XVI.

³⁵ Voir aussi chez J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 68-71.

³⁶ Nous retrouvons en effet le cas spécifique de l'intellection des immatériels décrit par Aristote (*De anima*, 430a 3-4) comme identité entre l'acte (ou la faculté) d'intelliger et l'objet pensé (τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον).

statut, Dieu et l'homme noétique étant à ce stade non seulement des réalités immatérielles, mais encore des réalités non-transcendantes l'une à l'égard de l'autre, chacune renvoyant nécessairement et uniquement à l'autre. L'objet pensé n'est toutefois pas strictement le même. L'identité de l'objet pensé est décalée ou différée, car chacun des « acteurs » en relation de réciprocité pense l'autre sous un mode différent : soit comme réduction à sa pensée, car, dès lors que Dieu crée l'homme, ce dernier est nécessairement « objet » de la pensée de Dieu et la réduction est alors équivalente à une irréductibilité foncière, puisque l'homme n'est ni Dieu ni non-Dieu mais uniquement *image de la pensée de Dieu* ; soit comme conditionnant l'acte dont l'homme qui pense ne serait que le sujet porteur de ce qui le dépasse, car penser Dieu équivaut pour l'homme à la possibilité de penser l'impensable. « Dieu », en tant que sujet de l'acte, pense alors l'altérité de l'objet (l'« humain ») sous le mode de l'intelligible dont l'intelligibilité s'actualise pour lui perpétuellement, tandis que l'« homme », en tant que sujet et objet de l'acte commun de penser, ne peut penser l'altérité de l'objet (« Dieu ») qu'en tant que déterminant son identité et constituant la condition de sa propre pensée. Pour l'homme Dieu est pensable comme puissance de cette pensée *actuelle*, de cette pensée *in actu* dans chaque homme, que l'homme soit en train de penser précisément Dieu ou qu'il soit en train de penser tout court en exerçant l'articulation du *noûs* et du *logos* par sa capacité de répondre à une sollicitation qui ne vient pas de lui.

Par conséquent, Dieu connaît l'homme sous sa condition universelle, et connaît donc chaque homme en tant qu'il participe de la condition de son genre, tandis que l'homme ne peut pas connaître Dieu mais peut en revanche le penser, et le pense, en effet, comme reflet de sa propre puissance de penser et en même temps comme expression de son pouvoir de perfection (expression de son *entéléchie*, en termes aristotéliens), puisque l'homme pense Dieu comme condition de possibilité de la pensée et non comme une entité pensable. Non-être et intransitif, Dieu n'est donc pas un *noêton*, un pensable adéquat à la pensée de l'homme, mais assure l'accomplissement et la perfection de l'acte noétique. Plus tard cette perfection intégrera la notion de forme et la faculté noétique endossera le rôle de lieu conditionnant l'immortalité de l'homme selon la lecture scolastique médiévale d'Aristote, alors que pour Philon, comme pour Alexandre d'Aphrodise, pour Plotin et pour Victorinus, cette perfection se trouve dans l'homme individuel mais demeure *comme étrangère* à lui, et elle conditionne non son immortalité singulière mais la possibilité d'un acte noétique par lequel l'homme pense à la fois Dieu et son propre lien avec celui-ci ou, du moins, avec un principe universel.

Pourquoi cet ensemble noétique subtil, simultanément réciproque et asymétrique, est-il néanmoins second selon Philon ? Par rapport à quoi est-il second ? Il est second par rapport à l'image de Dieu, Dieu à son tour *n'étant qu'image 'selon l'homme'*, d'après la condition d'appréhension inscrite dans l'âme rationnelle et dans l'intellect de l'homme. De Dieu l'homme n'a en effet que l'image, la *sienna*, comme connaissance essentielle. Et cet ensemble est second aussi parce que la pensée divine se trouve en acte, qu'elle se déploie, participe de ce qu'elle produit, et qu'à ce titre elle est conforme au *logos* et non plus réduite au projet conceptuel de création. Il s'ensuit que l'*energeia* est dans ce cas postérieure et non antérieure à la *dunamis*, l'acte postérieur (ou du moins concomitant) et non antérieur à la puissance (comme le dira Victorinus au même sujet de l'homme-image de Dieu : *esse* est antérieur à

*agere*³⁷), et que l'homme a et porte en lui l'*agalma* de la *dunamis* en même temps qu'il est l'*eikôn* de l'acte (de l'*energeia*) dont il est aussi le produit – qu'il soit créé : « homme », ou engendré : « fils ». Se produit donc une inversion qui correspond au changement de perspective : l'acte pur ou unique de Dieu est nécessairement antérieur à la puissance partagée avec l'homme ; en revanche, la puissance est antérieure à l'acte de l'homme qui pense Dieu. Cet homme est l'homme intelligible, doué de *noûs* gouverneur et d'âme rationnelle, tous deux à l'image de Dieu. Mais cette inversion signifie aussi que le modèle de l'analogie, nécessairement bancal dans ce cas, est remplacé ici par celui de la réciprocité qui unit les termes en laissant la place à l'expression du décalage, de la différence et de l'autonomie.

