

2306
PETIT, A.
1998

PHILON ET LE PYTHAGORISME : UN USAGE PROBLÉMATIQUE

Selon Eusèbe de Césarée, Philon était particulièrement attaché à l'*agôgè kata Platōna kai Puthagoran*¹. Le « pythagorisme » de Philon, qui est passé en vérité d'évidence, n'en laisse pas moins de susciter la perplexité : passe encore, comme le remarquait Holger Thesleff dans son *Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*², qu'il ne manifeste pas une connaissance très étendue, ni même peut-être de première main, de textes pythagoriciens. Mais ce qui rend plus dubitatif encore est le discernement de la nature exacte de son pythagorisme présumé. Or, en la matière, les pistes ne font pas défaut. On hésite entre un « pythagorisme » dualiste, où deux principes sont constitués en couple de contraires – ce qui, outre dans le pythagorisme ancien (ainsi en Philolaos 44 B 1-6 D.-K.), s'observe dans le pythagorisme revendiqué par l'Ancienne Académie, dont on trouve l'écho jusque dans la *Métaphysique* de Théophraste, qui attribue à Platon et aux Pythagoriciens

une certaine opposition entre l'Un et la Dyade indéfinie, de laquelle essentiellement dépend ce qui est indéfini, désordonné, et pour ainsi dire tout ce qui est absence de forme... Il leur est absolument impossible de se passer de la Dyade indéfinie pour constituer la nature de l'Univers pris comme un tout, mais ils disent qu'elle a, en quelque sorte, une part égale, ou même supérieure, à l'autre principe³.

PETIT, Alain – *Philon et le pythagorisme : un usage problématique*. Philon et le langage de la philosophie (→ 69-03541) 471-482. • Si le pythagorisme est présent dans l'œuvre de Philon, ce ne peut être que συμβολικῶς, pour les nécessités de sa théologie. Or le choix de ce mode d'expression ne va pas sans perturber ce qu'il emprunte, aucune variante du pythagorisme contemporain n'étant rigoureusement accordée à son propos. De fait, il s'agit pour lui de formuler au moyen d'une doctrine des principes (ἀρχαί) pythagorico-académique ce qui relève d'une volonté en soi insondable, d'un mode d'action dont il n'est pas sûr qu'il se laisse réduire à l'idée démiurgique. [69-03540]

Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie : actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (Créteil, Fontenay, Paris, 26-28 octobre 1995) / éd. par Carlos Lévy ; avec la collab. de Bernard Besnier

(1) H.E., II, 4, 2, C.J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III, 1289 a.

(2) 1961, p. 50.

(3) Théophraste, *Metaph.*, IX, 11 b 1 *sqq.*, trad. J. Tricot, Paris, 1948.

— et un pythagorisme moniste, à la manière de l'*Anonyme d'Alexandre*⁴, *archè tôn apantôn monada*, ek de tès monados aoriston duada hōs an hylēn tei monadi aitiōi ontī hypostēnai (D.L., VIII, 25) qui montre ici une conception non platonicienne⁵, à la différence du Pseudo-Archytas, Περὶ ἀρχῶν⁶, qui distingue μορφή et ἔστω, « forme » et « substance », qui comme un substrat, reçoit (*paradechomenon*) la forme, ou à la manière de la doctrine que rapporte Sextus en *M.*, X, 261⁷ :

Pythagoras, moved by these considerations, declared that *archēn einai tôn ontōn tēn monada*: and this when conceived in its self-identity (*autotēs*) is conceived as one (*monas*), but when, in its otherness (*heterotēs*), it is added to itself, it creates (*apotelein*) the « Indefinite Dyad » (*aoriston duada*)⁸.

Philon, dans son « pythagorisme » hypothétique, incline-t-il plutôt vers le dualisme des *agrapha dogmata* de Platon ou vers le monisme qu'inaugure peut-être dans les traités pseudépigraphiques l'*Anonyme d'Alexandre* ? Répondre à cette question ne va pas de soi : il faudrait au préalable être un tant soit peu assuré de l'adhésion de Philon à une forme quelconque de pythagorisme, par-delà sa réputation patristique. Ce que l'on tient pour tel⁹ se laisse inférer de l'usage philonien de notions effectivement usitées dans le « pythagorisme » issu de l'Ancienne Académie¹⁰, comme la monade et la dyade. Cependant, on se doit de formuler une réserve liminaire : à supposer que ce soit un indice irréfragable de pythagorisme, est-ce de la part de Philon une manifestation d'obédience pythagoricienne, ou n'est-ce pas, ce qu'un examen même cursif du corpus laisserait déjà présumer, un mode d'expression à même de faire comprendre la relation, ou mieux, la connexion, entre des objets au demeurant soustraits à toute saisie ?

