

## ***Exégèse et pensée de l'image chez Philon d'Alexandrie***

Les images sont inséparables du langage. C'est une réalité indéniable et universelle, dont seule la proportion varie avec les idiomes des langues et selon le genre de discours. Mais un langage truffé d'images créées de toutes pièces ou empruntées à l'expérience visuelle ne s'identifie pas d'emblée à un discours qui utilise les images à des fins argumentatives pour persuader son auditoire ou pour le ravir, en troublant l'esprit critique exercé par l'intellection à l'aide de constructions imaginaires ou des représentations *plus vraies que nature*. Si dans certaines pratiques discursives comme l'exégèse l'image arrive à jouer un rôle de pièce maîtresse, c'est en raison d'une attention particulière qui est dans ce cas portée à son statut de *bien commun* de la pensée et de la langue. L'image sert dans ce cas à montrer la double condition, *démiurgique* et *épiphanique*, du langage dans son rapport avec l'acte noétique. Particulièrement concernée par ce jeu à trois termes – langue, image, pensée – l'exégèse a cependant un prix à payer pour ce jeu. Contemplative d'une part, spéculative de l'autre, l'exégèse, qui travaille sur le langage lui-même, doit envisager en même temps la simultanéité de la vision produite et la séquentialité du langage donné, de même que la transitivité et la référentialité qui définissent les actes propres et les modes opératoires de ce rapport foncier qui relie le langage à l'image dans le processus de l'intellection. En outre, ce rapport, qui fait fond sur le statut spécifique dont bénéficie l'image comme bien commun de la pensée et de la langue, fait aussi de l'image l'équivalent de l'évidence, lieu où la convergence entre intellection et expression déborde la lettre et s'offre d'elle-même au récepteur d'un texte ou d'un discours.

On n'en dira pas plus sur le plan théorique général. Retenons cependant, en préambule, que l'appel à l'image, bien que relevant d'une pratique commune des arts du langage, constitue en même temps un marqueur de la différence qui sépare les registres de parole entre les usages de l'image au sein d'une approche démonstrative d'ordre philosophique (en l'occurrence, rationnelle et théologique ou cosmologique), les usages qui relèvent de l'exégèse, l'image s'associant au langage pour prendre dans ce cas la relève des médiations par lesquelles opère un texte dit « révélé », et, enfin, les usages qui tiennent plus spécifiquement d'une approche persuasive, rhétorique ou sophistique.

Nous analyserons les usages de l'image dans quelques passages de deux traités de Philon qui relèvent l'un de l'exégèse d'objets et pratiques du sanctuaire, l'autre de la thématique cosmologique et anthropologique. Dans deux situations spécifiques de médiation, celle des objets du rituel dans le rapport au divin et celle du rapport au modèle dans une œuvre de création (du monde et de l'être humain), la médiation du langage s'appuie sur la médiation des images ; or l'exégèse philonienne des passages bibliques choisis s'évertue à distinguer les deux dans leur articulation même afin de s'y substituer, en faisant de l'exégèse une autre médiation, mais une médiation qui ne dit pas son nom puisqu'elle prétend, au

contraire, ouvrir une voie directe, adéquate à la compréhension et donc prête à servir le but du texte, en l'occurrence : la mise en place de la connaissance divine et de ses conditions à l'œuvre. Précisons, par ailleurs, que nous analyserons aussi bien des objets désignés comme « images » que des images proprement dites empruntées par Philon au texte biblique<sup>1</sup>, de même que les fonctions spécifiques assignées aux images. Nous les examinerons tant dans l'exégèse que dans la démarche philosophique qui soutient l'exégèse, en mettant l'accent sur la typologie des images évoquées en même temps que sur leurs liens réciproques lorsque deux sortes d'images construisent un rapport spécifique : dédoublement, emboîtement, procession<sup>2</sup>. En revanche, nous n'entrerons ni dans le vaste champ de l'allégorie ni dans celui de la métaphore.

### 1. *La drachme et les oiseaux*

Empruntons deux exemples au *Quis rerum divinarum heres sit*. Dans les deux cas nous avons affaire d'une part à une image source qui se trouve dans le passage biblique interprété par Philon, et de l'autre à l'image dont se sert l'Alexandrin et qui est le noyau restant de l'image initiale à la suite d'une exégèse qui s'emploie à déshabiller l'image source, à la défaire de tout rapport avec la saisie sensible d'un objet, de tout ce qui faisait d'elle une image visuelle en la soumettant implicitement à une relation mimétique avec un référent pris dans la réalité immanente du contexte évoqué. Le but de cette opération d'abstraction consiste à utiliser l'art du langage (l'analyse, l'argumentation par division et la définition) pour déplacer l'attention depuis l'expérience vers le sens donné à celle-ci, puis du registre exégétique vers le registre philosophique dont le langage de Philon relève de manière programmatique. Deux déplacements ou deux mutations successives creusent donc l'écart entre les deux images (source et cible), et le discours s'installe dans cet écart pour analyser de

---

<sup>1</sup> Les images dont il sera question dans nos analyses sont celles qui figurent dans le texte biblique ou, pour certaines, dans des textes de Platon sur lesquels s'appuie Philon. Elles y sont présentes soit par l'entremise de références à des objets précis décrits, soit par la désignation d'un être ou d'une chose comme « image » d'un autre être ou d'une autre chose. Mais nous n'entendons nullement dans cette étude faire allusion à de possibles illustrations du texte biblique (des Bibles enluminées) ou à des décorations figuratives de synagogues, une pratique qui semble avoir vu le jour bien plus tard (comme dans le cas célèbre de la synagogue de Doura-Europos) et pour lesquelles certains historiens ont proposé comme source d'inspiration des exégèses de Philon. Voir les différentes positions à cet égard résumées par M. Simon, « Situation du Judaïsme alexandrin dans la Diaspora », dans le volume des actes du colloque *Philon d'Alexandrie*, Paris, éditions du CNRS, 1967, p. 17-33 (en particulier p. 27-29). Plus récemment, S. Fellous présente une analyse comparative de l'iconographie biblique de la synagogue et du baptistère de Doura-Europos : « Les premières images du dialogue judéo-chrétien. Les peintures murales de la synagogue (c. +150-245-246) et du baptistère de Doura Europos (c. 232) », *Semitica et Classica* 9, 2016, p. 143-166. Vraisemblablement inspirée de sources rabbiniques dont il n'y a plus de traces écrites, l'iconographie de la synagogue présente un programme figuratif complexe dans lequel des éléments empruntés aux religions païennes s'entrelacent avec les objets rituels juifs et les figures bibliques (art. cit. p. 148-150, 153-154), l'auteure évoquant ponctuellement comme source possible de certaines parties de cette iconographie les exégèses de Philon (en particulier *De vita Mosis*). Mais le plus frappant est de constater dans le sillage de cette analyse iconographique comparative le parallélisme entre le judaïsme rabbinique et le christianisme naissant. C'est dans ce même esprit de proximité, et parfois de convergence, que les exégèses de Philon trouvent un écho chez des auteurs chrétiens du IV<sup>e</sup> s., comme Grégoire de Nysse par exemple.

<sup>2</sup> « La notion d'image est l'une des plus complexes de la pensée philonienne » selon C. Lévy (« La question de la dyade chez Philon d'Alexandrie », dans *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel édts., Turnhout, Brepols, 2007, p. 11-28, occ. p. 21). Nous tenterons de la surprendre à l'œuvre dans quelques passages cosmologiques analysés dans la seconde partie de cette étude, mais sans prétendre à une théorie générale de l'image chez Philon. Le terme le plus fréquent et emblématique est celui d'*eikôn*, mais nous prendrons en compte également certaines autres appellations grecques de l'image.

manière séquentielle et argumentative ce que la pensée (comme les yeux, d'ailleurs) saisit d'emblée, sans prendre toutefois la mesure exacte de l'acte dans un cas, et de la réflexion induite par l'acte dans l'autre cas. Précisons que l'acte dont il est ici question est celui du *don* et que l'image de départ est celle d'une *chose donnée*. Le discours de l'exégète cherche à révéler l'horizon, l'ouverture du sens que la visibilité inscrite dans la lettre biblique tend paradoxalement à obscurcir par son association avec un objet particulier et avec les actes précis d'une pratique ritualisée. Philon tend ainsi à récupérer la dimension réflexive de l'image en même temps que le pouvoir contemplatif de l'intellection qui transcende la condition immanente du langage. En rendant l'image *parlante*, son but est d'éviter la clôture de la parole sur elle-même. Il cherche, autrement dit, à casser l'idolâtrie immanente au pouvoir de représentation propre au langage, et se sert à cette fin des vertus intellectives de l'image qui peuvent libérer, pour lui, l'accès à la révélation induite par la lettre mais irréductible à celle-ci.

Travaillant sur le texte biblique avec les instruments et les repères de la philosophie grecque, Philon sait que la révélation ne se réduit pas au dévoilement du sens donné à un objet particulier et à une pratique rituelle, mais qu'elle vise la transcendance radicale à l'égard de tout objet, de toute pratique et de toute parole écrite ou prononcée ; en un mot, la transcendance du religieux. Le soin qu'il accorde à l'exégèse non seulement du langage proprement dit, mais aussi des objets du culte et des images dont le langage biblique est truffé, relève de la nécessité qu'il s'impose de libérer la révélation biblique du caractère foncièrement épiphanique du langage (tout langage est censé montrer ce qu'il dit), en séparant ainsi ce qui tient de l'épiphanisme foncier de la parole humaine (et de la parole grecque en particulier) et ce qui serait une parole divine à *proprement parler*, libre de toute contrainte référentielle et de toute règle discursive<sup>3</sup>.

Des deux exemples empruntés au *Quis rerum...*, la première image biblique discutée est celle du didrachme et de ses deux moitiés (*Ex.* 30, 11-15), tandis que la seconde est celle du don des deux oiseaux qui ne sont pas partagés par le milieu comme les autres offrandes

---

<sup>3</sup> Qu'il nous soit permis l'écart d'une comparaison éclairante pour ce type d'approche qui associe à dessein exégétique le langage et les moyens de la philosophie à l'interprétation d'un texte dit « de révélation ». Le but n'est pas rhétorique, puisqu'il ne s'agit pas de persuader, ni de démontrer la relativité du langage. Cette opération d'exégèse qui écarte les moyens stricts du langage (comme l'allégorie et la métaphore) au profit d'une convergence radicale avec les moyens de l'intellection, vise la fondation d'une science, la théologie, à même d'aller de pair avec la philosophie première (la métaphysique) et de l'accomplir, en montrant la communion structurelle qui traverse toute la chaîne de perfection intellectuelle réunissant les moyens du raisonnement et la révélation (ou réception) sans médiation des formes intelligibles. C'est l'exemple d'Avicenne au sujet de la parole prophétique que j'évoque comme paradigmatique en quelque sorte pour cette exégèse sciemment philosophique, malgré la distance de presque mille ans qui le sépare de Philon, et malgré le soupçon d'inauthenticité qui pèse sur le texte avicennien, ou pseudo-avicennien, appelé « Épître sur les prophéties ». Je cite un passage de l'étude introductive de O. Lizzini qui résume le but et les moyens déployés dans cette épître consacrée à l'analyse de la parole prophétique : « Les figures et les données qu'utilise la religion sont la traduction symbolique et imaginative de la *même* vérité que celle qui est accessible à travers la philosophie. En ce sens, elles expriment dans la langue de la religion, qui est celle de l'imagination (le texte sacré parle par images), la même réalité que celle manifestée par le flux des formes et comprise par la rationalité ; une réalité qui, émanant du Premier, se déploie selon les diverses étapes de la descente du flux qui se fait intellectuel, psychique et corporel. [...] La transposition, l'identification même entre les données de la religion et le discours philosophique n'est donc ni simple inclusion ni réception passive, mais interprétation. » (Avicenne (?), *Épître sur les prophéties*, Paris, Vrin, 2018, Introduction, p. 31-32).

d'animaux sacrifiés (*Gen.* 15, 10)<sup>4</sup> [§ 186-190 et 230-236]. Ces deux exemples font partie d'un « exposé ample », dit Philon au début de cette section du traité (§ 133, 1 [T.1]), qui vise à démontrer la structure duale de la création, la « théorie des contraires » et le rôle « diviseur » du *logos*<sup>5</sup>. Ce n'est pas la pensée dualiste dont semble faire preuve ici Philon qui nous intéresse, mais l'articulation surprenante qu'il propose entre les figures bibliques (les objets et les vivants) et la théorie de la connaissance, de l'intellection et de l'âme qu'il développe à partir de ces figures. Cette articulation est exemplaire pour son exégèse philosophique de la parole biblique et, au fond, pour l'accès qu'il tente ainsi d'ouvrir à la révélation. Dans ce contexte, l'exemple de la drachme et du didrachme relève de l'analyse théorique du rapport proportionnel entre les parties, tandis que celui du partage des dons par le milieu, et en l'occurrence du non partage des deux oiseaux, relève de l'analyse théorique des parties égales et des significations assignées au rapport d'égalité. Cet exposé théorique vise à élaborer une exégèse philosophique de la parole biblique, une exégèse selon laquelle le *logos* dans son hypostase de créateur exerce une fonction éminemment dialectique et s'appuie pour ce faire sur les ressorts structurels de l'analogie de la même manière que les théories cosmologiques ou ontologiques platonicienne et stoïcienne s'appuient sur les principes communs de l'analogie et/ou de la ressemblance homotétique. Regardons cependant, au-delà de l'horizon historique de cette approche théorique indiquée par Philon [T.1], le jeu que mène le texte philonien avec les images des objets et des êtres empruntés aux passages bibliques commentés. Essayons de saisir, au-delà des intentions herméneutiques déclarées par Philon, les procédés logiques et rhétoriques par lesquels il tente d'asseoir la parole dite « révélée » dans le cadre des dispositions noétiques et des théories cognitives qui sont celles de la pensée rationnelle de son temps et de son école.