L'homme beau et bon

Dans son étude sur les usages philosophiques et exégétiques des termes *agalma-agalmatophorein*, Marguerite Harl signale aussi une autre occurrence significative du verbe dans le même texte de Philon. Je ne m'attarderai pas longuement sur cette seconde occurrence (137), mais il m'apparaît nécessaire d'insister sur un point. Ce second usage vient dans le contexte de la création de l'homme sensible (Gen. 2, 7), composé de corps et d'âme, et animé par le souffle de celui qui le façonne. Une fois soulignée la distinction « de grande envergure » (διαφορὰ παμμεγέθης) entre l'homme créé à l'image de Dieu (Gen. 1, 26) défini plus haut, et l'homme fait de terre et de pneuma (134)³⁸, Philon affirme que le second, l'homme sensible, est « en vérité beau et bon. » L'Alexandrin développe trois arguments en faveur de cette qualification : (i) la terre primordiale dont l'homme est façonné est de bonne qualité³⁹ ; (ii) la sélection de la matière de même que la conception de la forme sont

³⁷ *Traité théologique sur la Trinité, Adversus Arium*, I, A, 20, 1-16 : « Moïse rapporte ce que Dieu a dit : 'Faisons l'homme selon notre image et selon notre ressemblance'. C'est Dieu qui dit cela. 'Faisons' suppose qu'il s'adresse à un coopérateur (*cooperatori dicit*), nécessairement au Christ. Et il dit : 'Selon l'image'. Donc l'homme n'est pas l'image de Dieu, mais il est 'selon l'image' (*secundum imaginem*). Car seul Jésus est image de Dieu (*imago dei*), mais l'homme est 'selon l'image', c'est-à-dire image de l'image (*imago imaginis*). Mais il dit : 'Selon notre image'. Donc Père et Fils sont une seule image (*imago una*). Si le fils est l'image du Père et si l'image en soi (*ipsa imago*) est le Père, ils sont donc consubstantiels par l'image (*imagine ergo* ὁμοούσιου). Car l'image en soi est substance (*Ipsa enim imago substantia est*). En effet un et simple sont là-bas l'être et l'agir (*esse et operari*). Or substance et espèce (*substantia et species*) sont bien ainsi. Mais l'image étant substance, Père et Fils sont consubstantiels, le Père étant, selon l'être (*patre existente secundum quod est esse*), aussi agir (*etiam quod est agere*), le Fils étant, selon l'agir, aussi être, chacun des deux ayant son individualité grâce à ce qu'il est le plus (*unoquoque habente id quod sit iuxta quod maxime est*), l'être étant pourtant antérieur à l'agir (*antiquius existente quod est esse ab eo quod est agere*). » (texte établi par P. Henry, trad. P. Hadot, Paris, Cerf, 1960).

³⁸ « Moïse dit ensuite: 'Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie' (Gen. 2, 7). Il montre par là très clairement (ἐναργέστατα) la différence de tout au tout (διαφορὰ παμμεγέθης) qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné ici (πλασθέντος ἀνθρώπου) et celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu (κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον). Celui-ci, qui a été façonné, est sensible (αἰσθητός) ; il participe désormais à la qualité (μετέχων ποιότητος) ; il est composé (συνεστώς) de corps et d'âme ; il est homme ou femme, mortel par nature. Celui-là, fait à l'image [de Dieu] (κατὰ τὴν εἰκόνα), c'est une idée (ἰδέα τις), un genre (γένος) ou un sceau (σφραγίς) ; il est intelligible (νοητός), incorporel (ἀσώματος), ni mâle ni femelle, incorruptible de nature (ἀφθαρτος φύσει). » (*De opificio*..., 134)

³⁹ On trouve chez Victorinus un bel écho de cette référence à la qualité de la terre dont est façonné l'homme sensible. Le théologien latin parle de « fleur de la terre », métaphore dont Grégoire de Nysse aussi se servira dans *De hominis opificio*, chap. V (137 A-C). Je cite Victorinus : « Pour le corps en effet, il a été ainsi, comme on l'a démontré : Dieu a pris de la poussière (*pulverem*) et a modelé (*plasmavit*) Adam, c'est-à-dire de la terre

adéquates, et le travail est mené à terme avec le plus grand raffinement comme s'il s'agissait de faire de l'homme « un temple ... pour l'âme rationnelle (οἶκος γάρ τις ἢ νεὸς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς), la plus ressemblante à Dieu des images divines, que l'homme devait porter en lui (ἢ ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον). » (137)⁴⁰ ; enfin (iii) l'artisan de la statue et du temple qui l'abrite est doué dans tous les arts, a la science de chaque partie du corps et possède en outre l'art de l'harmonie et de la cohésion de l'ensemble (138).