(4) Alexandre Polyhistor, dans D.L., VIII, 24 sqq. citant les *Pythagorica hypomnēmata* : 58 B 1a D.-K.

(5) De Vogel, *Greek Philosophy*, III, p. 342, sub 1279.

(6) Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, 1968, p. 19.

(7) = *Contre les Physiciens*, II, Bury Loeb (ed.), III, p. 338.

(8) Cf. X, 277 : « la monade est cause active, la dyade matière passive ». Cf. aussi *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 153 : *he kata episunthesin tēs monados ginomenē aoristos duas*.

(9) Ains J. Dillon, *The Middle Platonists*, Duskworth, 1977.

(10) W. Burkert, *Lore and Science*, Harvard, 1972, I, 3, p. 53-83.

On risquera ici la conjecture selon laquelle si pythagorisme il y a chez Philon, ce ne peut être que *symbolikōs*, pour les nécessités de sa théologie¹¹, et que le choix de ce mode d'expression ne va pas sans perturber quelque peu ce qu'il emprunte, aucune variante du pythagorisme alors disponible n'étant rigoureusement adéquate au propos. De fait, il s'agit pour lui de formuler à l'aide d'une doctrine pythagorico-académique des principes (*archai*) ce qui relève d'une volonté par soi insondable, d'un mode d'action dont il n'est pas sûr qu'il se laisse réduire à l'idée démiurgique. Dans ce qu'elle peut avoir d'apophatique, la théologie philonienne semble récuser¹² l'applicabilité des termes « pythagoriciens » ; mais, outre le soupçon d'hyperbole que relève J. Dillon, il n'est pas niable que, compte tenu des limites qui frappent chez Philon le recours au langage, les termes dont il s'agit ne se révèlent particulièrement pertinents pour dire ce qui doit être, selon R. Arnaldez (1969) suivant Franz Cumont (1891), le sentiment de Philon dans le *De aeternitate mundi*¹³ : l'idée d'un monde qui est effectivement créé, mais de toute éternité. Certes, si la nature éternitaire de la création était refusée, le *Peri archō* « pythagoricien » manquerait rigoureusement de pertinence ; mais, précisément, une telle nature se prête à l'usage de la dérivation à partir de la monade, comme dans l'*Anonyme d'Alexandre* (D.L.). On remarquera qu'il ne sert pas à grand-chose en la matière de parler de néopythagorisme, puisque l'on a affaire à une tradition vétéro-académique, même amendée, et que le pythagorisme en elle a une teneur sujette à caution. Mais il fait figure de *via analogiae* venant se joindre à une *via negationis* : si la monade n'est pas exactement *to ontōs on*, elle est du moins l'image la plus proche¹⁴. Mais, dira-t-on, le système de dérivation *ek tēs monados* que vous alléguez n'est-il pas plus une entrave qu'une aide pour l'expression d'une théologie qui, après tout, est assez fortement dépendante d'un commentaire — fût-il allégorique — de la Genèse ? Or, précisément, on n'aura garde de se méprendre sur le point de pertinence de l'analogie : elle ne saurait servir à concevoir une genèse effective, mais plutôt un déploiement à partir d'une origine *in aeternitate*. Ce qu'il pouvait y avoir de cosmogénèse dans le pythagorisme

(11) Cf. *Abr.*, 120ss.

(12) Cf. *Contempl.*, 2.

(13) *Intr.*, p. 28.

(14) *Spec.*, II, 176.

ancien s'est effacé par le fait de la transformation académique, dès Speusippe, pour laisser place à une genèse *kat'epinoian*¹⁵, qui permettrait à Philon de formuler un autodéploiement de Dieu dans l'éternité. Ainsi l'incompréhensible divin deviendrait-il à un certain égard un objet d'expression symbolique, sur le mode « Théologoumènes de l'Arithmétique » avant la lettre, et compte tenu du monothéisme philonien.

