

## L'EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE DES MYTHES: LA NOTION D'ΥΠΟΝΟΙΑ DE PLATON À PHILON

### Introduction

Dans une étude qui s'attache à la notion d'ὑπόνοια, il convient, en un premier temps, d'examiner le sens revêtu par ὑπόνοια ainsi que de celui véhiculé par le terme ἀλληγορία qui, par la suite, est attesté comme un synonyme du premier. En un second temps, nous examinerons l'attitude du Maître de l'Académie à l'égard de la méthode allégorique qu'il pratiquait tant sur le plan herméneutique (interprétation de la mythologie) que de façon créative (mythopoïétique)<sup>1</sup>, pour en venir ensuite à la pensée de Philon.

C'est un truisme de souligner combien la pensée de Philon d'Alexandrie fut influencée par celle de Platon. L'influence du philosophe Athénien sur le penseur Juif a été soulignée dans de nombreuses études et, dans cette perspective<sup>2</sup>, fort bien thématisée par les commentateurs ayant mis en exergue le médio-platonisme comme courroie de transmission entre les deux penseurs. Nous nous efforçons ici de montrer que la notion d'ὑπόνοια, commune aux deux philosophes que nous souhaitons confronter, fut sous-déterminée alors qu'elle autorise un rapprochement fécond entre ces pensées, non seulement sur le plan méthodologique, mais aussi sur le plan sémantique. La majorité des commentateurs insistent sur les aspects méthodologiques des commentaires de Philon dont on connaît les arcanes en matière de traitement des étymologies, des nombres, des disruptions, etc.<sup>3</sup>.

1. Cf. C. GAUDIN, Deux cavernes – l'écriture allégorique, *Revue de Philosophie ancienne*, X, 2, 1992, pp. 179-210.

2. Parmi les principaux commentateurs sur ce thème, citons: É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1908, <sup>2</sup>1950; L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998; J. DILLON, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, New-York, 1977; D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986; B. DECHARNEUX, *L'ange, le divin et le prophète. Chemins de la Parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit «le Juif»*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1996.

3. En insistant sur les aspects méthodologiques des allégories philoniennes, les commentateurs mettent principalement l'accent sur l'importance de ce corpus pour les traditions postérieures, dont, au premier chef, l'école chrétienne d'Alexandrie (surtout les traités de Clément et d'Origène) et le christianisme occidental (au travers des figures théologiques majeures que furent saint Ambroise et son prestigieux élève saint Augustin).



Loin de rompre avec son lointain maître pour des raisons religieuses, (il existe certes des lignes de fractures notamment quant à l'importance de la littéralité), Philon s'inscrirait dans le droit fil de l'école platonicienne traditionnelle. Du même coup, on comprend mieux pourquoi le vocabulaire des mystères trouve une place de choix dans le corpus de l'Alexandrin ce qui n'a pas manqué d'intriguer les exégètes anciens et modernes<sup>4</sup>. En centrant ici notre attention le concept d'ὑπόνοια, nous mettons indirectement lumière le partage, grâce et par une méthodologie, d'une dimension à proprement parler spirituelle unissant deux pensées pourtant séparées par la double barrière du temps et de la foi. En ce, Philon serait certes un exégète de Platon, mais aussi l'adepte d'une école qui n'avait en rien renoncé aux aspirations religieuses de l'époque classique. Cette attitude paradoxale, transparaît fort bien lorsqu'au détour d'un commentaire, l'Alexandrin, soutenant l'importance de la littéralité du texte révélé, avance l'idée de sa nécessaire interprétation allégorique. Une prospective en dernière analyse qui demeurera toujours hypothétique puisque, par définition, elle relève de cet indicible à la fois objet et centre de la quête<sup>5</sup>.