Mais est-il, cet homme « en vérité beau et bon » (ἀληθεία καλὸς καὶ ἀγαθός), encore à l'image et à la ressemblance de Dieu ? Ou est-il seulement le support et le cadre qui soutient et reçoit l'image et la ressemblance de Dieu, en l'occurrence le *noûs* gouverneur de l'homme, *noûs* divin qui est, lui, au-delà de toute qualification ? En d'autres termes, cette métaphore artisanale de la création « matérielle » de l'homme qui ne correspond plus à l'idée (*idea*), au genre (*genos*) et à la substance ou essence propre (*ousia*) qui sous-tend le sceau divin (l'empreinte : *sphragis*, *ekmageion*), mais qui se range maintenant du côté de la qualité (*poion*), de l'étendue (*megêthos*) et du composé (*sunthêtos*), permet-elle de connaître, avec cette seconde série de catégories, encore quelque chose de la pensée proprement dite de Dieu ? Peut-on penser un Dieu qui serait « beau et bon », à l'instar de l'homme que Dieu façonne, métamorphosé pour l'heure en démiurge sculpteur ?

Non, Dieu n'est ni beau ni bon au titre de *poion*, de la qualité ou de la participation à la qualité (μετέχων ποιότητος)⁴¹. Aucune détermination ne correspond à titre de qualité au mode par lequel Dieu pense l'homme et se reflète aussi dans la manière dont l'homme pense Dieu. La structure discursive du raisonnement (*logismos*) est la seule qui peut servir de lieu de rencontre et de modèle formel pour ce que j'ai appelé plus haut l'*isomorphisme* noétique entre Dieu et l'homme. En revanche, on peut comprendre l'homme ainsi qualifié (*beau et bon*) comme étant une conséquence logique, une inférence du rapport institué entre le genre (*genos*) et l'individu (*hekaston*), tant qu'il s'agit dans ce rapport d'une relation de réflexivité objective censée rendre accessibles les traits constituants de l'individu (chaque homme est beau par une participation propre au beau). Pour être saisie, cette relation de réflexivité objective a cependant besoin d'une médiation de type *katoptrique* qui puisse en assurer l'expression. Ce n'est pas nécessairement un miroir qui assure cette médiation mais, le plus couramment, c'est une intercession linguistique (discursive et prédicative) qui sert dans ce cas de structure réflexive, car ce type de médiation est à la fois signifiante et référée, et que du signifié elle assure simultanément la révélation et la définition du lien propre institué par des

déjà créée (*hoc est fabricatam iam terram*), les parties supérieures et la fleur de la terre (*summitates terrae et florem*) ; nous avons là les principes du corps. » (*Adversus Arium*, I, B, 62, 11-14 ; trad. P. Hadot).

⁴⁰ « Il était en vérité, lui, réellement beau et bon (ὁ γὰρ ἀληθεία καλὸς καὶ ἀγαθὸς οὗτος ὄντως ἦν). » Le premier argument de Philon en faveur de la beauté primordiale de l'homme est donc la qualité unique de la terre primordiale, suivi de l'argument de l'homme-temple pour l'âme rationnelle, l'image-statue de Dieu. « La seconde remarque c'est qu'il n'y avait pas apparence (ἔοικεν) que Dieu voulût façonner avec un céleste soin cette statue à forme humaine (ἀνθρωποειδῆ ... ἀνδριάντα πλάττειν) en prenant une motte quelconque de terre ; tout au contraire, il la fit en triant le meilleur de la terre entière, le plus pur de la matière pure (καθαρᾶς ὕλης τὸ καθαρότατον), à l'extrême du raffinement le plus grand, ce qui convenait le mieux à sa construction ; car c'est une demeure, un temple qu'il bâtissait pour l'âme rationnelle (οἶκος γάρ τις ἢ νεὸς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς), la plus ressemblante à Dieu des images divines, que l'homme devait porter en lui (ἢ ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον). » (*De opificio...*, 136, 137).