Cependant, et même si l'on est expressément dans l'ordre du symbole, l'idée d'un déploiement de la divinité risque de souffrir du moyen dont Philon fait usage ; le pythagorisme « speusippéen », en effet, voyait dans le bien ce qui était obtenu *post festum*¹⁶, tout comme le pythagorisme ancien, au témoignage d'Aristote ; le bien, au grand dam du Stagirite, n'y était donc pas tenu pour originel. Tel ne saurait être le cas pour Philon, qui fait résider tout le bien dans l'unité originelle, et ne peut pas conséquemment adopter sous cette forme, à tout le moins, la dérivation pythagoricienne *ek tēs monados*. Mais alors, à quoi bon en user, si le symbolisant est à ce point inadéquat au symbolisé ? La *via negationis* ne saurait être contrebalancée, pour autant qu'elle puisse l'être, à ce prix ; aussi bien Philon n'est-il pas à notre sens lié, dans l'usage qu'il fait de cette dérivation, par la téléologie propre aux Pythagoriciens et à Speusippe. Il retient des spéculations vétéro-académiques qui avancent masquées sous le couvert du pythagorisme l'idée d'une cosmogenèse issue de la monade par le truchement d'intermédiaires éternels et idéaux, qui font figure de paradigmes. Mais c'est au prix d'une réserve importante, aux termes de laquelle Dieu – la monade – n'a pas à s'achever dans la décade, ce qui était le cas pour le bien speusippéen, ni même à s'y prolonger ; étant déjà tout ce qu'il doit être, il ne peut se voir assigner le moindre devenir. Mais si son être n'est pas en cause, en va-t-il de même de son action ? Certes, Philon déclare qu'elle s'accomplit en un instant ; mais là n'est pas la question, même si elle ne se déroule pas dans le temps, elle n'en constitue pas moins, en quelque manière, une *explicatio dei*.

C'est peut-être d'abord en ce sens qu'il convient d'entendre l'usage philonien de la série décadique, qui permettrait justement d'articuler *in aeternitate* l'achèvement de l'action divine, même si Dieu, à rigoureusement

parler, ne commence ni ne cesse jamais d'agir à l'égard du monde. Cependant, la série même n'est pas aisée à interpréter car, si la version speusippéenne avait la vertu d'un accomplissement progressif, la version philonienne, quant à elle, n'offre pas cette clarté dans l'architecture. En premier lieu, par le commentaire allégorique du repos de Dieu le septième jour, Philon veut voir dans l'hebdomade le prolongement direct de la monade, *sine matre* : « la septième journée, née seulement du Père de l'univers »¹⁷, i.e. sans l'intervention du « principe féminin ». Ce que Dieu a médité de créer, il le contemple le septième jour, qui ne fait qu'un avec le premier, selon le *De posteritate Caini*, 64. Si Dieu s'exprime dans la série décadique, c'est de façon hétérogène, ce que les Pythagoriciens appelaient le « terminant » se situant électivement dans la monade et l'hebdomade. L'agir divin se voit subordonner *symbolikōs* à la constance divine, l'extériorité à l'unité, et l'hebdomade, à n'en pas douter, hérite dans l'œuvre de Philon de son association pythagoricienne avec le *kairos*, connue par les restes du traité perdu d'Aristote sur les *Doctrines pythagoriciennes*. Le *kairos* hebdomade était déjà, dans le pythagorisme dont témoigne Aristote, ce qui présidait à l'achèvement (*teleiōsis*) et à la génération heureuse, ainsi qu'à la justice cosmique. Cette ressaisie philonienne d'un *kairos* pythagoricien utilise avec brio le sens quasi éternitaire qu'il pouvait avoir, constituant comme il le faisait une dispensation divine. Dans le discours philonien, c'est au sein de l'agir divin que la pertinence du moment, si l'on peut dire, doit se discerner. Même dans l'éternité, l'idée de moment révélateur a sa place, celui où la *pronoia* revoit *in uno intuitu* ce qu'elle a mené à bien (*apotelein*). On comprend que l'hebdomade, attachée qu'elle est à l'agir de Dieu plus qu'à son être, soit (électivement) associée au *Logos*. « Premier-né » de Dieu, il en représente justement l'activité, ou du moins le médiateur nécessaire à cette activité, le « Père » étant par là-même libre pour la contemplation¹⁸. Le septième jour, son activité se retrouve comme reprise, réassumée dans l'origine, elle y fait retour, montrant ainsi son identité avec la monade.