La première image, celle du didrachme, a pour but de donner à l'homme une *image de Dieu*, tandis que la seconde, celle des deux oiseaux non partagés par le milieu, vise à saisir l'image du *propre de l'homme*. Mais notons que dans les deux cas l'image qui ressort de l'exégèse de ces passages bibliques ne dispose pas d'un seul référent, soit Dieu soit l'homme. Chacune a en réalité deux référents simultanés : d'une part Dieu à l'égard de l'homme, pour la drachme monade, appelée « rançon de notre âme » ; de l'autre, le divin dans l'homme, pour l'oiseau symbole de l'esprit qui est dans l'homme « l'empreinte de l'image » de Dieu. Ces deux exemples ont en commun, outre le fait de mettre en scène des offrandes et l'acte même du don, la dualité dont s'extrait la chose donnée et le partage ou le non-partage d'un tout par cette dualité qui ne provient pas d'une division mais est inhérente à la nature composite du tout. Si l'image qui ressort de chacun de ces exemples est une image à double référent, cette situation est la conséquence à la fois de la relation impliquée par le don et de la dualité à laquelle a affaire l'objet mis en jeu, dualité montrée pour signifier dans ce contexte que le décalage entre l'immanent et le transcendant s'accompagne nécessairement de la modalité de

<sup>4</sup> *Quis rerum...*, 186-190 et 230-236.

<sup>5</sup> *Quis rerum...*, 133 : « C'est un exposé long (πολὸν ... λόγον) mais indispensable que celui qui touche à la division en parts égales et à la théorie des 'contraires' (περὶ τῆς εἰς ἴσα τομῆς καὶ περὶ ἐναντιοτήτων) : nous ne voulons ni le laisser de côté, ni l'exposer trop longuement ; en l'abrégeant autant que possible nous nous limiterons à l'essentiel. De même que l'artisan (ὁ τεχνίτης) partagea par le milieu notre âme et nos membres (ἡμῶν τὴν ψυχὴν καὶ τὰ μέλη μέσα διεῖλεν), de même fit-il pour la substance de l'univers, lorsqu'il créait le monde (οὕτως καὶ τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν, ἡνίκα τὸν κόσμον ἐδημιούργει). » (trad. M. Harl).

réduction à l'unité. C'est l'unité qui est la finalité inscrite dans la dualité et, ici en particulier, dans l'acte de sa reconnaissance par l'offrande. L'exégèse philonienne est non seulement argumentée philosophiquement et située dans une perspective à l'évidence platonicienne, mais s'appuie en outre sur ce qu'est structurellement la fonction de l'image dans le rapport réflexif entre la pensée et l'expression, comme si Philon préparait en quelque sorte le terrain pour la future noétique de Plotin. Analysons le commentaire et accordons une attention particulière au lexique employé par Philon.

## 2. La drachme et le didrachme

Voyons maintenant en détail cette division et cette articulation de l'unité et de la dualité qu'opère le *logos* à travers les deux exemples évoqués. Arrêtons-nous sur la drachme d'abord, selon l'ordre du commentaire philonien. [T.2] Il s'agit de l'impôt pour le sanctuaire payé par chaque homme au recensement. La drachme correspond à la moitié du « saint didrachme » établi au temple (*Ex.* 30, 12-13). Payé par tous aux prix unique de la drachme, cet impôt représente, selon le passage biblique auquel réfère Philon, la rançon pour ce que l'homme a reçu de Dieu : la rançon de l'âme ou de la vie<sup>6</sup>. Des deux moitiés du didrachme seule une drachme sert à l'échange ; elle correspond à la moitié d'un tout, mais cette moitié, donnée au sanctuaire, n'est pas l'équivalente de l'autre même si, numériquement, les deux moitiés le sont. La moitié donnée au temple sert en effet à l'homme pour reconnaître sa dette envers Dieu et « racheter » ainsi l'essentiel, son âme ou sa vie, tandis que l'autre moitié reste à l'homme, liée et comme abandonnée au sort précaire de celui-ci. Seule la drachme payée compte et demeure, se constituant en unité en soi et s'extrayant ainsi de sa condition de moitié d'une unité de mesure. Payée comme prix de la dette envers Dieu, elle permet en même temps à l'homme d'affirmer sa liberté à l'égard des servitudes imposées par la nature de son espèce, car, ajoutons-nous, on ne peut pas servir deux maîtres, ni *a fortiori* racheter deux fois sa liberté. À l'image de l'homme, le didrachme comporte donc deux moitiés : l'une que chaque

<sup>6</sup> *Ibid.*, 186-190 : « [186] N'est-ce pas aussi de cette manière qu'a été partagé le 'saint didrachme' ? (*Ex.* 30, 12-13). L'une de ses moitiés, la drachme, nous devons la consacrer en l'offrant comme 'rançon de notre âme' (*Ex.* 30, 11), que Dieu, seul véritablement libre et créateur de la liberté, libère avec toute sa puissance de la servitude cruelle et amère des passions et des péchés, si nous l'en supplions, parfois même sans supplications ; l'autre moitié, nous devons l'abandonner à l'espèce esclave et asservie, à celle dont fait partie quiconque dit : 'J'ai chéri mon seigneur – c'est-à-dire l'intellect qui dirige en moi –, et ma femme – la sensation amie et gardienne des passions –, et mes enfants – les vices qui sont leurs rejets – je ne partirai pas libre' (*Ex.* 21, 5). [187] Il est inévitable, en effet, que cette espèce-là reçoive le lot, qui n'est pas un lot, mais le lot 'émissaire', pris sur le didrachme, par opposition à l'offrande de la drachme et monade. Or, la monade, de par sa nature même, ne peut souffrir ni augmentation ni diminution ; elle est une image du Dieu qui seul possède la plénitude (εἰκὼν οὐσα τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ). [188] Tout le reste, en effet, n'est de soi-même que du vide ; s'il arrive parfois que les choses prennent quelque consistance (πυκνωθεῖν), c'est parce que le Logos divin les resserre (λόγῳ σφίγγεται θεῖῳ). Il est la colle et le lien qui remplit toutes choses de sa substance (Κόλλα γὰρ καὶ δεσμός οὗτος πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκός). Celui qui relie et enchaîne chaque chose, celui-là est au sens fort lui-même sa propre plénitude (πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστίν) ; il n'a absolument besoin de rien d'autre (οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν). [189] Aussi Moïse dira-t-il avec raison : 'Celui qui est riche n'ajoutera pas, et celui qui est pauvre ne retranchera pas à la moitié du didrachme' (*Ex.* 30, 15), c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, à la drachme et monade. Tout nombre pourrait dire à la monade cette parole de poète : 'en toi j'aurai ma fin, de toi mon commencement' (ἢ πᾶς ἂν ἀριθμὸς εἴποι τὸ ποιητικὸν ἐκεῖνο 'ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι'). [190] Tout nombre, même infiniment composé, se résout finalement à la monade si on le décompose, et inversement c'est à partir de la monade que se constitue tout nombre, même d'une quantité indescriptible. Aussi ceux qui s'occupent de ces questions ont-ils déclaré que la monade n'est pas un nombre, mais un élément fondamental (ἀλλὰ στοιχεῖον), le principe du nombre (ἀρχὴν ἀριθμοῦ). »

homme apporte en guise de reconnaissance de ce qu'il a reçu de Dieu, l'autre qui ne revient pas au sanctuaire car elle doit rester dans le monde auquel l'homme est attaché ; c'est la moitié « esclave » aux passions et aux péchés, celle qui dans l'homme ne relève pas de Dieu. De celle-là l'homme ne se défait pas ; il n'est pas libre à cet égard (*Ex.* 21, 5) et, en y restant lié, n'a pas à en payer rançon au divin. Double comme l'homme est double, le saint didrachme comporte donc l'unité propre d'un composé, semblable à la nature composée de l'homme. Cependant, au sein de cette unité composée de deux moitiés, l'une d'entre elles, la drachme qui au recensement des hommes revient au sanctuaire de Dieu, constitue elle aussi une unité, mais une unité qui est dite être toujours égale à elle-même, ne pouvant être ni augmentée ni diminuée. L'unité de cette moitié est donc une unité en soi, unité simple, différente de l'unité de l'ensemble qui est celle d'un tout composé.

Selon Marguerite Harl, le partage des deux moitiés opposées tiendrait du rituel juif du partage entre le profane et le sacré ou l'impur et le pur<sup>7</sup>. Mais Philon oriente différemment son exégèse de ce passage de l'*Exode* 30 que nous venons de résumer. Il ne s'engage ni dans un commentaire éthique ni dans l'exégèse d'un rite. La drachme unique offerte à Dieu, « drachme et monade » selon l'expression de Philon, est cette partie ou cette moitié qui, ne subissant aucun changement, peut constituer une « image de Dieu qui seul possède la plénitude (εἰκὼν οὐσα τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ) »<sup>8</sup>. [T.2 § 187] Compté, c'est-à-dire reconnu comme individu, l'homme doit donner de lui ce qui correspond à l'image de Dieu. L'homme paye donc sa liberté envers lui-même avec ce qu'il a de meilleur en lui : l'image qui le relie à Dieu. Il donne pour ce qu'il a reçu. La monnaie d'échange, considérée comme une « image de Dieu », rachète l'âme ou la vie de chaque homme qui paye la rançon. L'homme reconnaît ainsi que l'âme (ou la vie) qu'il a en lui et qui est à son tour à l'image de Dieu, n'est pas soumise à la nature de son espèce mais constitue une plénitude en soi, sans possibilité d'augmentation ou de diminution. Libérée de la nature, la vie ne serait donc pas soumise au lot de chaque homme, ne se confondrait pas avec sa vie, mais tiendrait du seul maître dont elle constitue l'image dans l'homme. Elle est dans l'homme mais ne s'y identifie pas, bien qu'elle soit liée à lui par un lien lui aussi, et simultanément, *donné*. Ainsi, l'échange qui a lieu au recensement s'opère à travers l'image par laquelle Dieu et l'homme sont liés et séparés en même temps. Dans cet échange l'homme prend acte de sa liberté à l'égard de lui-même. C'est là qu'intervient la révélation du fond sur lequel s'appuie l'exégèse philonienne de l'image biblique : ne pouvant pas se défaire de la moitié soumise au changement, l'homme rachète néanmoins la moitié qui fait de lui une unité en soi et, ce faisant, il découvre « sa » propre transcendance.

À ce stade, l'exégèse philonienne a déjà parcouru la première étape de lecture dans l'épaisseur du texte biblique. Elle a opéré le désengagement ou le désenclavement de l'image biblique de son contexte immanent et anecdotique : la drachme et le didrachme n'ont désormais plus rien d'une unité de mesure et d'une pièce de monnaie. Mais la transformation de l'image de départ ne s'arrête pas au registre d'une herméneutique du rituel, telle qu'elle est évoquée par Harl. Philon poursuit une mutation qui dépasse le plan de la pratique du

<sup>7</sup> M. Harl, introduction à l'édition et la traduction du *Quis rerum...*, *op. cit.*, p. 138-139 ; voir aussi p. 71 *sqq* sur le thème de la division et du lien chez Philon et ses potentielles sources philosophiques.

<sup>8</sup> *Quis rerum...*, 187.

sanctuaire. Il a, de toute évidence, une autre visée, philosophique et, plus précisément, théologique.

Une fois sortie de son rapport à la perception, l'image quitte aussi le terrain de l'échange, de la vision économique du rituel ; elle sort, autrement dit, du registre du symbole. L'image est entraînée maintenant dans la réflexion sur l'unité, le composé et son corollaire, la division. L'abstraction gagne le terrain de l'exégèse en évacuant, dans un second temps, les deux termes de la relation : l'homme et Dieu. Ce dépassement de toute référentialité de l'image ne signifie pourtant pas l'effacement de l'image au profit d'une réflexion dont l'expression serait désormais strictement discursive et abstraite. Philon reste dans le périmètre de l'image et se sert de la même image dont il était parti, sauf qu'il dévoile maintenant la finalité de l'usage de la drachme entendue comme unité en soi. Citons-le [T.2, § 189-190] : « Tout nombre pourrait dire à la monade cette parole de poète : 'en toi j'aurai ma fin, de toi mon commencement'<sup>9</sup> (ἦ πᾶς ἂν ἀριθμὸς εἴποι τὸ ποιητικὸν ἐκεῖνο 'ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ' ἄρξομαι'). Tout nombre, même infiniment composé, se résout finalement à la monade si on le décompose, et inversement c'est à partir de la monade que se constitue tout nombre, même d'une quantité indescriptible. Aussi ceux qui s'occupent de ces questions ont-ils déclaré que la monade n'est pas un nombre, mais un élément fondamental (ἀλλὰ στοιχείον), le principe du nombre (ἀρχὴν ἀριθμοῦ). »<sup>10</sup> Au-delà de l'allusion homérique à travers le vers de l'*Iliade* citée, et de l'écho pythagoricien transparent dans cette conclusion du commentaire de Philon au passage de l'*Exode* 30 sur la drachme de la rançon, c'est le choix de la juxtaposition qui frappe puisque cette fin de la démarche exégétique est inattendue.