### I - La notion d'ὑπόνοια dans l'œuvre de Platon, est-elle méthodologique?

À l'époque de Platon et d'Aristote, la pratique consistant à chercher dans

---

4. Pour les commentateurs contemporains citons: M. ALEXANDRE, Le lexique des vertus: vertus philosophiques et vertus religieuses chez Philon: *metanoia* et *euyeneia*, dans C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, pp. 17-46; L. CERFAUX, Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon, *Mouseion, Revue d'études orientales* 37, 1924, pp. 29-68; S. DANIEL, *Recherche sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Études & commentaires, 61, Paris, 1966; A.-J. FESTUGIÈRE, Le fait religieux à l'époque hellénistique, dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, pp. 114-128; V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie, son caractère et sa portée*, Leiden, Brill, 1977; IDEM, *Études philoniennes*, Paris, Cerf, 1996 (qui reprend plusieurs articles majeurs sur la spiritualité de l'Alexandrin); M. PHILONENKO, Un mystère juif?, dans *Mystères et Synchrétismes*, Univ. des sciences humaines de Strasbourg, Centre de recherches d'histoire des religions, Paris, 1975, pp. 65-70; G. REYDAM-SCHILS, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout, 1999; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Sur la question des mystères, nous nous permettons d'insister sur la remarquable étude d'A. D'HELT, *Mystères et initiation chez Philon d'Alexandrie*, dans E. GRANJON, B. DECHARNEUX, F. NOBILIO, G. BALZANO et J.-J. WUNENBURGER (éds), *Esotérisme et initiation*, Bruxelles-Fernelmont, E.M.E, pp. 95-110.

5. L'inscription de ce thème est centrale tant pour Platon que pour Philon. Chez l'Alexandrin, l'indicible prend une connotation profondément religieuse (théologie négative sur plan méthodologique; contemplation de l'ombre divine, le Logos, sur le plan spirituel, comme l'atteste le *Quis Rerum* et le *De Migratione* pour ne citer que ces deux traités essentiels pour notre propos).

une narration un «sens sous-jacente» que le lecteur était invité à découvrir «en creusant le texte»<sup>6</sup>, est appelée *ὑπόνοια*, du verbe *ὑπονοῶ*, littéralement «voir sous, comprendre sous», c'est-à-dire «distinguer un sens caché (profond) sous un sens manifeste (superficiel) du discours»<sup>7</sup>. Quelques siècles plus tard, Plutarque<sup>8</sup> notera que le terme *ὑπόνοια* est un ancien synonyme de celui d' *ἀλληγορία*, «allégorie». La notion de *ὑπόνοια* évoque celle d'«énigme» (*αἶνιγμα*, du mot *αἶνος*, signifiant «parole, récit chargé de sens, fable instructive» ou encore «éloge»), qui, accumulant des «métaphores hétéroclites»<sup>9</sup>, assombrit volontairement et de manière presque ludique une idée, afin de la dérober à ceux qui n'en sont pas dignes<sup>10</sup>. Forme littéraire remontant à un passé lointain, l'énigme servait dans le monde grec notamment à formuler des oracles et était associé aux cultes à Mystères<sup>11</sup>. Dans le vocabulaire platonicien, les vocables *αἶνιγμα*, *αἶνιγματώδης*, *αἰνίττεσθαι* font précisément référence aux Mystères<sup>12</sup>. S'il convient d'adopter une attitude prudente sur l'importance des Mystères (en tant que pratique religieuse) dans l'œuvre du maître de l'Académie, – les sources demeurent en effet délicates à interpréter –, on se souviendra que les doctrines orales py-

6. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 45.

7. L. BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995; deuxième édition revue et augmentée, 2005, p. 47. Sur la notion d'*ὑπόνοια*, cf. *ibid.*, pp. 47-58; F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 44-48; M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, avant-propos de P. BOYANCÉ, Collection Latomus, Bruxelles - Berchem, 1962, pp. 62 et suiv.; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 1976, pp. 85-87. Le meilleur spécialiste contemporain ayant mis les aspects méthodologiques des pensées mythiques anciennes en lumière est sans conteste L. COULOUBARITSIS, membre des Académies de Bruxelles et d'Athènes. Outre les études générales (n. 1), de nombreuses études publiées par ce prestigieux commentateur ont inspiré cette publication. Sur la liste des études de L. COULOUBARITSIS, cf. M. BROZE, B. DECHARNEUX et S. DELCOMMINETTE (dir.), *Mais raconte-moi en détail... (Odyssée, III, 97), Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Paris-Bruxelles, Ousia-Vrin, pp. 17-35 (liste établie par CH. BROUWER).