Ainsi peut-on parler à juste titre et au sens fort d'un prolongement de la monade dans l'hebdomade. Cependant, l'idée même d'une hebdomade

(15) Aëtius, II, 4, 1. Diels, *Doxographi graeci*, p. 330 : *Pythagoras phasi genēton kat'epinoian ton kosmon, ou kata chronon*.

(16) Sextus Empiricus, *M.*, VII, 1072 b 30 = 58 B M D.-K.

(17) *Spec.*, II, 56, trad. Suzanne Daniel.

(18) *Her.*, 216.

engendrée *sine matre*¹⁹ ne laisse pas de soulever la question du rôle de la dyade, dans l'économie décadique philonienne. Qu'elle y soit présente est patent, mais il faudrait savoir à quel titre.

Indique-t-elle l'existence d'un second principe, à côté de la monade, ou plutôt face à elle ? C'était le cas dans la doctrine des principes de l'Ancienne Académie, on l'a vu, et c'était sensible dans le *locus* théophrastéen. On sait que le Plutarque « pythagorisant » du *De Iside* accusera encore ce dualisme, avec sa dyade isiaque. Mais on est fondé à hésiter devant l'imputation de cette variante du « pythagorisme » à Philon. En réalité, dans sa doctrine, la présence d'une dyade qu'on pourrait dire « indépendante », coexistant de plein droit, comme disait en substance Théophraste, avec la monade, manque quelque peu de vraisemblance ; ce serait en effet une limite à la souveraineté du dieu unique.

Pourtant, si l'on a égard à la corrélation instaurée par Philon entre la dyade et la matière²⁰, et si l'on tient compte de passages comme le *De opificio mundi*, 7-9, où l'auteur évoque « une cause passive, inanimée et immobile par soi »²¹, ou le *Quis rerum...*, 160, où il parle d'une matière mise en œuvre (ouvrée) par Dieu, on est enclin à croire qu'il penche plutôt vers le pythagorisme « dualiste » de l'Ancienne Académie. Faut-il s'en tenir à cette apparence ? N'y a-t-il pas dans le *corpus* de quoi autoriser une autre interprétation du rôle de la dyade-matière, interprétation qui en ferait, cette fois, une dérivation de la monade, comme dans l'*Anonyme d'Alexandre* (D.L.) ? Ainsi le traité *Legum Allegoriae* affirme-t-il que « ni avant la naissance du monde il n'y avait quelque chose avec Dieu ni, le monde une fois né, il ne se trouve quelque chose à côté de lui »²² ; quant au *De providentia*²³, si l'on consent à faire fond sur cet ouvrage, il énonce que la matière ne s'est jamais trouvée dans le monde à l'état inorganisé. Cela semble au moins ébranler – même si l'on n'a pas là un faisceau concordant – la notion d'une dyade-matière qui coexisterait avec le Dieu monade. Ce pythagorisme-là, qui est en fait le pythagorisme ancien, comme l'attesterait Philolaos, 44 B 6 D.-K., et qui, profondément

modifié, fait le fond du pythagorisme de l'Ancienne Académie, ne pouvait être un héritage non problématique pour Philon. Aussi n'est-il pas illégitime de se tourner vers un pythagorisme moniste, ou du moins monarchique, s'il s'en trouve, afin de prêter à Philon la cohérence qu'il revendique.

Philon ayant eu principalement le souci de lire le *Timée* en filigrane de la *Genèse*, il est tentant de se demander en quoi l'hypothèse ici proposée à propos de son « pythagorisme » affecte son *Timée*. Si « monarchie » il y a, cela ne suppose-t-il pas que la représentation cosmologique du *Timée* soit quelque peu réaménagée ? De fait, dans cette dernière, on note une coexistence du démiurge et de la nécessité avec laquelle il est aux prises et, sans nul doute, il arrive à Philon, on l'a vu, d'acquiescer à cette présentation des choses. Cependant, par-delà le dispositif démiurgique, les exigences de sa pensée théologique l'entraîneraient plutôt à faire dépendre de manière ultime de Dieu ce qui dans le *Timée* semblait posséder une certaine forme d'existence par soi. Selon la remarque de J. Dillon²⁴, cela semble mieux convenir à l'omnipotence que Philon attribue à Dieu. Partant, on peut observer qu'en fait Philon ne parle pas de l'action divine sur un mode rigoureusement univoque, et que son « platonisme » n'est pas ratifiable sans réserve ni limite.