Philon fait en effet basculer l'image sur laquelle s'appuie le commentaire depuis un usage rhétorique (l'exemple) vers un usage philosophique (le modèle et le principe). Ce basculement permet au langage de s'autonomiser à la fois par rapport à la lettre du texte biblique et par rapport à une certaine démarche philosophique (la logique ou les mathématiques), afin de se constituer en expression réflexive et spéculative, propre à la théologie. C'est ce que vise Philon à travers nombre de passages de ses exégèses, principalement ceux qui, ayant trait à la cosmologie, tantôt s'appuient sur des images explicites (voire sur leur mode de production) et tantôt signifient simplement l'image de quelque chose (vivant ou objet inanimé), en employant le lexique du rapport spécifique au modèle (ressemblance, copie, représentation). De ce point de vue, sa démarche est typiquement platonicienne. Ainsi juxtapose-t-il ici « image de Dieu » et « principe du

<sup>9</sup> La citation, tronquée, provient de l'*Iliade* IX, v. 97, selon M. Harl, éditrice et traductrice du texte de Philon (*op. cit.*, p. 331). Décontextualisée, car Homère l'emploie comme adresse rhétorique au début du discours de Nestor à Agamemnon, et légèrement transformée linguistiquement, la formule de la coïncidence du commencement et de la fin prend une tournure théologique chez Philon. Harl la rapproche d'un passage du *Corpus Hermeticum* I, 11 où une formulation similaire définit l'action circulaire du *Noûs* démiurge, bien que Philon évoque explicitement Homère par sa citation. La formule sera d'ailleurs promise à un long héritage dans la théologie, gnostique et chrétienne notamment, où elle signifie la royauté absolue de Dieu (*alpha* et *omega*) ou celle du Fils dans son égalité avec le Père.

<sup>10</sup> *Quis rerum...*, 189-190 (voir *supra* tout le passage sur l'exemple du didrachme). Sur la position pythagoricienne de Philon dans ce passage, et plus généralement dans nombre de ses textes, voir l'étude introductive de M. Harl à ce volume, ainsi que les articles : A. Petit, « Philon et le pythagorisme : un usage problématique », dans *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie* (C. Lévy éd., Turnhout, Brepols, 1998, p. 471-482) ; C. Lévy, « La question de la dyade... », art. cit. ; F. Calabi, « Filone di Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile », dans *A Platonic Pythagoras. ...*, *op. cit.*, p. 29-61), bien que ces derniers n'accordent pas une attention particulière à ce passage, pourtant explicitement pythagorisant, du *Quis rerum...*

nombre » dans le seul périmètre de cette moitié de l'unité composée du didrachme, au titre de la plénitude et de l'unicité attribuées à cette moitié, en faisant de celle-ci un *tout* qui se suffit à lui-même et une *unicité de principe* qui ne peut pas être divisée ou changée. Philon fait donc jouer ensemble principe d'unité (ou Un séparé du nombre *un*) et image de la plénitude (plérôme, complétude ou totalité séparée d'un ensemble comme *holon* de *pan*) – peut-être fait-il allusion à l'Un et à la Dyade du *Timée* –, afin que, depuis leur rôle de références pour la signification qui revient à la drachme payée en guise de rançon, *principe* de détermination et *image du tout* indéterminé dévoilent aussi, comme une conséquence logique, la finalité de l'acte dont la drachme précisément fait l'objet.

Que signifie au fond la drachme ? L'unicité et l'éternité de la vie comprise comme image de Dieu dans sa plénitude, monade qui contient tout et qui demeure à jamais inchangée. Mais la drachme ne peut s'ériger en monade pour servir d'image du plérôme divin qu'en raison du rôle qu'il lui est donné de jouer dans l'immanent. Elle devient unique et s'identifie au principe du nombre lorsqu'elle sert de rançon. Cependant, la finalité de l'acte (celui de payer au sanctuaire la rançon), ne relève pas de l'échange, et donc de la certitude du rachat qui irait dans cet acte comme avec un contrat. La finalité est comprise dans ce qui détermine l'acte et qui l'accompagne, non dans l'acte lui-même, car celui-ci n'est pas l'actualisation d'une potentialité intrinsèque mais sert simplement de lieu et de moyen de manifestation de quelque chose de différent ; en l'occurrence, la finalité se montre, et au demeurant se réalise dans la prise de conscience que la liberté ne tient pas de la nature de l'homme mais est conjointe à l'unicité et à l'éternité de la vie reçue de Dieu. Or, une liberté *conjointe* n'est-elle pas en réalité une liberté *conditionnelle* à laquelle adhère en payant son gage l'homme recensé ? Un prix à payer pour une finalité qui relève au fond de l'infini. Un prix qui n'est donc que le renouvellement d'une reconnaissance. Quoi qu'il en soit, l'image de départ quitte le domaine d'une pratique de la religion non dans une direction éthique dans ce cas, mais principalement pour servir une thèse théologique dont le fondement biblique reçoit l'appui d'une argumentation philosophique au sens le plus strict de la démarche<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Nous avons vu que l'argumentation de Philon s'appuie ici sur la théorie platonicienne des nombres en même temps que sur l'usage, lui aussi propre à Platon, de l'image de type iconique – une image qui utilise un référent sensible, ou qui crée littéralement une vraisemblance, à des fins intellectives. L'exégète n'infléchit pas sa lecture du texte biblique du côté d'une réflexion morale, mais cherche à faire du don (ici sous le mode de la rançon) ce lieu de passage qui s'ouvre sur l'illimité, sur l'inconditionnel, sur l'altérité radicale, en se faisant lui-même attestation et moyen de connaissance. Qu'il nous soit permis de rappeler, en guise d'éclaircissement de ce mécanisme archaïque de la rançon comme don, un épisode des *Éthiopiennes* d'Héliodore (Liv. V, XIII, 2-4, XIV, 1-4, XV, 1-3). Une bague sert de rançon pour le rachat de l'héroïne du roman. Cette bague n'est pas offerte à un dieu, bien que la rançon soit payée sur l'autel ; elle est offerte aux pirates qui retenaient en otage la princesse, et elle est offerte non sous le mode du rachat mais à la manière d'un don, et même d'un double don : on fait croire au bandit que la bague, trouvée sur l'autel, est un don que le dieu lui fait par l'entremise du prêtre pour racheter sa magnanimité envers la jeune fille qu'il a capturée et qui sera ainsi libérée, par la volonté du dieu. Ce n'est pas l'acte qui libère mais ce qui fait tourner l'acte en faveur de la liberté par l'usage approprié des moyens mis en jeu. Or la bague qui sert ici de rançon et qui est soigneusement décrite par Héliodore, est à sa manière une monade : pièce unique par l'ouvrage du métal et de la pierre, elle contient tout de son monde et de l'histoire, montrant en image à la fois le lieu dans lequel se déroule l'épisode raconté et les traits de celle qui sera sauvée. La bague est à la fois comme un miroir de ce qui ne se voit pas dans la visibilité immanente et comme un instrument dont se sert ce qui ne peut pas agir comme une cause directe, participant au même monde que ce qui est causé. Il n'y a, certes, aucun lien entre le passage que Philon consacre à la drachme payée au temple et l'histoire racontée par Héliodore, mais il y a un parallélisme qui éclaire le mécanisme détourné par lequel un don traverse l'acte dont il fait l'objet. Chez Philon l'utilisation de ce mécanisme est théologique, et philosophique au fond, tandis que chez Héliodore l'usage demeure rhétorique comme chez son maître, Homère. Mais ni pour l'un



Il faudrait peut-être rajouter à cette juxtaposition le rôle complémentaire et parfaitement éclairant d'une autre image que Philon évoque dans le même passage, en marge de la drachme et du didrachme, avant d'aboutir à la mise en lumière du sens donné à l'unité, à la dualité et à la mesure. Le glissement de la médiation depuis le registre biblique vers celui de l'exégèse, puis de l'exégèse vers le registre philosophique du langage, ne relève pas d'un changement de ton ou de perspective, mais a toujours chez Philon une justification théorique. La philosophie, l'art par excellence de la rationalité, est pour lui fondamentalement une théologie, science par laquelle l'homme participe lui-même de la révélation en découvrant Dieu dans et par la meilleure partie de lui-même, l'intellect. Je reviendrai sur cette compréhension spécifiquement philonienne de la philosophie comme théologie rationnelle, et au fond comme science théologique<sup>12</sup>, mais restons encore un instant dans le périmètre de ce passage consacré à la « rançon de l'âme ». Philon évoque en passant une autre image, celle de la « colle » comme expression du lien à travers lequel le *logos* divin arrive à tenir le tout (*panta*) en conférant au tout non seulement une certaine consistance ou solidité, mais en lui empruntant aussi sa propre *ousia*<sup>13</sup>, son propre fondement essentiel. Or le *logos* divin est lui-même l'image de Dieu et il est aussi son opérateur, l'acte même de Dieu. La parole divine révèle ainsi, sans séparation ni écart, celui qui la tient. La consistance donnée aux choses par cet agent-artisan appelé *logos* divin est nécessairement une consistance ou une solidité en accord avec l'*ousia* du *logos*, une *ousia* certes fondatrice, mais d'ordre strictement intelligible et non discursive. Si on peut dire de ce *logos* intelligible qu'il *parle*, il faudrait alors comprendre, comme plus tard Basile de Césarée (en exégète, lui aussi, du texte biblique), que ce *logos* « s'exprime visiblement » ou « parle en images » (ὁ Θεὸς ... ἐν εἶδει λαλήσας...) <sup>14</sup>. L'unité et la plénitude auxquelles font référence la drachme et sa définition comme monade et principe du nombre, s'appuient rhétoriquement sur l'évocation de la colle et du lien, lesquels détournent en bon usage l'image négative, péjorative même, dit M. Harl<sup>15</sup>, d'un attachement trompeur, celui de l'âme au corps « esclave », soumis aux passions et à la finitude. La consistance et l'*ousia* données par le *logos* à l'unité qui détermine chaque individu en même

---

ni pour l'autre le don, pas plus que la rançon, ne relève de l'éthique ou de l'économique. Pour l'interprétation de l'épisode évoqué des *Éthiopiennes*, je me permets de renvoyer à A. Vasiliu, *Divines techniques*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 60-71.

<sup>12</sup> La nature divine de l'intellect dont l'homme reçoit l'image lors de la création (cf. *De opificio mundi*, 69) laisse entendre que le fondement de la révélation est rationnel pour Philon et qu'il peut en conséquence constituer l'« objet » même de la science théologique. Je reviendrai sur cette position philonienne et sur la référence au *De opificio*. Voir aussi *infra* [n. 25](#).

<sup>13</sup> *Quis rerum...* 188 : « [...] s'il arrive parfois que les choses prennent quelque consistance (πυκνωθείη), c'est parce que le Logos divin les resserre (λόγῳ σφίγγεται θεῖῳ). Il est la colle et le lien qui remplit toutes choses de sa substance (Κόλλα γὰρ καὶ δεσμὸς οὗτος πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς). Celui qui relie et enchaîne chaque chose, celui-là est au sens fort lui-même sa propre plénitude (πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστίν) ; il n'a absolument besoin de rien d'autre (οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν). » (passage cité intégralement *supra*).

<sup>14</sup> Sixième homélie de l'Hexaéméron, 50A (*Homélie sur l'Hexaéméron*, éd. et trad. S. Giet, « Sources Chrétiennes » 26bis, Paris, Cerf, 1968<sup>2</sup>, p. 326-327). Le contexte (introduction à l'homélie sur la création des astres) est particulièrement éclairant pour la conception basilienne du langage en association avec l'image. Il s'agit ici d'une double mise en situation du langage : le langage de l'exégète ne peut se faire sans la concurrence directe des auditeurs qui doivent se mettre eux-mêmes en cause par ce qu'ils entendent, tandis que le langage de l'Écriture doit être compris comme un langage par lequel Dieu lui-même dispense son enseignement en parlant ouvertement. Il va de soi que cet enseignement est divin et qu'il demande « une contemplation de l'univers qui n'a pas son principe dans la sagesse de ce monde » (θεωρία τοῦ παντός, οὐκ ἐκ τῆς τοῦ κόσμου σοφίας τὰς ἀρχὰς ἔχουσα).