8. PLUTARQUE, *De audiendis poetis*, 19 F: ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις.

9. ARISTOTE, *Poét.*, I, 458 a.

10. Comme le note CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, 5, 57, 1: σφάλλεται μὲν ὁ ἄπειρος καὶ ἀμαθής, καταλαμβάνει δὲ ὁ γνωστικός. Sur la question de l'énigme, cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 48-51; L. BRISSON, *op. cit.*, pp. 83 et suiv. Sur les énigmes pythagoriciennes, cf. L. BRISSON, Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien, dans P. DUJARDIN (dir.), *Le Secret*, Paris - Lyon, Presses Universitaires de Lyon - Éditions du CNRS, 1987, pp. 87-101, notamment pp. 94-95; L. BRISSON et A. Ph. SECONDS, *Jamblique, Vie de Pythagore* (Introduction, traduction et notes), Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp. XLVI-XLVII; W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. ang. E.L. Minar, Jr., Cambridge, Mass. Harvard, University Press, 1972, p. 174.

11. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 49 et suiv.

12. Cf. L. BRISSON, *op. cit.*, p. 83; L. BRISSON, *art. cit.*, p. 95.

thagoriciennes, les ἀκούσματα, étaient également qualifiées d'«énigmes». Plus tardivement, chez Plutarque<sup>13</sup>, s'exprimer par énigmes (δι' αἰνιγμῶν) équivalait à parler *more pythagorico*. L'énigme devint ainsi un quasi synonyme du terme «symbole»<sup>14</sup> (σύμβολον, du verbe συμβάλλω; «objet de reconnaissance coupé en deux parties, chacune permettant à des messagers ou porteurs à se reconnaître en les emboîtant»)<sup>15</sup>. Ce terme fut alors utilisé pour désigner les préceptes pythagoriciens portant une double signification l'une concernant la vie matérielle, et l'autre, appréhendée uniquement par les initiés, la vie morale<sup>16</sup>.

Platon aurait été familiarisé avec l'interprétation allégorique des mythes déjà mise largement en œuvre par les Pythagoriciens à la fin du sixième siècle<sup>17</sup>, et également pratiquée, sous des formes diverses, par d'autres cénacles de son époque<sup>18</sup>. Loin d'être un adepte fervent de tout type d'exégèse allégorique, il se voit comme «tout ensemble un adversaire et un partisan de l'allégorie»<sup>19</sup>, méthode qui, en tant qu' «image mythique d'une réalité qui se dérobe»<sup>20</sup>, tient une place importante dans son œuvre. Comme C. Gaudin le montre, Platon, dans ses dialogues, se présentait comme étant «allégoriste

13. PLUTARQUE, *Sur Isis et Osiris*, 9-10, 345 B-E.

14. Sur la question du symbole, cf. B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *Le symbole*, coll. "Que sais-je?", Paris, P.U.F., 2000; F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 51-59. Sur les symboles pythagoriciens, cf. L. BRISSON et A. Ph. SECONDS, *op. cit.*, pp. XLV-XLVI; L. BRISSON, *art. cit.*, pp. 93-94; W. BURKERT, *op. cit.*, pp. 166 et suiv.