⁴¹ *Ibid.*, 134.

attributs. L'homme se découvre alors comme étant « qualifié », mais sans que ses propres traits constitutifs le soient en eux-mêmes et sans que lui-même le voie ainsi. C'est uniquement par effet de retour qu'une telle qualification peut advenir, une fois que l'homme individualisé a inscrit son identité individuelle dans la relation réflexive à l'égard du genre et que celle-ci le révèle dans le propre de son identité, l'actualise comme individu et le conduit à pouvoir penser l'autre (le cas échéant, Dieu) dans la mesure où il se pense lui-même et aussi *comme* il se pense lui-même.

Est inhérent à ce rapport de réflexivité actualisée par l'acte de fabrication le fait que l'homme « qualifié » ou l'homme sensible ne soit pas pour autant connaissable en lui-même. Il ne peut en effet être saisi qu'en tant qu'*altérité de Dieu*. Il ne peut être connu qu'en se dévoilant comme tout entier *l'autre* (de Dieu), tandis que son identité imparfaite ou du moins *différée*, engagée dans la réciprocité de l'exercice noétique commun, est comme avalée, contenue telle une puissance en attente et prête à s'actualiser à son terme. La conséquence va d'ailleurs plus loin. En tant qu'altérité objectivée, l'homme « qualifié » ne reflète plus la pensée de Dieu puisqu'il en provient par séparation. Bien qu'il soit « produit » avec une habileté divine (μετὰ τῆς ἀνωτάτο σπουδῆς « avec un soin céleste », dit le texte⁴²), l'homme sensible ne partage pas nécessairement l'acte immédiat de penser, comme dans l'hypostase noétique de son genre (l'humain) identifiée formellement à la pensée de Dieu, puisque cet homme-là, l'homme noétique, n'était que le « concept » d'un genre et pouvait donc faire l'« objet » d'un acte de pensée pure. Pour cette raison, bien qu'il soit « qualifié » et disposant d'un corps parce qu'il a été « fabriqué », cet homme second n'a pas pour autant une forme idéale propre ; *a fortiori* la puissance réflexive qui incombe à celle-ci ne s'actualise pas d'emblée en lui. D'ailleurs l'expression « à l'image et à la ressemblance » ne joue plus un rôle de première importance, le relais étant ici assuré par l'*agalma* et, davantage même, par *eidōs*. Ce dernier terme, composé avec *theos* (*theoeidestaton*), désigne la nature de la ressemblance dans laquelle se tient l'*agalma*, la statue divine, figurant l'âme située dans le saint des saints du temple, métaphore de la constitution hylétique et pneumatique de l'homme « qualifié », l'homme « beau et bon *en vérité* ». Il s'ensuit que l'homme ne peut apparaître alors comme « beau et bon *en vérité* » ni au titre de son statut de « produit » nécessairement vrai et parfait de la création divine, ni en tant qu'image de Dieu. Pourquoi ? Et à quoi correspondent en réalité les qualités ou attributs préférentiels de cet *autre* à l'égard de Dieu ?

Il est important de noter que la ressemblance dans laquelle se trouve non l'*agalma* divine mais bien l'homme hylétique par rapport à Dieu, est ici désignée comme *mimêsis*, non plus comme *homoiôsis*. Si pour *agalma* la ressemblance est d'ordre eidétique, pour l'homme « qualifié » elle est d'ordre mimétique. Le texte de Philon prend par endroit (comme chez Grégoire de Nysse plus tard sur le même sujet⁴³) les accents précieux d'une rhétorique dont le verbe s'assimile à des pratiques artistiques : le demiurge divin est sculpteur, fait du modelage et, pourvu d'un « pinceau fleuri » (ἡνθογράφει), ajoute de belles couleurs (εὐχρῶϊαν) comme ferait un peintre de statues ou de vases anthropomorphes (138). La démarche est cependant claire dans son développement discursif (139). L'homme « qualifié » est une reproduction

⁴² *Ibid.*, 137.

⁴³ *De hominis opificio*, chap. V : « L'homme est une copie de la royauté de Dieu (ὁμοίωμα τῆς θείας βασιλείας ὁ ἄνθρωπος) ». Le passage 137 A-C présente des similitudes frappantes avec le texte de Philon ; je me permets de renvoyer au commentaire de ce passage dans A. Vasiliu, *Images de soi...*, p. 204-212.

iconique et une copie : *mimêma* apparaît deux fois dans le même passage, une fois accompagné de *apeikonisma* (ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα)⁴⁴. Le paradigme de cette reproduction iconique est le *logos*, *logos* d'un Dieu fabricant et artiste. De ce *logos* l'homme sensible est une copie fidèle, mise au service de la royauté du raisonnement et de l'âme hégémonique (βασιλέα λογισμὸν, τῷ ἡγεμονικῷ).