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 258-259, n. 3.

temps qu’au tout du monde, ne sont donc pas corporelles ou charnelles, de même que la multiplicité d’unités ou de nombres ne divise pas la monade. Il importe avant tout, si on suit le parcours exégétique effectué par Philon à partir du texte biblique, de comprendre la lettre à partir du fond qui la porte et dans l’extension absolue qu’elle-même donne à voir à travers les médiations qu’elle véhicule.

### 3. Les transformations successives des images

Analysons maintenant le traitement subi par l’autre exemple d’image biblique annoncé plus haut, celui des deux oiseaux offerts au temple et qui ne sont pas partagés par le milieu comme les autres offrandes (*Gen.* 15, 10)<sup>16</sup> [T.3]. De nombreuses autres images bibliques pourraient être évoquées pour illustrer cette lecture philonienne qui opère deux transformations successives des figures du texte de départ : depuis le référent immédiat de l’image sensible vers l’appropriation d’un sens soit éthique soit logique qui y serait logé ; ensuite, depuis ce sens philosophique devenu lui aussi immédiat par référence au symbole ou au rituel, vers une appropriation seconde qui revient à l’image mais comme si celle-ci n’était

<sup>16</sup> *Quis rerum...*, 230-236 : « [230] Après avoir dit ce qui convenait sur ces sujets, Moïse ajoute : ‘Mais les oiseaux, il ne les partagea pas’ (*Gen.* 15, 10). Il appelle ‘oiseaux’ les deux esprits doués d’ailes et faits pour circuler (ὄρνεα καλῶν τοὺς πτηνοὺς καὶ πεφυκότας μετεωροπολεῖν δύο λόγους), dans les hauteurs, l’un archétype qui est au-dessus de nous, l’autre copie qui se trouve en nous (ἓνα μὲν ἀρχέτυπον <τὸν> ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα τὸν καθ’ ἡμᾶς ὑπάρχοντα). [231] Moïse appelle celui qui est au-dessus de nous ‘image de Dieu’ (καλεῖ δὲ Μωϋσῆς τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς εἰκόνα θεοῦ) et celui qui est en nous ‘empreinte de l’image’ (τὸν δὲ καθ’ ἡμᾶς τῆς εἰκόνας ἐκμαγεῖον). Il dit en effet : ‘Dieu fit l’homme’ non pas image de Dieu, mais ‘selon l’image’ (*Gen.* 1, 27) (οὐχὶ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλὰ ‘κατ’ εἰκόνα’) ; en conséquence, l’intellect de chacun de nous (ὥστε τὸν καθ’ ἕκαστον ἡμῶν νοῦν), qui est vraiment l’homme au sens plein et véritable, est une reproduction du Créateur (ὅς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρωπός ἐστι), et il vient en troisième lieu (τρίτον εἶναι τύπον) ; l’intellect intermédiaire est son modèle (τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τούτου), lui-même étant une reproduction de l’intellect suprême (ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου). [232] Or donc, de nature, notre intellect est indivisible (φύσει δὲ ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς), car si le démiurge a partagé la part irrationnelle de l’âme (ἄλογον ψυχῆς) par six divisions (μοίρας) qui font sept portions – la vue, l’ouïe, le goût, l’odorat, le toucher, la voix, la faculté d’engendrer (γόνιμον) –, il laissa au contraire la part raisonnable, que nous appelons intellect (ὁ δὲ νοῦς ὀνομάσθη), sans division, et cela à la ressemblance du ciel entier (ἄσχιστον εἶασε κατὰ τὴν τοῦ παντός ὁμοίότητα οὐρανοῦ). [233] En celui-là, en effet, la sphère supérieure, sphère fixe, est laissée, nous dit-on, sans division : la sphère intérieure, au contraire, six fois divisée, donne les sept cercles des astres appelées ‘planètes’. Ce que l’âme est en l’homme, le ciel, me semble-t-il, l’est pour l’univers (ἐν ἀνθρώπῳ ψυχῇ, τοῦτο οὐρανοῦς ἐν κόσμῳ). Et ces deux natures intelligentes et raisonnables (νοεράς καὶ λογικὰς δύο φύσεις), celle de l’homme et celle du Tout (τὴν τε ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τὴν ἐν τῷ παντί), il faut donc qu’elles soient entières et sans partage (συμβέβηκεν ὀλοκλήρους καὶ ἀδιαίρετους εἶναι). Aussi est-il dit : ‘Mais les oiseaux, il ne les partagea pas’. [234] Notre intellect est comparé à une colombe, car cet animal nous est apprivoisé et nous est familier ; l’intellect qui en est le modèle est représenté, lui, par la tourterelle ; le Logos de Dieu, en effet, aime le désert et la solitude ; il ne se mêle jamais à la foule des êtres créés et destinés à se corrompre ; il est habitué à vivre toujours en haut ; il ne se soucie que de se faire le suivant de l’Un (ἐνὶ ὀπαδὸς εἶναι μόνῳ μεμελετηκῶς). Ces deux natures sont donc non partagées : celle du raisonnement en nous (ἐν ἡμῖν τοῦ λογισμοῦ), celle du Logos divin au-dessus de nous (καὶ ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς τοῦ θεοῦ λόγου) ; mais, non-partagées elles-mêmes, elles en partagent des milliers d’autres ; [235] en effet, le logos divin a divisé et partagé tout ce qui est dans la nature (ὁ τε γὰρ θεῖος λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε καὶ διένειμε πάντα) ; notre intellect (ὁ τε ἡμέτερος νοῦς), pour tout ce qu’il peut saisir intellectuellement des choses et des corps (ἅτι’ ἂν ἀπαραλαβῆ νοητῶς πράγματά καὶ σώματα), procède à l’infini à des divisions infinitésimales de parties (εἰς ἀπειράκις ἀπειρα διαίρει μέρη), et ne cesse jamais de couper. [236] Cela résulte de sa ressemblance (ἐμφέρειαν) à l’égard du Créateur et Père de l’Univers ; le divin, qui est chose sans fusion, sans mélange, absolument sans parties, est pour le monde entier cause (αἴτιον) de fusion, de mélange, de division, de morcellement ; en conséquence, ceux qui lui ressemblent (τὰ ὁμοιωθέντα), l’intellect qui est en nous et celui qui est au-dessus de nous (νοῦς τε ὁ ἐν ἡμῖν καὶ ὁ ὑπὲρ ἡμᾶς), eux aussi sans partie et non-coupés, pourront vigoureusement partager et distinguer (διαίρειν καὶ διακρίνειν) chacune des choses existantes (ἕκαστα τῶν ὄντων). »

plus qu'un miroir sans figures, un miroir de l'abstraction pure ou de la lumière intelligible qui seule s'y reflète désormais et se donne à la contemplation. Cette seconde mutation au cours de laquelle Philon revient à l'image, mais à une image nommée ainsi par lui-même et qui demeure générique puisque sans référent immanent, vise à retrouver au-delà de la lettre du texte la capacité réflexive d'une intellection détachée de tout appui discursif, une intellection dont la visée est théorique, sortie de la détermination induite par le langage et identifiée maintenant à la fonction réflexive, la fonction première propre à l'intellect.

Ces deux mutations (nous les verrons à l'œuvre dans l'exégèse du don des deux oiseaux) ne relèvent pas de la même démarche exégétique, même si toutes les deux opèrent à travers la relation entre le langage et l'image. La première est herméneutique et tient des ressorts de cet art de la parole qu'est la rhétorique, tandis que la seconde est philosophique et relève, au-delà des règles propres au discours philosophique, au-delà donc de la dialectique, de la nécessité qui s'impose à Philon de fonder philosophiquement ou scientifiquement une théologie sur des bases de « philosophie première », en l'occurrence sur les bases d'une métaphysique. Les deux exemples choisis dans *Quis rerum...* sont des plus suggestifs pour ce glissement de l'herméneutique vers la philosophie entendue comme moyen pour fonder la théologie en tant que science au sein même de la cosmologie et de l'anthropologie biblique. Il ne s'agit pas de faire de l'exégèse biblique le terrain de la recherche par Philon d'une harmonie entre les sagesse juive et hellénique. L'Alexandrin déploie un effort constant et explicite pour dépasser un tel clivage aussi bien entre les registres de parole (narratif ou dialectique, analytique ou herméneutique, réflexif ou persuasif, logique ou éthique), qu'entre les moyens du travail intellectuel par la raison ou par la foi, moyens considérés habituellement comme distincts, voire comme irréconciliables. Or le dessein de cet effort de Philon me semble être celui de situer l'exégèse au sein d'une théologie qui fait de l'acte du langage un vrai acte de révélation, non seulement un acte discursif visant une vérité dans la signification, avec un objet précis et des règles déterminées par le genre<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Que l'herméneutique se rattache chez Philon à la rhétorique, tenant autant de l'interprétation précise du sens des mots et de la recherche d'expression adéquate, que de la réflexion théorique sur le langage, l'article d'Alain Michel le démontre de manière inaugurale, en faisant de Philon un descendant d'Isocrate et un frère d'esprit de Cicéron : « Quelques aspects de la rhétorique chez Philon », dans *Philon d'Alexandrie, op. cit.*, p. 81-103 (en particulier p. 84-88 et 99-101). Or, en poursuivant les conséquences de cette extension de la rhétorique au-delà d'une application des recettes de l'éloquence, non seulement on déborde l'art du langage mais on récupère aussi la perspective philosophique dans laquelle Philon place sa réflexion sur le langage, en saisissant le but qui me semble être le sien, à savoir la fondation logique et dialectique d'une théologie savante du Dieu biblique. Pour A. Michel la philosophie de Philon n'est qu'une « forme supérieure de la rhétorique », en somme, un art *philosophique* du langage qui l'apparente aux *Topiques*. Il me semble toutefois qu'il s'agit de quelque chose de plus que de la recherche d'un art savant et droit du langage. Philon cherche à fonder une philosophie de la transcendance selon des principes physiques, des règles de logique et une théorie générale de la connaissance qui accordent l'expression, en l'occurrence celle de la révélation, avec les possibilités d'acquérir une science de Dieu, du monde et de l'homme. Plus récemment, les travaux de M. Alexandre jr. sur la dimension rhétorique de l'herméneutique de Philon ont très justement replacé le lien organique entre argumentation, heuristique et interprétation dans le contexte de la philosophie ancienne du langage et de l'intellection, qui comprend à la fois la dimension énonciative, le pouvoir séminal et la fonction rationnelle du *logos* (la théorie stoïcienne des *logoi*, les théories noétiques héritées de Platon et d'Aristote). Voir plus spécialement son article « Twofold Human Logos in Philo of Alexandria : The Power of Expressing Thought in Language », dans *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie*, F. Calabi, O. Munich, G. Reydams-Schils, E. Vimercati (éds.), Turnhout, Brepols, 2015, p. 37-59 (en particulier, p. 56-57). Pour une interprétation plus traditionnelle, mythologique et symbolique, des pouvoirs épiphoniques attribués par Philon au *logos* sous son double rôle cosmologique et individuel, voir B. Decharneux, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le*

#### 4. Les oiseaux et le chandelier à sept luminaires

Revenons aux textes. L'image des deux oiseaux, la colombe et la tourterelle, s'inscrit dans un long passage du *Quis rerum...* consacré à l'interprétation de plusieurs images figurant dans les livres du Pentateuque (*Nombres, Genèse, Exode, Deutéronome*) qui comportent une dualité conséquente au partage de l'unité par l'intervention du *Logos* sacré<sup>18</sup>. [T.4] Au premier abord ces images sont interprétées par Philon comme des symboles, tandis que la dualité est considérée sous l'espèce des réalités naturelles contraires énumérées par paires d'éléments et de principes<sup>19</sup> [T.5, uniquement le début d'un très long passage], rappelant la manière dont Aristote dresse en *Métaphysique* A, 5 (986a-b) une liste des principes contraires en attribuant la doctrine dualiste à Alcmeon de Crotona, et, au fond, aux Pythagoriciens. Philon, pour sa part, attribue au « grand et glorieux Héraclite » la doctrine des contraires et mentionne Moïse comme ayant précédé Héraclite et expliqué l'existence des contraires (« qui sont en nombre infini, illimité / ἀπερίγραφα καὶ ἀπέροτ' ὄντα ») par la division à chaque fois d'une seule et même chose en deux parties situées chacune vis-à-vis de l'autre<sup>20</sup> [§ 212 et 214]. À partir de l'établissement du principe qui fait de la dualité un dualisme responsable de la confrontation des parties séparées en raison ou en vue de leur opposition, Philon attribue cette œuvre au *logos* diviseur (τὸν τομέα εἶναι λόγον, § 215), passe en revue les objets sacrés du temple et interprète leur composition en fonction d'une division par le nombre, en stipulant en même temps que celle-ci est secondaire par rapport à l'unité transcendante assurée par le principe des nombres, la monade.