15. B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *op. cit.*, p. 18.

16. Cf. L. BRISSON, *art. cit.*, p. 94; M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 77.

17. À ce sujet, cf. M. DETIENNE, *op. cit.* Selon Porphyre, Théagène de Rhégium serait l'inventeur de la méthode allégorique. Il aurait, plus précisément, pratiqué deux types d'exégèse, l'une physique, l'autre morale; cf. PORPHYRE, *Quaest. Hom.*, I, 240, 14, éd. H. Schrader = *Schol. B in Il.*, XX, 67 = VS 8 2 (I, 51 - 52). M. Detienne pense que Théagène rapportait plutôt des explications pythagoriciennes; cf. M. DETIENNE, *op. cit.*, pp. 65 et suiv. Quoi qu'il en soit, il paraît vraisemblable de penser que les Pythagoriciens furent les premiers à pratiquer si largement et systématiquement l'exégèse allégorique. Sur l'influence pythagoricienne sur Platon, on se référera à l'ouvrage collectif récemment paru de J. - L. PERILLIÉ (dir.), *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique - science - politique*, Bruxelles, Ousia, 2008. Cf. aussi L. BRISSON, *Platon, Pythagore et les Pythagoriciens*, dans M. DIXSAUT et A. BRANCACCI (éds.), *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 2002, pp. 21-46; C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen, Van Gorcum, 1966, pp. 192-217.

18. Cf. L. BRISSON, *op. cit.*, pp. 48-56. Anaxagore, Démocrite et Protagoras comptent parmi ceux qui auraient développé la méthode allégorique.

19. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1958, pp. 118-121.

20. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 53.



dans un double sens: celui qui écrit une allégorie, celui qui interprète certains textes en allégoriste»<sup>21</sup>.

Pour comprendre cette posture philosophique ambivalente à l'égard du genre allégorique, nous devons principalement nous appuyer sur deux dialogues: le *Phèdre* et sur la *République*. Dans le *Phèdre*<sup>22</sup>, à propos de la légende de l'enlèvement d'Orithye par Borée, Platon exprime une réticence à l'égard de l'allégorie. Celle-ci paraît fondée en raison de la difficulté de la tâche, comme le suggèrent les lignes suivantes: «il faut trop de talent, trop de travail, et l'on y sacrifie son bonheur», dit Socrate, qui, non sans ironie, poursuit en critiquant l'excès auquel cette démarche peut mener: «on est ensuite obligé de rectifier l'image des Hippocentaures, et puis celle de la Chimère - sans compter le flot des créatures de ce genre, les Gorgones, les Pégases, et toute la multitude des monstres aux formes extravagantes». Pourtant, en y regardant de plus près, on constatera que Platon s'oppose à une catégorie d'exégèse allégorique, celle pratiquée par les physiciens et les rhéteurs, qui s'appliquaient à donner aux mythes des explications matérialistes, tournées vers ce monde de matière, vers le bas donc en bonne logique idéaliste, et non vers les Idées, en conséquence vers le haut, si l'on suit le même raisonnement. On sait, par exemple, que Diogène d'Apollonie, trouvant chez Homère un enseignement physique, interprétait le Zeus de l'épopée comme étant l'air: «Diogène loue Homère d'avoir disserté des questions divines, non pas sous forme de mythe, mais selon la vérité; c'est l'air, ajoute-il, que représente le Zeus d'Homère, puisque le poète lui-même affirme que Zeus sait tout»<sup>23</sup>. Il en allait de même pour Démocrite qui «n'avait donc pas tort de dire que quelques hommes sensés, élevant leurs mains, nommaient alors Zeus tout ce que maintenant nous, Grecs, appelons l'air. Celui-ci sait tout, donne et enlève tout, il est le roi du tout»<sup>24</sup>. Quelle impiété pour Platon, qui, dans le *Phédon*, critiquait le matérialisme mécanique d'Anaxagore<sup>25</sup> mais aussi, semble-t-il, les théories de Diogène<sup>26</sup> et de Démocrite<sup>27</sup>, en attirant notre at-

21. C. GAUDIN, *art. cit.*, p. 179.

22. *Phèdre*, 229 c ss.