D. Runia²⁵ a soutenu avec force arguments l'idée selon laquelle la dyade serait bien l'image d'une matière préexistante, dans le dessein d'extirper jusqu'au moindre vestige d'une création *ex nihilo* ; si tel est seulement le point, on concédera que, en de nombreux lieux, Philon présente la création sous le jour d'un passage du chaos à l'ordre, monade et dyade affectant alors des rôles rappelant fortement le pythagorisme platonisé vétéro-académique. Mais Runia lui-même, conscient du péril théologique, donne à cette manière conçue comme préexistante le moins d'être qu'il se peut. Voyant la *dynamis* d'Aristote se profiler derrière la dyade de Speusippe, il entend surtout parer au néant.

Cependant, l'exégèse de Runia ne s'accorde pas sans quelque difficulté avec le volontarisme théologique philonien, qu'a discerné J. Dillon, dans la mesure où les contraintes que ne manquerait pas d'imposer une dyade platonico-pythagoricienne ancienne époque conduiraient la puissance divine à composer avec elle. Il y a une sorte d'illusion démiurgique dont il

(19) *Spec.*, II, 56.

(20) Cf. *Somn.*, II, 70 ; *Spec.*, III, 180.

(21) *Opif.*, 9, trad. Arnaldez.

(22) II, 2, trad. Mondésert.

(23) Trad. Mireille Hadas-Lebel.

(24) *Middle Platonists*, p. 128.

(25) *Philo of Alexandria and The Timaeus of Plato*, Leiden, 1986.

convient de mesurer les prestiges, et qui risque, si elle n'est pas maîtrisée, de fausser subtilement la conception que l'on doit se faire de la création ; la démiurgie est certes privilégiée par Philon pour la représentation de l'opération divine, mais c'est une autre chose de savoir si elle épuise vraiment l'effectivité de cette opération ; d'ailleurs, à supposer que le platonisme soit l'alpha et l'oméga du discours philosophique que Philon a le dessein de mettre en œuvre pour l'intelligence du fait scripturaire, il faut se rappeler le statut après tout subordonné du démiurge de Platon.

Surtout, alors même qu'il parle effectivement un langage démiurgique²⁶, Philon manifeste l'hyperbole divine, et l'on ne doit pas négliger en la matière le correctif que peut comporter l'éminence même. La création est-elle foncièrement une mise en ordre de l'existant ? On ne peut se déprendre absolument du soupçon que la démiurgie, aux yeux de Philon, ne constitue qu'un moment susceptible d'être dépassé, et que l'usage d'une cosmologie « artificialiste » ne condamne pas son auteur à admettre *sans autre examen* la préexistence de la matière. Mireille Hadas-Lebel a du reste fait observer que le passage du *Providentia* déjà cité (II, 50), où Philon dit que « pour la création du monde [*ten tou kosmou genesin*, Eusèbe, *PE*, VII, p. 403] Dieu a évalué la quantité de matière de manière exactement suffisante afin qu'il n'y eût ni manque ni excès »²⁷, laisse au moins supposer que la matière préexistante à l'univers procède de Dieu²⁸. La dyade-matière, si tel est le cas, n'est pas à même de constituer, comme dans le platonisme des *agrapta dogmata*, un principe irréductible.

On conjointra à cet argument dont le fondement textuel est disputé un argument de vraisemblance : Philon, on le sait, accomplit, après d'autres (Antiochus d'Ascalon), une modification de taille dans l'économie de l'hypothèse des idées, qui deviennent les pensées de Dieu, au lieu d'être des objets subsistant par soi. Si le *paradeigma* du *Timée* est ainsi intériorisé à l'esprit divin, quel crédit accorder à la préexistence présumée de la dyade-matière ? N'en était-elle pas – même si ce n'est pas sous ce nom – le strict corrélatif dans le *Timée* ? Si les idées sont dépendantes de l'esprit de Dieu, en ce sens qu'elles y sont immanentes, comment penser que la matière subsiste, à quelque moment que ce soit, séparément de lui ?