Ainsi consacre-t-il un assez long passage au symbolisme du chandelier avec ses six branches symétriques par rapport au porte-flambeau central (§ 216-225)<sup>21</sup> [T.6-7 fragm. choisis]. La matière (l'or) et l'architecture d'ensemble de cet objet sont analysées et interprétées en parallèle avec une analyse des sept planètes et du système cosmique (le « chœur céleste ») dont le chandelier est considéré être la copie (μίμημά)<sup>22</sup>. Deux fois Philon

*Juif* », Bruxelles, Éditions de l'Univ. de Bruxelles, 1994 (en partic. chap. IV-V et XII, p. 49-65 et 127-136).

<sup>18</sup> *Quis rerum...* 201 et suiv. J'ai cité uniquement les livres auxquels réfère ici le texte philonien, et dans l'ordre des références philoniennes. Voici le début de cette partie : « [201] J'admire (θαυμάζω) également, le Logos sacré (ιερόν λόγον) qui, [...] soutient l'élan de sa course 'pour se tenir au milieu (ἵνα στῆ μέσος) entre les morts et les vivants [...]'. Plus loin (205-206), le Logos « très vénérable » (πρεσβυτάτω) est identifié au Chef des anges, à l'Archange, défini comme « l'intercesseur du mortel toujours inquiet auprès de l'incorruptible et l'ambassadeur du souverain auprès du subordonné » ; il n'est ni incréé comme Dieu ni créé « comme vous (ὡς ὑμεῖς), mais au milieu (ἀλλὰ μέσος) de ces extrêmes ».

<sup>19</sup> *Ibid.*, 207-214. Je cite, ici encore, uniquement le début de ce long passage d'énumération des contraires qui caractérise le monde immanent : « [207] Nous ayant donc enseigné la division en parts égales, le texte sacré passe maintenant à la science des contraires (τῶν ἐναντίων ἐπιστήμην) ; il déclare qu' 'il posa' les parties coupées 'chacune vis-à-vis de sa moitié' (ἔθηκεν ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις) (*Gen.* 15, 10). En réalité, à peu près tout ce qui existe au monde possède naturellement un contraire (Τῷ γὰρ ὄντι πάνθ' ὅσα ἐν κόσμῳ σχεδὸν ἐναντία εἶναι πέφυκεν). Prenons d'abord l'exemple des choses élémentaires. [...] ». Philon décline par la suite une très longue liste de contraires : le chaud et le froid, l'humide et le sec, le jour et la nuit, l'eau douce et l'eau salée, les corps et les incorporels, les animés et les inanimés, les mortels et les immortels, les sensibles et les intelligibles, la vie et la mort, la santé et la maladie, le blanc et le noir, la vertu et le vice etc.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 212 et 214.

<sup>21</sup> Citons juste le début de la longue exégèse de la forme et des détails de fabrication du chandelier à sept branches : « [216] Il semble que cela [la position médiane du Logos diviseur séparant deux triades, cf. § 215] nous donne très clairement (σαφέστατα) une signification analogue (τὸ παραπλήσιόν) à celle du chandelier sacré : celui-ci est fabriqué avec six branches, trois de chaque côté, la septième au milieu, divisant et distinguant les triades (διαροῦσα καὶ διακρίνουσα τὰς τριάδας). [...] »

<sup>22</sup> *Ibid.*, 221 et 225. « [221] [...] le chandelier sacré avec les sept lampes qu'il porte est la reproduction du chœur

appelle le chandelier la « copie mimétique » de l'univers ordonné et composé de sept planètes : une première fois avant la description parallèle du chandelier et du cosmos [T.7 § 221], une seconde fois à la fin du passage cosmologique, avant que le chandelier ne soit comparé aussi à l'âme et considéré comme « ressemblant à celle-ci » (ή πρὸς ψυχὴν ἐμφέρεια αὐτῆς). [T.7 § 225] L'âme est en effet tripartite, répète Philon la leçon platonicienne bien connue, mais chaque partie est divisée selon lui en deux, et aux six parties résultant de la division s'ajoute au centre, comme dans l'image du chandelier, la septième partie qui, dit Philon, est le diviseur du tout, le *logos* sacré et divin (τομεὺς ἦν ἀπάντων ὁ ἱερός καὶ θεῖος λόγος)<sup>23</sup>. [T.7 § 225 fin] Si de l'univers le chandelier est la *copie mimétique*, à l'égard de l'âme, en revanche, il ne présente qu'une *ressemblance*. Or la différence entre constituer une *copie* (μίμημά) et *être ressemblant à...* (ἐμφέρεια αὐτῆς) est parlante. Contrairement à la copie qui s'appuie sur les qualités immanentes d'un objet existant en les reproduisant à l'échelle ou par des modifications proportionnelles (cf. la description des techniques mimétiques dans le *Sophiste* 235d-236c), la ressemblance comporte, elle, un rapprochement, affirme donc une relation, et acquiesce en même temps à l'existence d'une non-identité, d'une différence qu'elle montre par défaut. L'âme et le chandelier sont essentiellement distincts. Considérer qu'il y a une ressemblance entre la structure de l'âme et la composition du chandelier signifie dans ce cas la possibilité de s'appuyer sur ce dernier pour connaître l'âme, tout en reconnaissant que l'âme ne se montre jamais comme un chandelier, ni même comme une structure composée de six ou sept parties. Il ne s'agit cependant pas de parler selon une analogie. Dans la description de la structure de l'âme, Philon mentionne une partie, celle qui occupe selon lui le milieu ; il l'appelle *logos* et qualifie ce dernier de *hieros* et de *theios*. Si le chandelier est lui aussi *hieros*, sacré, puisqu'il est la pièce maîtresse du temple, il n'est cependant pas divin, *theios*, comme l'âme qui comporte le *logos* moyen et diviseur. Philon prend donc le soin d'indiquer à la fois le terme commun et celui de la différence, en dressant ainsi les contours de la relation mise en place par l'affirmation de la ressemblance et en dévoilant aussi le lieu où nous pouvons la trouver.

À la différence de la démarche exégétique linéaire, résultant des abstractions successives par lesquelles Philon avait mené, comme par déduction, son interprétation de la drachme payée au sanctuaire au moment du recensement, ici l'Alexandrin procède, en vrai rhétoricien, par emboîtement de figures, croisement d'images et contrastes affirmés. Le chandelier est la *copie de la sphère céleste* et il *ressemble* en même temps à l'âme. Mais la

---

céleste des sept planètes (τῆς κατ' οὐρανὸν τῶν ἑπτὰ πλανήτων χορείας μίμημά ἐστὶν ἡ ἱερὰ λυχνία καὶ οἱ ἐπ' αὐτῆς ἑπτὰ λύχνοι). [222] Comment cela ? demandera-t-on peut-être. Voici, dirons-nous : comme les branches du chandelier, chacune des planètes porte une lumière ; elles sont très brillantes et envoient jusqu'à la terre des rayons tout à fait lumineux, mais celle qui est au milieu des sept, le soleil, l'emporte sur toutes. [...] [225] Voulant que, sur terre, il y ait une reproduction (μίμημα) de la sphère céleste, archétype qui comprend sept lumières, l'artisan ordonna que soit fabriquée une œuvre très belle, le chandelier. Or, nous avons également indiqué la ressemblance de cet objet avec l'âme (ή πρὸς ψυχὴν ἐμφέρεια αὐτῆς). L'âme est composée de trois parties et chacune de ces parties, comme on l'a montré, est à son tour divisée en deux ; aux six parties ainsi constituées s'ajoute en septième, c'était naturel, le diviseur de toutes choses, le Logos sacré et divin (τομεὺς ἦν ἀπάντων ὁ ἱερός καὶ θεῖος λόγος). »

<sup>23</sup> *Ibid.*, 225 (*supra*). Pour les sources et les références complémentaires de la division de l'âme en six, sept et même huit parties, de même que pour le rapprochement avec la structure du cosmos, voir M. Harl, *Quis rerum...*, *op. cit.*, p. 331-332 (n. compl. 7). Au sujet du *logos* diviseur, voir aussi l'article de M. Harl dans le volume *Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, « Cosmologie grecque et représentation juives dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », p. 189-205, en particulier les premières pages.

sphère céleste est elle-même pourvue d'une âme. De quoi le chandelier est-il alors la copie, lorsqu'il est dit qu'il reproduit la sphère céleste ? Des qualités et de l'harmonie de l'ensemble composé, répond Philon, puisque c'est sur celles-ci qu'il avait insisté dans la description de la sphère céleste<sup>24</sup>. Mais le chandelier n'est pas et ne peut pas être la copie de l'âme universelle qui ne constitue pas un composé ni n'est immanente à un objet, fut-il sacré. L'âme est divine ; d'elle, par conséquent, seule une « ressemblance » peut parler. Le mot qui désigne cette ressemblance (*empherês*) est le même que celui employé par Philon dans l'interprétation de *Gen 1, 26*, dans *De opificio mundi*, lorsqu'il s'agit d'établir ce que signifie pour l'homme d'être à l'image de Dieu<sup>25</sup>. [T.8] Philon va d'ailleurs encore s'y référer quelques paragraphes plus loin dans *Quis rerum...*, à propos du don des deux oiseaux. Le chandelier fait donc double office, de « copie » et d'objet « ressemblant », signifiant à chaque fois la nature de son référent et le rapport spécifique dans lequel il se trouve à l'égard de ce référent pour jouer le rôle qui est le sien. Philon déploie ensuite son analyse au sujet des autres objets du sanctuaire : l'autel des parfums et la table (*Ex. 30*).

Ces objets « font remonter », dit-il, par leur simple présence vers un office perpétuel, vers une action de grâce qu'ils rendent possible par leur composition et qui s'adresse à tout à partir des éléments (*εἰς τὴν ὑπὲρ τῶν στοιχείων εὐχαριστίαν ἀνάγεται*)<sup>26</sup>. Ces objets sont donc des images sensibles (visuelles et olfactives) qui conduisent, comme un discours bien tourné, vers ce qui n'est en réalité contenu dans aucun objet, ni saisi par aucune parole directement. Quel est le statut de ces images ? Philon les appelle ici des symboles : le parfum par sa composition devient un « symbole des éléments » (*τῶν στοιχείων σύμβολον*), tandis que le chandelier lui-même est maintenant appelé « symbole du ciel » (*ὁ δ'οὐρανός, οὗ σύμβολόν ἐστιν ἡ λυχνία*)<sup>27</sup>. [T.9] Le statut de « symbole » permet aux objets du temple, aux objets sacrés, non seulement de conserver leur identité à travers le culte auquel ils servent, mais de signifier par eux-mêmes et de porter ainsi une action de grâce à partir de tout ce que comporte leur statut d'objet spécifique. Leur matière, leur forme, leur composition comptent

<sup>24</sup> *Ibid.*, 222-225.

<sup>25</sup> *De opificio mundi*, 69 : « [...] il n'y a rien de sorti [né] de la terre qui ressemble plus à Dieu que l'homme (*ἐμπερέστερον ... ἀνθρώπου θεῶ*). Mais cette ressemblance (*δ' ἐμφείριον*), que personne ne se la représente (*μηδεὶς εἰκαζέτω*) par les traits du corps (*σώματος χαρακτῆρι*)... » (trad. R. Arnaldez, dans *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* n° 1, Paris, Cerf, 1961). Sur l'usage du terme *empherês* en marge des termes *eikôn* et *homoiôsis* employés dans le passage biblique de référence, voir A. Vasiliu, « *Penser Dieu. La condition de réciprocité (Noétique et théologie rationnelle à partir d'une page de Philon d'Alexandrie)* », *Phantasia*, 1, 2015 (Univ. Saint-Louis, Bruxelles), <http://popups.ulg.ac.be/07747136/index.php?id=357>. Cette étude est reprise avec de nombreuses modifications dans le volume *Penser Dieu. Condition de possibilité*, Paris, Vrin, 2018.

<sup>26</sup> *Quis rerum...*, 226 ; voir aussi 196-200 (à propos de la composition des parfums). Le mouvement anagogique qu'entraînent ces objets s'apparente au mouvement vers le bien que doit produire un discours – lexique et *topos* platoniciens bien connus.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 226-227. « [226] Voici encore une question qu'il est bon de ne pas passer sous silence : des trois objets qui sont dans le sanctuaire, le chandelier, la table, l'autel des parfums, l'un, l'autel des parfums, représente l'action de grâces pour les éléments, comme on l'a montré plus haut (*εἰς τὴν ὑπὲρ τῶν στοιχείων εὐχαριστίαν ἀνάγεται*) [...] par le parfum, à l'air, et au feu par ce qui brûle ; et le mélange d'encens, de galbanum, d'onyx, et d'huile de myrrhe (*Ex. 30, 34*), est symbolique des éléments (*τῶν στοιχείων σύμβολον*) [...] [227] On peut se demander pourquoi, pour la table et l'autel des parfums, il nous a indiqué les dimensions, tandis qu'il n'a rien précisé pour le chandelier ; peut-être est-ce parce que les éléments et les êtres achevés et mortels, dont la table et l'autel des parfums sont symboliques, se mesurent, étant limités par le ciel – la mesure du contenu, c'est toujours le contenant – tandis que le ciel, dont le chandelier est symbolique (*ὁ δ'οὐρανός, οὗ σύμβολόν ἐστιν ἡ λυχνία*), est de grandeur infinie. »

en elles-mêmes ; par elles ces objets sont des images de choses radicalement distinctes d'eux (le cosmos ou les éléments), mais des choses avec lesquelles ces objets partagent une condition ontique commune, celle d'être des existants et des créés. Bien que passant par les mots, la rhétorique du discours philonien travaille dans ce contexte avec les choses elles-mêmes, non avec seules les figures du langage.