23. DIOGÈNE D'APOLLONIE VS 64 B 8 (II, 53): Δ. ἐπαινεί τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διελεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει. Pour la traduction française, cf. L. BRISSON, *op. cit.*, p. 54.

24. DÉMOCRITE VS 68 B 30 (II, 151): τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἡέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνας «πάντα, <εἶπαν>, Ζεὺς μυθέεται (?) καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων. Pour la traduction française: L. BRISSON, *op. cit.*, p. 54.

25. *Phédon*, 97 b ss.

26. *Ibid.*, 98 d. Diogène d'Apollonie attribuait à l'air la vie et la pensée ainsi que les différentes capacités de sentir; cf. VS 64 A 10; PLATON, *Phèdre* (présentation et traduction par M. DIXSAUT), Paris, Flammarion, 1991, pp. 369-370, n. 269.

27. *Ibid.*, 97 d. Selon Anaximène, Anaxagore et Démocrite, la Terre s'appuie sur l'air «comme un couvercle». Cf. PLATON, *Phèdre op. cit.*, p. 370, n. 273.

tention, tant dans le *Phédon*<sup>28</sup> que dans le *Timée*<sup>29</sup>, sur la distinction fondamentale entre la vraie cause (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), qui est de nature divine (τὸ θεῖον εἶδος αἰτίας), et les conditions *sine qua non* ou causes adjuvantes (ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν εἶη αἴτιον οὐ συναίτιον), qui sont associées à la matière<sup>30</sup>.

Le caractère matérialiste que certaines interprétations allégoriques auraient pu entraîner, est aussi attesté par des propos attribués à Prodicos de Céos<sup>31</sup>. Pour lui, en effet, les humains auraient reconnu et adoré comme s'il s'agissait de divinités tout ce qui leur était utile à la vie (τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον). Par exemple, postulait-il, commentant en quelque sorte les propos d'Hécatée de Milet et d'Hérodote, les Égyptiens défièrent le Nil car à ses eaux était due la prospérité de leur pays. Quant aux dieux homériques, ils n'auraient été, selon lui, que la personnalisation de substances naturelles utiles aux hommes. Ainsi Déméter serait le pain, Dionysos le vin, Poséidon l'eau, Héphaïstos le feu, etc.<sup>32</sup> Platon se serait assurément opposé à une telle interprétation utilitariste, qui, prenant l'utilité matérielle et le visible comme mesure, rendaient les mythes prisonniers du sensible.

Dans un pareil ordre d'idées, «les sages» auxquels se réfère Socrate avec une nuance d'ironie, sans doute des physiciens ou des sophistes, feraient volontiers de Borée le vent boréal et d'Orithye une jeune fille qui, emportée par ce dernier, serait tombée sur des rochers, trouvant ainsi une mort tragique. Aux antipodes de cette vision, nous pourrions songer que Platon aurait préféré une exégèse analogue à celle que, à l'aube du Néoplatonisme, Porphyre, puisant à Cronius et à Numenius dont l'accord présuppose une source pythagoricienne commune encore plus ancienne<sup>33</sup>, expose dans son traité sur l'ancre des Nymphes se référant à l'*Odyssée*<sup>34</sup>: «À des âmes venant à la génération et quittant la génération, on a assigné à juste titre des vents», écrit-il, «parce qu'elles entraînent elles aussi avec elles un souffle, comme certains l'on pensée, et que leur essence est analogue à celle des vents. Borée est assigné à celles qui viennent à la génération [...]. Et parce que les âmes

28. *Phédon*, 95 e suiv.

29. *Timée*, 46 d-e, 47 e-48 a, 68 a-69 e.

30. Se référer aussi à l'article d'I.-F. VILTANIOTI, Πλανωμένη αἰτία (Platon, *Timée*, 48 a). De la causalité à la notion d'errance chez Platon, *Φιλοσοφία* (Annuaire du Centre de Recherche sur la Philosophie grecque de l'Académie d'Athènes), 38, 2008, pp. 100-115.