Mais au service de la raison de *qui* l'homme est-il qualifié ainsi, de « beau » et de « bon » ? N'est-il pas pourvu de ces attributs ou vertus précisément puisqu'en étant asservi au *logos* et au *logismos* qui sont en lui, il est nécessairement aussi son propre sujet de réflexion et qu'à ce titre il a, lui aussi, une puissance de raisonnement et donc de création, assortie à cette raison hégémonique propre – toutes deux, puissance réflexive et raison hégémonique, étant évidemment distinctes de celles de Dieu ? L'homme possède alors les qualités de « beau » et de « bon » *par lui-même*, en raison (et à la mesure exacte) de l'exercice de son raisonnement et de la fonction doxologique de sa pensée dirigée vers Dieu, et non parce qu'il constitue, en tant que résultat « objectif » d'un acte second de création, un reflet du raisonnement divin ou parce qu'il serait le fruit du « talent artistique » de son créateur.

Force est de reconnaître toutefois que l'on se heurte ici à la même ambiguïté que celle qui révèle la structure défectueuse de l'analogie évoquée plus haut. Si le *noûs* de l'homme est le « maître » de l'homme (leçon du *Phèdre*, pour dire vite), le *noûs* divin en revanche est le « maître » du monde (leçon du *Timée*)⁴⁵. Par conséquent, l'homme « qualifié » est la copie de la statue qu'il porte en lui et qui est l'image divine du *noûs* de Dieu. D'où il est aisé de comprendre que sur le visage de l'homme, lieu des sensibles (τῶν αἰσθήσεων ὁ τόπος), se rend visible la copie du raisonnement et de la raison hégémonique ; *transparaît* plus précisément, à l'orée du visage, une reproduction de la maîtrise autoréflexive de l'homme qui est l'image de la puissance divine actualisée dans la création de l'homme. En termes de beauté, puisque l'homme est qualifié de « beau », l'homme n'est pas la reproduction de la beauté de Dieu car Dieu n'est pas beau (ne comporte pas de qualités). En revanche, l'homme est le maître et l'acteur de la disposition qui permet à la beauté de se produire en lui. De cette beauté, l'homme hylétique incarne la reproduction et l'expression ; il en est, plus exactement, la plus belle des copies et la plus fidèle des expressions. Donc l'homme visible fait montre d'une beauté qui se fabrique en quelque sorte en lui-même à partir d'un paradigme intellectuel

⁴⁴ *De opificio*, 139 : « Mais il est évident qu'il [l'homme fait de corps et de pneuma] était aussi le meilleur en son âme. Car Dieu semble ne s'être servi pour le fabriquer, d'aucun autre modèle pris dans le devenir (ἐν γενέσει), mais uniquement, comme je le disais, de son propre Logos (τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ). Aussi Moïse dit-il que c'est une représentation [une reproduction iconique et une copie : ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα] de ce Logos qu'est devenu l'homme vivifié par le souffle au visage (εἰς τὸ πρόσωπον) ; là est le lieu des sensations (τῶν αἰσθήσεων ὁ τόπος) dont le Créateur a animé le corps ; ayant établi la royauté de la raison [du raisonnement] (βασιλέα λογισμὸν), il donne à la partie rectrice de l'âme (τῷ ἡγεμονικῷ) d'être assistée par elles dans la perception des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs et des autres qualités semblables, qu'elle n'était pas capable de saisir par elle-même sans la sensation. Mais il est nécessaire que d'un modèle de toute beauté (παγκάλου παραδείγματος), la copie soit de toute beauté (πάγκαλον εἶναι τὸ μίμημα). Or le Logos de Dieu vaut mieux que la beauté même, qui est beauté dans la nature (φύσει κάλλος), car il n'est pas orné par la beauté, étant lui-même, pour dire vrai, la parure de cette beauté et la plus belle (οὐ κοσμούμενος κάλλει, κόσμος δ' αὐτός, ... εὐπρεπέστατος ἐκείνου). » Je glose la phrase finale : n'ayant pas la beauté comme résultat d'une ornementation mais étant lui-même celui qui produit l'ornement et la meilleure disposition. Il s'agit d'un jeu de mots sur *kosmos-kosmêô* et, plus significatif, d'un jeu de substitution entre objet et sujet de l'action qui rend le beau manifeste.