(26) Ainsi, *Prov.*, II, 50.

(27) Trad. Hadas-Lebel, p. 279.

(28) Introduction au *De providentia*, p. 69.

On objectera, non sans quelque apparence de fondement, que la démiurgie, que Philon prête tout de même à Dieu, est assez peu concevable si tel n'est pas le cas. Dieu aurait-il à œuvrer sur ce qui est sous sa dépendance ? Les deux choses ne sont pas pourtant strictement antinomiques, et une démiurgie limitée demeure possible dans l'hypothèse ici défendue. Après tout, le monisme de l'*Anonyme d'Alexandre* ne l'excluait pas davantage. Il serait plus intéressant de se demander si la démiurgie doit être l'œuvre du Père (ou « premier dieu ») pris en tant que tel, plutôt que de son Logos. La théologie philonienne ne subit-elle pas au moins la tentation de se dédoubler pour assumer à la fois l'éloignement de Dieu à l'égard du monde et l'œuvre de Dieu en tant qu'*opifex mundi*²⁹ ?

On objectera surtout que Philon éprouve la plus grande réticence à l'idée d'une création intégrale, Dieu n'étant réputé responsable que du bien. On peut dire en d'autres termes qu'il n'est principe d'existence que sous la considération de l'ordre. Or cette discussion détermine le parti à prendre quant au statut de la dyade. Les discussions de Marguerite Harl³⁰ et de Mireille Hadas-Lebel³¹ ne concluent pas positivement, et pour cause, pourrait-on dire, à la présence de la thèse de la création de la matière chez Philon, aucun texte (pas même *Somn.*, I, 76 : *ou demiourgôs monon alla kai ktistês autos ôn*) ne pouvant être utilisé réellement dans ce sens³².

Pourtant, l'attribution à Philon de la conception pythagorico-académique de la monade et de la dyade ne va pas non plus sans difficulté. Car il est malaisé de ne pas retomber de ce fait dans la dyarchie que la théologie philonienne repousse. La position stoïcienne étant au demeurant impossible à reprendre dans sa lettre puisque, si elle est moniste, elle est aussi immanentiste, il resterait à imaginer une sorte de *Timée* stoïcisé qui ferait coexister une cause active à quelque égard transcendante et une matière pouvant se montrer réfractaire. Nul ne disconvient de ce que Philon, par son paradigme démiurgique, présuppose la matière dans l'opération de création du *kosmos*, mais ce n'est pas à dire qu'il la présuppose sans *archè*. Cette *crux* fameuse vient de la nécessité où se trouve

(29) Cf. *Spec.*, I, 329.

(30) *Quis rerum...*, Intr., p. 64.

(31) *De providentia*, Intr., p. 68-69.

(32) Voir la très solide contre-argumentation de David Runia.

Philon d'expliciter la manière dont la bonté de Dieu s'exerce à l'égard du monde, et de rendre raison de l'organisation de ce dernier en tant qu'il est conduit à un état optimal. S'il n'introduisait pas la dyade, *i.e.* l'inachevé, son opération deviendrait inintelligible. Fonctionnellement, si l'on peut dire, la dyade est donc requise ; mais, certes, ce ne saurait être en tant que principe indépendant ; ce pourrait au titre de réceptacle que Dieu se serait donné³³ et dont il ne dépendrait pas³⁴. L'objection de l'inanité d'une telle génération de la matière par Dieu ne paraît pas dirimante, car, ce faisant, il ne se limite pas soi-même, et l'imparfait, requis par la création, permet à Dieu d'éprouver sa puissance. À tout le moins, ce qu'il peut y avoir dans la matière d'existence résiduelle s'accorde-t-il mal avec un passage comme *Leg.*, II, 2, où il nous est dit : *oute pro geneseos en ti sun tô theô* (« car ni avant la naissance du monde il n'y avait quelque chose avec Dieu », trad. C. Mondésert).

Quoi qu'il en soit, l'idée de monde créé ou créable appelle l'intervention de la dyade, si ce monde doit pouvoir être pensé comme le meilleur autant qu'il est possible. Pour Philon, il n'y a cependant qu'une *archè*, et cette *archè* est un *Nous*. Son autosuffisance proclamée par Philon ne lui interdit pas de donner naissance à la dyade pour recevoir son œuvre, car, comme on peut l'inférer de *Somn.*, I, 76, il n'est pas soumis aux règles communes de la démiurgie.