Mais il n'en va pas de même quand le référent de l'image est quelque chose d'infini, d'illimité ou se trouve au-delà de toute limite, comme Dieu. C'est là que la parole et ses figures doivent prendre la relève des choses et entrer en jeu pour mener la bataille pour une science possible de l'infini, de l'illimité, de l'inconditionnel, de Dieu. C'est là aussi que la parole doit prendre la mesure de la révélation, en mettant en œuvre tout autant la distinction formelle de l'expression que le partage d'une communauté de fond, celle de la puissance épiphanique du *logos*. Bien que revêtant le statut de symbole, le chandelier indique qu'il y a aussi un autre degré de proximité possible lorsqu'il s'agit de signifier par la ressemblance une approche de l'âme. Le chandelier a en effet pour mission de porter son sens vers le haut (*ἀνάγεται*), comme tous les objets du sanctuaire, et d'indiquer en même temps l'illimité, en faisant se découvrir ainsi ce que l'âme elle-même produit comme acte : ramener la réception sensible vers le haut et ouvrir l'entendement vers l'illimité. Philon trouve argument dans le texte biblique : Moïse n'indique pas des mensurations pour le chandelier, comme il le fait pour la table et l'autel des parfums, car le chandelier réfère à la grandeur infinie de l'univers, [T.9] alors que les autres objets du sanctuaire sont les symboles des éléments immanents au monde limité par le ciel et soumis aux lois de ce monde qui naît et qui périt<sup>28</sup>. [T.10] Or la réflexion sur le caractère illimité du cosmos, outre l'allusion stoïcienne à la cyclicité sous le mode de la conflagration universelle et la référence explicite au *Phèdre* pour le rôle de cocher et de pilote assigné à l'âme qui dirige le monde en étant au-dessus du monde (à la fois participante et non-participante de celui-ci), permet à Philon de sortir du registre proprement herméneutique et d'amorcer l'étape seconde dans le travail exégétique qu'il impose aux objets et aux images empruntées à la lettre du texte biblique.

Comme dans le cas de la drachme devenue monade et principe de tous les nombres, l'exégète alexandrin réinvente ici aussi des images qui font glisser le discours vers une réflexion proprement philosophique. La première image évoquée est tout naturellement celle de la sphère, dont la circularité se prête à signifier l'illimité et à donner ainsi une image de l'être comme incirconscriptible (*ὥσπερ οὖν ἀπερίληπτον τὸ ὄν*). Mais de quel ordre serait-ce cette image ? Pour « nous », dit Philon, la sphère et les mensurations sont des images intellectives ou des projections noétiques (*εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν*)<sup>29</sup>. Ce n'est qu'après avoir précisé cet ancrage noétique et cette fonction intellectuelle assignée à ces images, que Philon évoque le don des deux oiseaux (*Gen. 15, 10*). À ce point du discours l'enchaînement étroit des références bibliques et des propos philosophiques sème l'ambiguïté : il n'est pas

<sup>28</sup> *Ibid.*, 228-229. « [228] Il [le ciel] n'est contenu par aucun corps – que ce soit un corps égal à lui en grandeur, que ce soit un corps infini – que dis-je ? Pas même le vide, comme nous l'enseigne Moïse, ce vide que suppose le mythe fantastique de la conflagration universelle (*ἐκπύρωσει μυθεομένην τερατολογίαν*). Sa limite c'est Dieu, qui est aussi son cocher et son pilote. [229] De même que l'Être est impossible à circoncrire (*ὥσπερ οὖν ἀπερίληπτον τὸ ὄν*), de même celui qu'il limite ne peut se mesurer par les mesures qui sont du domaine de notre esprit (*εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν*) ; peut-être aussi parce qu'il est circulaire et que, étant parfaitement tourné de façon à former une sphère, il n'a ni longueur ni largeur. »

<sup>29</sup> *Ibid.*, 229.

clair si Philon se sert de l'image biblique pour tenir un discours philosophique orienté vers l'établissement d'une science théologique, ou si la philosophie lui fournit simplement les connaissances, les instruments du savoir et les figures du langage nécessaires à la compréhension du texte biblique.

### 5. Les deux hypostases de l'âme, les trois intellects et les deux logoi

Ni sacrifice sanglant, ni induction d'une structure dualiste et donc d'une pensée par opposition de contraires, le don des deux oiseaux non partagés par le milieu fournit à l'exégète l'occasion de parler à nouveau de l'âme. Il ne s'agit plus de l'âme du cosmos, comme dans l'interprétation du chandelier, mais cette fois-ci de l'âme individuelle, du *logos* de l'âme, du *logos* et de l'image de Dieu dans l'homme. [T.3] L'envol de la parole hors de la lettre biblique frappe ici par son caractère soudain. À peine citée la brève indication de *Gen.* 15, 10 au sujet de ce don, Philon dévoile l'identité assignée aux deux vivants ailés : δύο λόγους. Ce sont, dit-il, les deux *logoi* dont l'homme est pourvu : « l'un archétype, situé au-dessus de nous, l'autre, copie du premier, se tenant en nous (ἕνα μὲν ἀρχέτυπον <τὸν> ὑπὲρ ἡμῶς, ἕτερον δὲ μίμημα τὸν καθ' ἡμῶς ὑπάρχοντα) »<sup>30</sup>. [T.3 § 230] L'implication pronominale (répétée avec insistance dans les paragraphes 229-231) frappe elle aussi, non sans rappeler le « nous » des Dialogues platoniciens dont l'usage attire toujours l'attention sur la nécessité de distinguer le plan dramatique du plan sémantique et de la visée philosophique du langage adressé<sup>31</sup>. Les sources de l'imagerie de l'oiseau, de l'aile, du vol et du ciel (ou des hauteurs), d'inspiration platonicienne et stoïcienne évidente, ont été longuement scrutées ; il y aurait peu de profit à s'étendre sur ce point<sup>32</sup>. Il y aurait en revanche intérêt à regarder de plus près la collision entre l'image biblique, avec son référent immédiat (les deux oiseaux), et ce que Philon appelle lui-même des « images », en utilisant un lexique varié et précis, et en faisant aussitôt basculer l'interprétation ponctuelle du référent sensible en réflexion philosophique fondée sur une plus grande étendue du texte de référence, le premier livre du Pentateuque. Les deux oiseaux ne sont ni des symboles ni des métaphores, mais le nom (générique) par lesquels Moïse, selon Philon, appelle les deux *logoi* (ὄρνεα καλῶν τοὺς πτηνοὺς καὶ πεφυκότας μετεωροπολεῖν δύο λόγους)<sup>33</sup>. [T.3 § 230] Il les appelle ainsi, répète

<sup>30</sup> *Ibid.*, 230 (cité *supra*).

<sup>31</sup> « Nous » et « notre » revient sept fois dans les trois paragraphes philoniens où il est question de l'intellect (*noûs*), de l'image de Dieu dans l'homme et du *logos*. On retrouvera chez Plotin un usage semblable, lourd de sens et symptomatique, de ce « nous » réflexif du discours philosophique platonicien. Voir, *inter alia*, R. Mortley, « 'Nous aussi nous sommes des rois', Plotin, *Enn.* V. 3, 4 », *Kairos*, 15, 2000, p. 131-149.

<sup>32</sup> Dans l'introduction à ce texte, M. Harl consacre une longue étude à ce passage, en évoquant les quasi citations du *Phèdre* et des références présumées à Posidonius, de même que les parallèles avec d'autres textes philoniens et la bibliographie secondaire (*op. cit.*, p. 119-129, mais aussi 92-100). Elle appelle cette image des oiseaux une « métaphore ». Remarquons toutefois que la référence platonicienne, explicite, indique qu'il ne s'agit précisément pas d'une figure du langage mais de l'inscription de cette image dans une démarche cognitive qui s'appuie sur les vertus intellectives de l'âme (mémoire, imagination, intellection), elles-mêmes appuyées au départ sur les facultés sensibles (la vue, en l'occurrence). Cet usage de l'image influe sur son statut et le définit comme étant celui d'une condition et d'un instrument propre à la pensée, en marge des formes et pouvant ouvrir un accès à celles-ci.

<sup>33</sup> *Quis rerum...*, 230. Si le contexte biblique est clairement celui du rituel, Philon fait ici complètement l'impasse sur le rituel et ne s'intéresse qu'aux enjeux philosophiques de la question soulevée par le non-partage (οὐ διείλεν). Voir à ce propos, *La Bible d'Alexandrie LXX*, vol. 1 (La Genèse), Paris, Cerf, 1994, p. 164, note (15, 10). L'intérêt pour la division et la non-division qui parcourt une bonne partie du *Quis rerum...*, fait ici suite au propos de Philon sur le *logos* diviseur du tout, « *logos* sacré et divin » dont le flambeau central du chandelier



Philon, en qualifiant par le même terme (*kaleî*) l'affirmation de Moïse que l'homme fut créé à l'image de Dieu<sup>34</sup>. Il s'agit d'*appeler*, de *dire*, d'*énoncer* – en fixant ainsi, dans la parole, une expression de ce qui se montre à la fois en présence et à l'esprit. Par conséquent, l'aile, le vol, le ciel, évoqués par l'Alexandrin, ne proviennent pas de l'habitude banale de filer une métaphore initiale, mais décrivent l'acte propre des *logoi* dans sa manifestation immanente, son déroulement et son lieu. Que tout ce passage, de même que les paragraphes qui suivent (232-243), empruntent des *topoi* au *Phèdre*, et que le ton même rappelle la description inspirée du trajet des âmes dans la « palinodie » de Socrate, c'est chose évidente, sans pour autant enlever à Philon l'originalité de son propos. *L'Alexandrin travaille avec les deux fers qu'il a mis au feu de sa passion : l'expression qui monte à la surface lorsqu'il exploite sciemment le pouvoir de dire propre aux mots, et la réflexion qui s'approfondit à mesure qu'il restitue au langage le pouvoir réflexif des images.*

Le lexique des images est en effet élargi et travaillé dans ce contexte à la faveur d'une articulation qui doit pallier la division qu'opère en tout le *logos* divin et sacré. Le dédoublement induit par l'image à l'égard de son modèle est contrebalancé par une autre relation, celle de la sérialité provenant d'une procession, ainsi que par la ressemblance et la médiation implicites au statut des images. Non seulement dans la démonstration mais dans la pratique des images aussi Philon fait montre de sa maîtrise de la dialectique. Il commence par assigner aux deux *logoi* le statut d'archétype à l'un et de copie (*mimêma*) à l'autre. La copie, nous l'avons vu, partage pour le platonicien la nature et les qualités de son modèle (tel le chandelier à l'égard du cosmos). Cette distinction sert à établir la différence entre deux sortes d'images, correspondant aux deux *logoi*. Comme les *logoi*, l'une des images se trouve « au-dessus de nous » et s'identifie à ce que Moïse appelle l'image de Dieu (καλεῖ δὲ Μωυσῆς τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμῶς εἰκόνα θεοῦ), tandis que l'autre, étant « en nous », constitue *l'image imprimée de cette image première* appelée image de Dieu (τὸν δὲ καθ' ἡμῶς τῆς εἰκόνοσ ἐκμαγεῖον)<sup>35</sup>. [T.3 § 231] Le rappel de *Gen.* 1, 26 ne doit pas cacher sous l'autorité de sa lettre la percée opérée par Philon au sein de cette relation d'image à image. En établissant une telle relation – par l'empreinte d'une image (τῆς εἰκόνοσ ἐκμαγεῖον) [T.3 § 231] – ce n'est pas le statut de l'image elle-même qui mobilise l'attention. Au contraire, l'image se décentre par ce dédoublement pour faire la lumière sur le statut qui revient au produit d'une telle relation, et pour signifier en outre le rôle noétique que joue ici l'image en relation avec les *logoi*.

Dans son interprétation, qui porte maintenant sur *Gen.* 1, 26 et plus sur *Gen.* 15, 10 (il y reviendra seulement quelques paragraphes plus loin), Philon insiste sur le sens de la préposition « selon » : οὐχὶ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλὰ « καθ' εἰκόνα ». [T.3 § 231] Cette préposition (*kata*, *kat'*...) indique ici un rapport d'intériorité dans la réception de l'image, en même temps qu'une distance qui sépare le récepteur de ce dont provient ce qu'il reçoit en son sein. Or l'intériorité suppose que ce qui reçoit l'image et devient donc lui-même « image » en la recevant, comporte une corporéité en même temps qu'une puissance commune avec celle de l'image reçue, puissance qui renvoie au modèle unique dont provient cette image

---

montre la ressemblance. L'insistance sur l'art de la division fait du *logos* le maître de la dialectique. Une fois de plus Philon assigne une place centrale à la philosophie et fait du philosophe, ici sous la figure du *logos*, ailleurs sous le nom du *noûs*, le roi ou le gouverneur de l'univers.