⁴⁵ Je me permets d'assimiler dans les deux cas l'intellect et l'âme.

comprenant à la fois un modèle formel et un raisonnement dirigé vers ce modèle. L'homme sensible est par conséquent simultanément maître de lui-même et assujéti, à l'image du raisonnement réflexif et de la grâce que l'homme noétique rend à la statue divine qu'il porte en lui et qui fait de lui à la fois un reflet et un pendant de cette statue.

Tandis que l'homme intelligible se conçoit comme une identité différée et à ce titre hétérogène à l'égard du *noûs* divin (autrement dit, une image de l'altérité radicale *propre à Dieu*), qu'il se fait porteur de sa puissance (*agalma*) et qu'il s'identifie en même temps au reflet (*eikôn*) de l'acte inhérent à cette puissance, l'homme « qualifié », *i.e.* l'homme sensible, se présente lui dans la condition spécifique d'une altérité de Dieu *propre à l'homme*, en étant sous le coup d'une double séparation et aussi d'une liberté de choix dont l'homme intelligible ne dispose pas *a priori*, à l'instar du *noûs* divin. Quelle est cette double séparation constitutive de l'homme en l'altérité de Dieu : (i) séparation entre le produit et le producteur ; (ii) séparation aussi entre le statut de producteur ou de fabricant et celui de Dieu puissance de conception et de création. Le démiurge n'est pas Dieu mais une actualisation hypostatique de Dieu ; il est donc second par rapport à l'autoréflexion de l'un, universel, archétypal et hégémonique principe de création dont est issu l'homme intelligible. Il faut donc opérer une substitution entre *objet* et *sujet* pour que l'identité, l'acte et la relation puissent retrouver une consécution logique entre la rationalité (*noûs* et *logos* réunis) qui est le fait de l'homme, son mode opératoire par lequel l'homme pense Dieu puisque Dieu le pense ainsi, et l'image qui est dans la puissance de Dieu, contenue dans la pensée divine en vue de l'homme et pour l'homme. Une « image » purement conceptuelle, il va de soi, et qui recèle le contenu de la réflexion de Dieu. Ce contenu n'est pas manifeste dans l'image-*eikôn* de la catégorie universelle appelé « homme » (l'humain), mais devient visible, à l'œil exercé, dans chaque individu qui se perçoit lui-même, se déploie et s'automanifeste dans sa participation singulière au genre auquel il appartient⁴⁶. Mais il est évident que pour Philon ces deux créations sont complémentaires et non opposées, chacune achevant l'autre dans la finalité qui lui incombe : l'une dans la possibilité pour l'homme de *penser Dieu*, l'autre pour faire de l'homme *l'altérité de Dieu* ; une altérité parfaite, mais qui garde nécessairement la complémentarité puisque celle-ci est inscrite comme « puissance commune » dans l'*isomorphisme* de la pensée.

On peut lire tantôt explicitement tantôt en transparence le travail de l'exégète biblique en regard avec les dialogues platoniciens, selon une pratique de référence aux thèmes platoniciens courante à l'époque de Philon. Je renvoie pour seul exemple à un passage, choisi parmi les fragments conservés d'Atticus⁴⁷, dont l'interprétation de la cosmologie et du rôle

⁴⁶ Précisons que cette autoperception et cette automanifestation de l'homme ne doivent pas s'entendre comme une expression de la « conscience » (*suneidêsis*) dont serait ainsi pourvu l'homme « qualifié » (bon et beau). Comme le montre J. Pigeaud (« Le problème de la conscience chez Philon d'Alexandrie », *Studia Patristica*, vol. XV, part I, 1984, p. 486-488), la conscience comme telle ne serait présente dans l'homme, selon Philon, qu'à partir du stade de l'individu charnel dont la « chair vive », dans la passion commune de l'âme et du corps (en l'occurrence, sous l'exemple de la lèpre), permet à l'homme de situer encore différemment que sous le signe de l'image sa non-identité en tant qu'humain dans la saisie de la finitude. Le texte philonien de référence pour Pigeaud est *Quod Deus sit immutabilis* (123).