Soit, dira-t-on, mais vous devez rendre compte du fait que la dyade soit source d'imperfection, tout en étant voulue par Dieu. Est-ce en tant que telle qu'elle serait voulue ? La chose est fort peu probable. Ne faut-il pas alors conjecturer que pour Philon l'imperfection ou l'inachèvement de la dyade serait, en usant d'un concept du Portique, une conséquence (*parakolouthêsis*) du choix divin, qui use de la matière pour créer le monde³⁵ ? Après tout, cela est plus facile à concevoir pour un dieu transcendant que pour un dieu immanent à la stoïcienne, qui se limite en quelque sorte lui-même.

Le calcul divin peut inclure l'imperfection de la dyade, on pourrait même dire qu'en un sens il doit l'inclure. On est donc enclin à favoriser

(33) M. Hadas-Lebel, p. 69.

(34) Cf. le *De providentia*.

(35) S. V. F., II, 1170 : Aulu-Gelle. *Noctes atticae*, VII, 1, 7, Chrysippe, *Peri pronaias*, IV.

l'hypothèse de l'usage philonien d'un pythagorisme moniste, à la manière de l'*Anonyme d'Alexandre*, plutôt que d'un « pythagorisme » qui mettrait au même rang la monade et la dyade. Mais on ne dissimulera pas la difficulté que ce « monisme » rencontre pour s'accorder rigoureusement avec la création, car de la monade à la dyade « pythagoricienne », c'est à une dérivation, comme le dit Burkert, que l'on a affaire, et non à un dessein, à une conception préalable, comme ce serait le cas si le dieu de Philon créait la matière nécessaire à la création du monde.

À vrai dire, qu'il soit réputé « moniste » ou « dualiste », le pythagorisme a du mal à s'adapter à tous les articles de la théologie philonienne : car on ne saurait en fait imaginer chez Philon une matière-dyade coéternelle au Dieu unique ni une matière dérivant de Dieu comme la dyade procède de la monade dans certaines versions du pythagorisme hellénistique. On a, à vrai dire, le sentiment d'une dyade instrumentale, Philon ne prenant pas toute la mesure de l'omnipotence, soulignant plutôt l'action providentielle de Dieu (ou de son *Logos*) compte tenu de ce qui est requis pour la création. Il veut sauvegarder la distinction de l'intelligible et du sensible, aussi lui faut-il recourir à un réceptacle des *noêta*, sans conférer à ce réceptacle la moindre existence substantielle. Sa théologie ne saurait intégrer un pythagorisme quelconque, même fortement revu par l'Ancienne Académie, sans le modifier très sensiblement, pour y introduire la volonté. Cependant, l'ombre de la dyade coéternelle n'est pas vraiment dissipée, elle continue à jouer le rôle, même secret, de l'*apeiron* du *Philebe*, même si elle n'est pas l'autre radical. Peut-on dire qu'elle soit comme l'autre que Dieu se donne (au sens de l'altérité du « pythagorisme » évoqué par Sextus en *M.*, X, 261) pour donner naissance au sensible, et le rendre par là corruptible ? Ce serait théologiquement plus convaincant que si l'on disait que la dyade est un autre que Dieu trouve pour lui résister. Mais il se pourrait que Philon ne veuille pas donner cette satisfaction à la pensée. À dire vrai, son travail d'exégète philosophe déjoue bon nombre d'anticipations philosophiques. S'il est, comme le veulent les Pères, un « pythagoricien », c'est un curieux pythagoricien : n'admettant pas que l'on trouve le bien au terme d'une genèse, comme l'ancien pythagorisme, ni le *bonum diffusivum sui* qui sera un principe du néo-platonisme, il fait du bien le but d'une volonté éternelle qui n'est pas sans rencontrer un obstacle ou une résistance qui seule permet de penser la création *sub ratione optima*... Ce qu'il lègue ainsi à la pensée théologique et à la métaphysique rationnelle, c'est le primat de la bonté sur la puissance. Mais alors, le pythagorisme n'est plus qu'un lointain souvenir.