<sup>34</sup> *Quis rerum...*, 231 et *De opificio...*, 69.

<sup>35</sup> *Quis rerum...*, 231.

démultipliée. L'usage, à peine deux lignes plus haut, du terme « empreinte », de souche platonicienne lui aussi<sup>36</sup>, confirme et permet d'éclaircir cette compréhension. L'image *touche* ce qui la reçoit et ce qui reçoit l'image la *touche* en retour également, c'est-à-dire atteste le partage d'une condition commune qui rend possible cet acte : toucher, laisser une empreinte, déposer une trace. Avant de faire montre d'une médiation, la trace constitue la preuve d'une condition ontique commune. Elle renseigne ainsi sur un plan double, formel et existentiel à la fois. À son tour l'image, en tant que trace, comporte une sorte de corps à elle, tel un sceau, outre le corps qui devient à son tour image en recevant le sceau de l'image en lui, dans sa matérialité, son *ousia*, sa chair<sup>37</sup>. Par conséquent, le *logos* qui « en nous » est la copie de celui qui est « au-dessus de nous », comporte lui aussi une sorte de corps, en même temps qu'il partage ses qualités essentielles avec le *logos* archétype dont il est précisément la copie. Cependant, ce qui provient d'une image étant image aussi, n'alourdit pas la relation, ne la leste pas du poids d'un corps et d'une existence soumise à l'imperfection. L'engendrement sous-jacent à une relation d'image à image ne risque pas de pervertir ainsi la perfection d'un modèle ou de fausser la relation. L'image est essentiellement épiphanique ; mais, outre le modèle qui se dévoile dans et par l'image, celle-ci révèle en même temps qu'elle garde une distance et qu'elle assure une médiation par son propre statut, mimétique ou réflexif d'une part, médiateur d'une réciprocité (ou d'une complémentarité) de l'autre. Cette « leçon » platonicienne, que le maître de l'Académie avait établi en particulier au sujet de l'âme, Philon la connaît bien et la fait sienne pour établir à son tour un savoir au sujet du Logos de Dieu qui se révèle à travers l'acte dédoublé de création d'une part, et d'engendrement de l'autre.

C'est par l'insistance sur la préposition *kata* que l'on signifie ici la distance. Philon la qualifie de distance de troisième lieu ou degré, et en décrit avec précision la teneur. Après avoir pris le soin d'indiquer la nature de la relation d'image à image et de qualifier d'empreinte le terme de la relation, l'exégète dévoile l'identité de ce terme : il s'agit de l'intellect, en l'occurrence de l'intellect singulier de chaque homme (ὥστε τὸν καθ' ἑκάστων ἡμῶν νοῦν). Cet intellect occupe en effet une troisième place (τρίτον εἶναι τύπον) par rapport à un intellect médiateur qui est son modèle (τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τούτου) et qui est lui-même qualifié d'image issue d'un intellect supérieur (ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου). [T.3 § 231] La « leçon » platonicienne reçoit maintenant un prolongement et comme un contrepoint

<sup>36</sup> *Théétète* 191c7, *Timée* 72c5. Ce vocabulaire de l'empreinte et de l'impression est utilisé aussi par les Stoïciens au sujet de l'âme et connaîtra une belle postérité chez Plotin, toujours dans le contexte des réflexions sur l'âme. Philon revient avec un autre terme, *tupos*, à la même signification d'impression d'une image dans un contexte similaire, référant toujours à *Gen.* 1, 26, dans *Legum allegoriae* 31 : κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, « [l'homme céleste] frappé à l'image de Dieu » (trad. C. Mondésert, Paris, Cerf, 1962). M. Harl cite aussi d'autres passages (*De specialibus legibus*, I, 47-48 et *De sacrificiis Abelis et Caini*, 59) où Philon utilise *tupos* avec le sens de « sceau » dont se sert Dieu pour imprimer les images de son *logos* (M. Harl, « Cosmologie grecque... », art. cit., p. 197-198). Sur les enjeux du rapport de dédoublement signifié par une relation d'image à image (ou d'impression d'une image) dans le contexte hellénistique et tardo-antique, avec des références aussi à Philon, voir A. Vasiliu, « L'image divine et son reflet : quelques usages antiques du dédoublement », dans *L'icône dans la pensée et dans l'art. Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, K. Mitalaité, A. Vasiliu (éds.), Turnhout, Brepols (coll. « Byzantios » t. 10), 2017, p. 35-65.

<sup>37</sup> Cette capacité d'impression spécifique des images serait peut-être la relique tenace d'une théorie optique, telle la théorie épiciurienne des *eidōla* qui circulent dans l'espace du regard et s'impriment dans l'œil et dans la faculté correspondante de l'âme. Mais nous n'entrerons pas ici dans le débat sur cette hypothèse d'interprétation, ni dans le vaste champ du parallélisme, platonicien et aristotélicien, entre l'optique et la vision noétique sur lequel jouent de nombreux textes philosophiques et théologiques de l'Antiquité tardive.

aristotélicien. Philon décrit la succession de trois intellects : le dernier est celui de chaque homme (ce qui pourrait correspondre à l'intellect pratique du *De anima*), intellect qui fait de chaque homme ce qu'il est proprement et véritablement (ὅς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος ἐστὶ) ; suit l'intellect qui sert de modèle (*paradeigma*) pour l'intellect de chaque homme (l'intellect agent, en termes aristotéliciens) et qui est intermédiaire (μέσον) ; en premier, enfin, se tient un intellect qui n'est pas nommé comme tel, mais dont celui qui est médiateur s'en approche comme une image de type iconique (ἀπεικόνισμα) et nous permet de le qualifier ainsi ; il s'agit donc, par la preuve de l'image, d'un intellect aussi, mais premier, suprême et à l'évidence séparé<sup>38</sup>. Il résulte que l'image de Dieu dont il est question dans *Gen.* 1, 26 est bien le *noûs* divin qui s'imprime dans ce qui fait d'un homme *l'homme* à proprement parler, à savoir son intellect particulier à l'image de l'intellect universel, lui-même à l'image du *noûs* divin<sup>39</sup>. [T.8] Il résulte également que la « corporéité » dont sont pourvues l'image et son empreinte relève en réalité d'une *ousia* noétique. Et, en fin de compte, il résulte aussi que les deux oiseaux non partagés de *Gen.* 15, 10, identifiés aux deux *logoi*, ont parti lié, selon Philon, avec cette identité noétique double, divine et humaine, déterminée sous l'espèce de l'image, de l'intermédiaire et du modèle ; qu'il y a, autrement dit, non une similitude ou une relation métaphorique, mais bien un lien structurel et un fondement commun, ousiologique, entre *noûs* et *logos* ou pensée et raison. Cependant, la question précise que Philon poursuit dans ce contexte ne concerne pas l'homme à l'image de Dieu, ni le symbolisme du don et du sacrifice au temple, mais vise à déterminer le partage et le lien ou la division et l'unité comme des problèmes véritablement théologiques posés par le texte biblique et auxquels une exégèse faisant fond sur la philosophie pourrait apporter des réponses. Cette question de la division et du lien s'impose dès lors, et pèse d'autant plus qu'au centre du débat théologique se tient, à jamais inconciliable avec la perfection divine, le problème de la matière et du corps.

La distance indiquée par l'usage de la préposition *kata* (*kat'eikona* et *kath'hêmas*) comporte donc un double sens : elle marque la différence et l'installe de manière topologique dans la langue. Traversé par ce qui descend pour être reçu, le *topos* de la différence est aussi le lieu où la relation se noue en révélant une potentialité commune. Mais comment le schéma des trois intellects se reflète-t-il dans l'image des deux *logoi* représentés par les deux oiseaux ? Philon passe en régime descriptif et s'applique à déployer à sa manière la leçon bien connue de la tripartition de l'âme, avant de reprendre appui sur la figure biblique des deux oiseaux et s'en servir pour étendre la description aux actes qui incombent à l'âme et au *logos*. Il commence par affirmer le caractère naturellement non divisé ou non-partagé de « notre intellect » (φύσει δὲ ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς). [T.3 § 232] Celui-ci se distingue par son indivisibilité de la part non-intellective de l'âme (ἄλογον ψυχῆς), laquelle se divise en six parties (μοίρας) : vue, ouïe, goût, odorat, toucher, voix (selon l'énumération de Philon), auxquelles s'ajoute une septième partie : l'engendrement (γόνιμον). De ces sept parties, qui correspondent aux facultés du vivant, se distingue le *logikon*, la faculté de la raison (ou la « part raisonnable », selon la traduction de Harl), nommé(e) *noûs* (ὁ δὴ νοῦς ὀνομάσθη), qui

<sup>38</sup> *Quis rerum...*, tout ce développement qui va de l'image de Dieu à l'intellect tient dans le paragraphe 231. L'attestation d'une possible interprétation philonienne de la théorie noétique d'Aristote est d'autant plus intéressante qu'elle semble se rallier à une définition de trois intellects qui n'est attestée, à proprement parler, que bien plus tard, chez Alexandre d'Aphrodise.

<sup>39</sup> C'est bien l'interprétation que Philon donne du même verset dans *De opificio...* 69.

ne comporte aucune séparation et qui, en raison de cette caractéristique de non-séparation, se trouve être structurellement ressemblant(e) à la totalité du ciel (ἄσχιστον εἶασε κατὰ τὴν τοῦ παντός ὁμοιότητα οὐρανοῦ)<sup>40</sup>. [T.3 § 232]

Remarquons la série de négations qui s'enchaînent dans ce bref passage : apparaissent sous la forme privative des attributs théologiquement négatifs – la rupture, la séparation, l'irrationnel – qui, renversés par la privation de leur négativité, servent ici à montrer ce par quoi le supérieur se distingue de ce qui ne l'est pas. Le supérieur est en effet privé de toute aliénation, demeurant ainsi toujours lui-même et en lui-même puisqu'il n'est jamais privé de raison et qu'il fait de surcroît corps commun avec celle-ci. Mais la modalité choisie indique aussi une réversibilité dès lors que la privation ne constitue pas une opposition essentielle, un contraire réel, mais indique plutôt une distinction d'états différents dans le « même ». Le « même » demeurerait donc toujours identique à lui-même s'il était privé de rupture, de séparation, et surtout s'il n'était jamais privé de la raison, car c'est elle qui maintient son unité et le rend ainsi semblable au ciel entier (l'enveloppe du monde, selon la cosmologie ancienne). Le « même » s'identifie ici à l'entité commune de l'intellect et des autres parties de l'âme, tandis que la différence au sein du « même », c'est-à-dire la distinction entre l'intellect et les sept parties de l'âme, se signale par la divisibilité et par le mouvement. Philon illustre cette structure conceptuelle en faisant appel à l'image cosmique de la sphère supérieure, sphère fixe et sans division, et de la sphère dite intérieure, composée de sept cercles sur lesquels se meuvent les planètes. [T.3 § 233] La séquence se clôt sur une analogie – « ce que l'âme est en l'homme, le ciel [...] l'est pour l'univers » (ἐν ἀνθρώπῳ ψυχῇ, τοῦτο οὐρανὸς ἐν κόσμῳ) – d'où s'ensuivent deux conclusions : à savoir qu'il y a deux natures, une intelligente, l'autre raisonnable (νοεράς καὶ λογικὰς δύο φύσεις), tant pour l'homme que pour le tout (τὴν τε ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τὴν ἐν τῷ παντί), et que ces deux natures sont nécessairement entières et indivisibles (συμβέβηκεν ὀλοκλήρους καὶ ἀδιαίρετους εἶναι). C'est ce qui est dit d'ailleurs dans *Gen.* 15, 10 : les deux oiseaux n'ont pas été partagés, conclut brutalement Philon<sup>41</sup>. [T.3 § 233]

Si le raisonnement de l'Alexandrin apparaît comme vif et surprenant, l'effet tient à la juxtaposition des trois registres de parole sur lesquels il se déroule simultanément : (i) le suivi d'une démonstration conceptuelle serrée, (ii) l'appel aux images et aux figures empruntées à la philosophie ancienne, et (iii) les références bibliques qui surgissent le plus souvent de manière inattendue. L'herméneutique est ici tout autant que la rhétorique au service de la théologie. Mais voyons encore comment Philon justifie son cheminement et dévoile sa fin. Il provoque d'abord son lecteur par la surprise. Que le non partage de la colombe et de la tourterelle corresponde à l'indivisibilité de l'intellect et de la raison, ceci, il va de soi, n'est nullement évident. Il n'avait pas été non plus évident lorsque les deux oiseaux avaient été initialement relégués à la représentation des deux *logoi*, non à l'intellect et à la raison, comme dans le second temps de l'exégèse. Après la conclusion de la section noétique et cosmologique de la démonstration, Philon reprend donc le fil en partant maintenant de la réception sensible de l'image biblique<sup>42</sup>. [T.3 § 234-236]

<sup>40</sup> *Quis rerum...*, 232 (cité *supra*).

<sup>41</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 234-236 (paragraphe cité *supra*).