⁴⁷ *Fragments*, 9, 5 : « Comprenant, en effet, que c'est par rapport à elles [les natures premières, principes, archétypes, *πρώτας καὶ ἀρχικωτάτας φύσεις*] que Dieu est de toute chose le père, le démiurge, le maître, le tuteur ; reconnaissant, d'après ses œuvres, que cet artisan avait d'abord conçu ce qu'il devait œuvrer, puis, qu'une fois le modèle conçu, il y rendait conforme [ressemblantes] les choses (*προσάγειν τὴν ὁμοιότητα*), tout

des idées est particulièrement proche de l'exégèse biblique et de l'anthropologie de l'Alexandrin. Marguerite Harl cite nombre d'autres références de ce platonisme dit « stoïcisant » qui passe en revue tous les grands dialogues (non seulement le *Timée* et la *République*), mais qui est également imprégné de la physique, des théories de l'âme, des modes de constitution de l'individu et des principes logiques de la connaissance. L'archéologie textuelle n'est cependant pas le but poursuivi dans cette analyse des enjeux philosophiques inscrits dans une page du commentaire de la Genèse par Philon d'Alexandrie. On aura compris qu'en prenant Philon comme guide, c'est la racine de cette double ou triple articulation entre noétique, théologie et rationalité (et on devrait ajouter philosophie première ou science des principes) qui fait l'objet de l'analyse – double ou triple articulation qui est à l'œuvre dans la définition de l'homme et qui est déterminante sur la longue durée de la philosophie elle-même.

Penser Dieu : acte noétique ou science transcendantale ?

Sans aller plus loin ni dans les recherches de généalogie textuelle, ni dans la perspective de longue durée de la confrontation des doctrines et des genres philosophiques, mais en poussant toutefois l'hypothèse de lecture proposée jusque dans ses derniers retranchements, on éclairerait alors une structure conceptuelle précise qui répond à la question posée au départ. *Penser Dieu* serait en effet, du moins pour Philon, une « donnée » de la raison. La condition de possibilité y serait en tout cas inscrite. C'est aussi à l'intérieur de cette structure conceptuelle précise que s'opère le changement de paradigme anthropologique imposé par une philosophie centrée sur la détermination d'un statut propre du corps vivant et sur la définition d'une identité propre de tout homme, identité à la fois composite et unique puisqu'elle recèle une relation réflexive entre le genre et l'individu et que cette liaison apparaît comme spécifique à chaque singularité. Il y a cependant plusieurs voies qui s'ouvrent à partir de cette structure conceptuelle à cheval entre noétique et théologie, ainsi qu'à partir du nœud problématique des rapports entre l'homme et Dieu, nœud anthropologique que met en lumière le passage de l'exégèse philonienne que l'on vient d'analyser.

Je ne m'engagerai pas ici sur ces voies ; il est plutôt temps de conclure l'enquête. Rappelons d'abord quels sont les fils qui se nouent dans la démonstration sous-jacente à ces quelques lignes d'un commentaire biblique. D'abord, (1) les fils qui dessinent la structure noétique – l'intellect hégémonique, le raisonnement et son expression, le langage –, fils qui s'enroulent autour de la relation constitutive entre l'altérité et l'identité, la première étant fondatrice de la seconde. Dieu et l'homme sont, à tour de rôle, chacun l'altérité de l'autre, bien que le sens de la relation constitutive soit univoque, dicté par l'unique rapport de détermination possible, celui entre l'archétype et les images qui en proviennent. Par la suite, (2) il a été question de ces fils qui tissent le lien, aussi puissant qu'invisible, entre Dieu et

de même Platon embrassa du regard les pensées de Dieu plus anciennes que les choses (τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα πρεσβύτερα τῶν πραγμάτων) : les modèles du devenir (τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα), incorporels et intelligibles, qui restent toujours identiquement les mêmes, qui existent en soi souverainement et primordialement, et sont pour le reste causes partielles (παράϊτια) que chaque chose est telle qu'elle est, selon sa ressemblance avec eux (κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ ὁμοιότητα) ; [...] » trad. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

l'homme sur la base d'une relation de réciprocité, et qui en fixent aussi les moyens grâce à la médiation de l'image portée (*agalma*), du reflet de celle-ci (*eikôn*) ou de l'empreinte (*ekmageion*), et de la possibilité, pour l'homme, d'intérioriser ces moyens jusqu'à en faire corps commun. Et enfin, (3) ont été évoqué des fils qui se déroulent et qui s'enroulent, comme pour signifier en quelque sorte la circularité de la transmission et pour assurer ainsi la possibilité, inscrite à la racine de l'humain, d'actualiser en chacun la puissance des vertus universelles à travers la prise de conscience des moyens qui révèlent l'identité dans l'homme « qualifié ». Si pour Philon l'homme « qualifié » (ou sensible) est le seul de la triade (Dieu, homme-noétique, homme hylétique) qui a besoin d'une révélation de sa propre identité puisqu'il ne se connaît pas d'emblée, cette ouverture à la singularité n'a véritablement lieu que si elle ouvre en même temps un accès à ce qui tient, sous-tend, caractérise et dépasse les traits particuliers. La prémisse nécessaire à cet égard est celle d'une absence de rupture. D'où la reprise d'un vieux *topos* philosophique, l'idée d'un lien ininterrompu avec un intellect divin et gouverneur unique dont les différentes sortes d'images permettent la connaissance et se montrent comme conditions pour un partage réciproque sans fin.