Il décrit les oiseaux – l'un apprivoisé et familier, l'autre aimant le désert et la solitude –, pour pouvoir comparer leurs apparences et leurs habitudes de vie à ce qu'ils sont censés signifier et pour justifier ainsi la thèse d'une théologie, et au fond d'une théophanie aussi, inscrite à même la lettre de la parole de Moïse. Non partagés en leurs êtres, les oiseaux sont néanmoins des vivants étrangers à la sphère de l'intellect et de la raison. Ils volent en revanche, parcourant les hauteurs et le ciel ou descendant pour se poser à terre. L'un se tient toujours en haut, comme le *logos* divin, l'autre descend et se pose comme le raisonnement « en nous ». L'exégète décrit sans plus appeler « image » l'être ou l'objet visé, mais en tenant ce qu'il énonce comme un diptyque sous les yeux. Il décrit et compare ainsi les causes et les principes aux formes visibles, aux actes et aux effets : d'une part les vivants ailés sous la forme des deux oiseaux de la même espèce nommés et caractérisés, de l'autre le *logos* divin et le *logismos* de l'homme, l'intellect divin et le nôtre, et même le créateur et le père de l'univers. Ni l'intellect ni le *logos* ne sont en eux-mêmes divisés, dit Philon. En revanche la division constitue leur acte, qu'il s'agisse de la division de tout ce qui existe dans la nature, propre au *logos* divin, ou de la succession infinie de divisions possibles par lesquelles l'intellect de l'homme procède lui-même pour saisir aussi bien les réalités intelligibles que les corps eux-mêmes. [T.3 §235] « En effet, le *logos* divin a divisé et partagé tout ce qui est dans la nature (ὁ τε γὰρ θεῖος λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε καὶ διένειμε πάντα) ; notre intellect (ὁ τε ἡμέτερος νοῦς), pour tout ce qu'il peut saisir noétiquement des choses et des corps (ἅτ' ὄν ἀπαρλαβῆ νοητῶς πράγματά καὶ σώματα), procède à l'infini à des divisions infinitésimales de parties (εἰς ἀπειράκις ἄπειρα διαρεῖ μέρη), et ne cesse jamais de couper. »<sup>43</sup> La division est donc commune aux deux intellects, divin et humain, et constitue de surcroît l'acte par lequel l'homme ressemble (*emphereian*) à son créateur et père universel.

La référence descriptive aux vivants et aux objets du rituel juif selon les indications de la Septante, d'un côté, les rappels platoniciens et aristotéliens de l'autre, construisent ensemble un scénario exégétique unique, scénario qui vise à produire lui-même une révélation : celle des conditions intellectives et discursives requises pour recevoir la théophanie et donner ainsi la connaissance que recèle le texte biblique. Détachée de la lettre et ouverte à la possibilité de produire un sens à partir d'associations surprenantes, l'exégèse de Philon semble poursuivre un but philosophique à la fois pratique et spéculatif, ouvrant au lecteur plusieurs voies convergentes pour s'approprier un texte obscur et passablement semé d'embûches pour l'esprit. Mais l'exégèse philonienne ne se présente pas comme un dévoilement de vérités cachées. Elle nous apparaît plutôt comme cherchant à donner un sens commun à des expressions différentes de la sagesse et agissant, en vue de ce dessein, par des voies subtiles de convergence, dans cet esprit d'harmonie qui caractérise la position universaliste d'un platonicien. Ainsi, ce qui est unique et unitaire, sans mélanges et sans parties, est cause de la division des parties et du mélange, puisque la cause est toujours supérieure à son effet. Les *logoi*, pas plus que les intellects ou les oiseaux en guise de don, ne sont donc partagés. C'est eux qui opèrent en revanche le partage et les distinctions de tout ce qui est, y compris la séparation dans laquelle ils se tiennent eux-mêmes par rapport à tout le

<sup>43</sup> *Ibid.*, 235, cité *supra* (traduction un peu modifiée). Au-delà de l'effet d'écho des mots ἀπειράκις ἄπειρα, sorte d'allitération très suggestive (mais intraduisible) pour exprimer la possibilité infinie de la division, ne serait-ce pas là une allusion transparente à la logique platonicienne de la distinction des dualités ? Logique qui a d'ailleurs valu à Platon la critique d'Aristote et l'accusation de prôner une philosophie dualiste.

reste. La juxtaposition surprenante que présente le texte fait elle-même partie du tableau ; elle participe de cette distinction-division qui se montre à l'œuvre pendant que nous lisons les paroles de Philon. Quant à l'image, elle est elle-même double, comme il se doit, et performative de surcroît dans ce cas précis. D'une part elle s'identifie à la réalité sensible des deux oiseaux (mêmes et différents, volant tantôt vers le haut, tantôt vers le bas) qui sont présentés à nos yeux comme des oiseaux et qui n'ont à partir de là aucun pouvoir d'indiquer, ne serait-ce que métaphoriquement, les *logoi* ou le *noûs* et le *logismos*. Ces vivants ailés ne servent, en effet, que de repère du langage pour opérer le grand écart entre la parole et ce qui s'y reflète, et pour signifier de cette manière le pouvoir d'intelliger et de maîtriser par la raison ce qui se donne aux sens et que les paroles montrent à travers l'appellation et révèlent par leur argumentation. Pour cette raison Philon se garde d'appeler dans ce contexte les oiseaux des « symboles », et n'interprète donc pas leur don dans la perspective d'une pratique sacrée à proprement parler.

Mais, d'autre part, l'image induit les relations de ressemblance (*homoiôsis, empheria*), de conjecture (*eikazô*) et de similitude (la copie, *mimêma*)<sup>44</sup> [T.3], en tenant par ces relations qui incombent à sa nature le rôle de cheville-ouvrière de ce diptyque d'êtres *en présence* et de réalités *dans l'esprit* (figures de l'intellection et du langage). Or cette cheville-ouvrière constitue, pour le « platonicien » Philon, l'indicateur en même temps que l'opérateur de l'unité qui subsiste à travers la division et qui empêche de considérer la division et le pouvoir diviseur du *logos* comme responsables d'un dualisme structurel, un dualisme de principes égaux opposés. De ce point de vue, l'image est la partenaire privilégiée du *logos* dans sa fonction noétique unitive qui fait pendant au pouvoir de division par lequel agit le *logismos*.

## 6. Concluons

Il reste beaucoup à dire sur cette pratique philonienne de l'image, et au fond sur la pensée de l'image qui est centrale dans l'œuvre de Philon puisqu'elle relie la démarche exégétique au but philosophique recherché par l'Alexandrin. Que peut-on toutefois retenir du traitement de ces quelques exemples d'images empruntés principalement au *Quis rerum divinarum heres sit* ? La nature foncièrement exégétique de l'œuvre philonienne n'est pas seule responsable des usages multiples de l'image, et ces usages ne sont pas, eux non plus, des indices d'un genre rhétorique particulier, privilégié par l'Alexandrin. S'appuyant sur la relation parentale qui unit philosophie et rhétorique pour tout intellectuel connaisseur des Dialogues, Philon développe une réflexion originale puisque son terrain d'application n'est pas celui de la philosophie *stricto sensu*, et sa quête n'est pas non plus celle d'un savoir censé maîtriser la nature du monde et les passions de l'homme. Rassembleur hors pair des savoirs, Philon n'est toutefois pas dominé par un esprit d'encyclopédisme, ni par l'éclectisme qui caractérisait, semble-t-il, le milieu intellectuel alexandrin. Il cherche à établir une science, la théologie rationnelle, fondée sur des bases métaphysiques, et explore pour ce faire les moyens idoines pour son expression, en analysant les vertus du langage à travers l'exégèse qu'il propose du texte biblique. Or la première de ces vertus est le pouvoir épiphanique du langage, le pouvoir de révéler, de montrer et de signifier simultanément, en donnant être, corps et vie à ce qu'il révèle, montre et signifie. Mais Philon ne s'arrête pas à cette vertu, car il a affaire à

<sup>44</sup> Je cite les termes mêmes utilisés dans les paragraphes 234-236 analysés.

quelque chose de plus grand que la capacité des mots à nommer les choses et le pouvoir du langage à produire des jugements, de beaux discours et des mythes.

Au-delà de la félicité que lui procure la possibilité de penser et de dire ce qui est<sup>45</sup>, Philon vise celui qui procure à l'homme cette félicité [T.11] : celui qui est innommable et dont seul l'intellect de l'homme dispose d'une image qui le relie, tout autant qu'il le distingue, de celui dont il est dit à la fois *être* et *avoir* l'image. C'est sur cette capacité réflexive de l'intellect et sur son moyen privilégié d'expression que Philon s'appuie. L'exégèse du langage biblique qu'il pratique creuse dans la langue, à travers les figures comme à travers les mots (tels qu'ils sont transposés dans la version grecque), des accès vers un raisonnement qui puisse saisir dans les reflets et les signes qui y sont inscrits la logique qui les maintient ensemble et la source vers laquelle ils remontent, en y renvoyant implicitement le lecteur. Sa démarche n'est pas constitutive d'une herméneutique des degrés de signification dans la langue, ni ne relève d'un structuralisme *avant la lettre* dominé par la dialectique des références et par la possibilité ou la faillite pour le langage d'assurer la transitivité et de produire démonstrations et certitudes. Philon ne cherche pas non plus à persuader, comme il ne qualifie pas de « vérité » l'affirmation que la tourterelle et la colombe sont deux *logoi*. À l'égard de ce qu'il y aurait à dire, le langage reste pour Philon toujours en-dessous de la vérité, si tant est que celle-ci soit pour lui un « nom », ou du moins qu'elle soit dite *au nom* de Dieu. Mais même décalé, dominé par sa faiblesse (pour rappeler encore un autre *topos* platonicien), le langage reste néanmoins le révélateur seul de la révélation. S'il est beau, malgré sa faiblesse, ce n'est pas en raison d'un art spécifique (philosophique, rhétorique, sophistique), mais principalement en raison de son rapport à l'épiphanie. Car, en recevant et en faisant entendre une parole venue d'ailleurs, le langage découvre sa puissance et sa nature portées vers l'autre, jamais vers soi-même. Or l'altérité dont le langage est dans ce cas témoin apparaît d'emblée comme beauté, ornement surprenant, étrangeté attrayante. En la reflétant, il affirme alors, implicitement, l'impossible fermeture monadique de ce qui, se révélant à travers lui, garde toutefois son absolue transcendance.

---

<sup>45</sup> *De opificio...*, 150 : « [...] qu'en même temps la nature des choses soit énoncée et pensée ; ainsi excellait-il en tout ce qui est beau, atteignant aux limites de la félicité humaine (ὡς ἅμα λεχθῆναί τε καὶ νοηθῆναι τὰς φύσεις αὐτῶν, οὕτως μὲν ἐν ἅπασιν τοῖς καλοῖς διέφερον ἐπ' αὐτὸ τὸ πέρασ φθάνων τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας.) » *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* t. 1, éd. et trad. R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1961, p. 242-243. Le passage est extrait de la fin du commentaire de *Gen. 2, 19* concernant le pouvoir donné à Adam de nommer les vivants créés. La simultanéité des deux actes, de l'intellection et du langage, correspond à cette faculté pure, « non-corrompue », de la raison dont est douée l'âme d'Adam : Ἀκράτου γὰρ ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ... (*ibid.*).

**Résumé.** Nous essayons de saisir le rapport entre exégèse, rhétorique et philosophie dans les textes de Philon à partir d'un angle particulier : l'usage philonien croisé des images bibliques et du rôle spécifique assigné à l'image dans la pensée hellénique. S'il y a chez l'Alexandrin une réflexion sur les vertus du langage déployée entre l'herméneutique des textes bibliques et le recours constant aux modèles théoriques de la philosophie, cette réflexion vise explicitement à fonder une science, la théologie rationnelle, une science légitimée par sa fondation sur la lettre biblique et validée en même temps par une démarche et un lexique spécifiquement philosophiques. Or la pratique des images s'inscrit dans cette tentative de fonder la réflexion théologique sur les rapports de la langue avec les facultés sensibles et intellectives, depuis les figures et les symboles avec lesquels travaille le langage philosophique jusqu'à l'établissement d'un savoir à partir du paradigme des vertus épiphoniques dont la lettre biblique est pourvue.

Interprétées dans un premier temps à partir de leur référent sensible, les images d'êtres vivants et d'objets de culte dévoilent à travers leur exégèse un autre référent, non-immanent celui-là, un référent dont la possibilité de connaissance assoit finalement dans la langue une pensée de l'image sous-jacente à une science des principes et des actes de l'intellection. Ce traitement double des images, interprétées à partir de leur visibilité et entièrement réinventées pour pouvoir en faire un moyen de l'intellection, permet à Philon de poursuivre un travail herméneutique et d'y bâtir en même temps une véritable œuvre pionnière de théologie.

Nous poursuivons et interprétons la démarche exégétique et le lexique de Philon dans plusieurs cas d'espèce (empruntés en particulier aux traités *Quis rerum divinarum heres sit* et *De opificio mundi*), attentifs aux articulations du langage et de la pensée à l'œuvre dans un travail de réflexion qui ne dit pas son nom mais innove, en resserrant sur la révélation l'objet et la langue de la philosophie.