On reconnaît aisément Numénius et Plotin d'un côté, certains théologiens chrétiens du IV^e s. (Marius Victorinus, Grégoire de Nysse) de l'autre, comme étant les héritiers proches de cette synthèse philosophique réalisée dans l'exégèse de Philon. A moins que ma propre lecture du texte philonien soit elle-même infléchie par la lecture de textes philosophiques ultérieurs à l'Alexandrin. Mais, ne l'ai-je pas déjà dit, la démonstration, ici, ne vise pas à établir une filiation historique de thèmes et de doctrines. Quoi qu'il en soit, l'idée d'un intellect unique et séparé ou d'une âme qui n'est pas entièrement « descendue » et qui devient gage de la perfection et de la complétude en puissance de l'homme, ainsi que la condition de la réciprocité en pensée entre Dieu et l'homme, a fait son chemin chez les philosophes néoplatoniciens, autant que chez les théologiens grecs et latins⁴⁸. Son histoire est connue et les controverses à son sujet aussi ; je ne m'attarderai pas là-dessus. Il y a cependant un autre aspect, corollaire à celui-ci, qui s'éclaire grâce à cette exégèse et qui est à mes yeux tout aussi digne d'être retenu pour ses implications philosophiques dans la longue histoire des idées.

Philon situe son commentaire biblique sur le plan épistémologique, non sur celui d'une cosmologie. Il prend ainsi la liberté de décliner les moyens donnés et de fixer les conditions de possibilité qui peuvent constituer les prémisses d'une science transcendantale. La transcendance étant inscrite dans la rationalité, l'horizon métaphysique traversant et

⁴⁸ Je cite un passage de Victorinus pour exemple : « J'ajoute encore en secret, un grand mystère (*Adhuc dico in occulto mysterium magnum*). De même que la trinité la plus divine qui est trinité une (*trinitas unalis*), en tant qu'elle est par soi (*per se*), a produit, par mode de rayonnement (*effulgenter*), l'âme dans le monde intelligible, constituant, en son hypostase et substance propre (*in subsistentiam et propriam substantiam*), cette âme que nous appelons substance au sens propre du mot (*quam proprie dicimus substantiam*), de même l'âme, trinité une, elle aussi, mais seconde (*trinitas unalis secunda*), a achevé la manifestation dans le monde sensible (*explicavit imaginationem in sensibili mundo*), parce que cette âme, tout en restant là-haut (*ipsa anima, semper sursum sit*), a engendré des âmes qui viennent en ce monde (*mundanas animas gignens*). C'est donc cela aussi qui est 'selon l'image et la ressemblance'. » *Adversus Arium*, I, B, 64, 1-8 (*op. cit.*, trad. P. Hadot ; je souligne). Dans un autre passage, précédant celui-ci, Marius Victorinus parle de la circularité du mouvement (*cyclicam dico quod a σημείω in σημείω*) qui part du Père et revient au Père, lors de la manifestation du divin dans son universalité (*in apparentia istius motionis et divinitatis universae*), et fait du regard et du dédoublement de l'image (*imago imaginis*) les moyens de l'union (*Visio enim ibi unitio est*), union noétique propre à l'homme autant dans la condition de l'homme créé que dans celle du Fils (*ibid.*, I, B, 61, 1-10).

instituant la pensée de l'homme, l'hétérogénéité de ce dernier se résorbe alors de contingence en condition nécessaire. Principe et condition d'effectuation, l'hétérogénéité de l'homme devient dès lors la limite qui libère, « limite de la félicité humaine (τὸ πέρας φθάνων τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας) » dit Philon⁴⁹, qui permet l'autonomie et qui fixe aussi le cadre du rapport entre l'identité et l'altérité sur lequel se construit toute l'épistémologie décrite en termes d'image et de réflexivité de l'intelligence : science de l'homme, science de la science de Dieu.

Anca Vasiliu

Centre Léon Robin de recherches sur la pensée antique
CNRS, Université Paris IV Sorbonne, ENS-Ulm

vasiliu@ens.fr

⁴⁹ *De opificio...*, 150 (cité *supra* en épigraphe). Par ailleurs, un autre texte de Philon, *Quis rerum divinarum heres sit*, serait tout aussi fondamental pour suivre le développement spécifiquement philonien de la problématique abordée dans ce commentaire de textes.