31. PRODICOS VS 84 B 5 (II, 317).

32. *Ibid.*: τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον.

33. Cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Librairie H. Champion, 1915; réimpression, Genève, Slatkine, 1974, p. 129.

34. PORPHYRE, *De antro nympharum*, 25-26. Cf. aussi le commentaire de F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 453-455, 610-611.



viennent à la génération depuis la porte boréale (c'est-à-dire le Cancer), on a fait ce vent du nord amoureux [...]». Et il conclut: «On dit ainsi que Borée enleva Orithye et qu'elle enfanta Zétés et Kalais».

Platon exprime également une certaine réserve à l'égard de l'exégèse allégorique dans la *République* lorsqu'il écrit: «Mais de raconter que les dieux se sont livrés tous les combats imaginés par Homère, voilà ce que nous n'admettons pas dans notre république, qu'il y ait ou non allégorie dans ces fictions»<sup>35</sup>. Par ces propos, il s'applique à démontrer qu'au-delà de la critique d'un certain type d'exégèse allégorique, il s'agit de refuser que le sens allégorique puisse effacer l'inadéquation pédagogique de certains mythes ce qu'il justifie en signalant que les jeunes, ne sachant pas distinguer entre le sens littéraire et le sens sous-jacent, risqueraient d'interpréter de façon erronée ce qui leur est transmis par ce type de narration. Autrement dit, l'υπόνοια ne serait utile qu'à ceux qui connaissent déjà ce dont il est véritablement état<sup>36</sup>.

Le débat déborde le cadre méthodologique dans lequel il était circonscrit, - faut-il ou non pratiquer l'allégorie pour éveiller les esprits à la chose philosophique -, pour gagner le champ du religieux. Un glissement qui fut surdéterminé par certains commentateurs antiques de Platon et qui sera sous-déterminé par les ceux de nos contemporains que les aspects religieux des doctrines platoniciennes exaspèrent pour des raisons idéologiques diverses. Or, c'est précisément l'oscillation entre méthode, pédagogie et quête du sens, fut-il nimbé de religiosité, qui confère à Platon une dimension inégalée. Il est intéressant et curieux de noter sur ce point qu'entre majoration et déni, les pensées butent sur un même écueil: la perte de sens, à savoir l'incapacité à mesurer la portée, et donc la limite, de l'αἴνιγμα.

En effet, les discours allégoriques ne s'adressent qu'aux initiés, comme Platon le soutient sans ambiguïté, lorsqu'il dit: «Quant aux actes accomplis par Cronos et à ce qu'il subit de la part de son fils, même si c'était vrai – et on doit comprendre «vrai pour leurs sens profond», car leur monstruosité superficielle est rejetée –, je ne croirais pas qu'il convienne de les raconter à la légère à ceux qui sont dépourvus de jugement et qui sont jeunes». Il continue en ajoutant: «Je crois qu'il vaut mieux les passer sous silence (σιγαῖσθαι) et, s'il devient nécessaire d'en parler, de les divulguer au plus petit nombre

35. *Rép.*, II, 378 d: καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν (tr. fr. citée par M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 62). S'il convient de ne pas surdéterminer ce texte dans le corpus platonicien, les spécialistes de l'exégèse biblique mesureront d'emblée son exceptionnelle incidence non seulement méthodologique, mais aussi théologico-philosophique.

36. *Phèdre*, 274 c et suiv. Cf. aussi les commentaires de L. COULOUBARITSIS, Les enjeux du logos: de l'oral à l'écriture, dans M. BROZE, B. DECHARNEUX, PH. JESPERS et D. JONCKERS (éds), *Civilisations. Revue de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B.*, 46 (1-2), 1998, pp. 193-239.

et en gardant le secret (δι' ἀπορρήτων ἀκούειν), après avoir offert en sacrifice, à la place d'un porc, quelque victime de choix difficile à trouver, de manière que le moins de gens possible aient l'occasion de les entendre (ἀκοῦσαι)<sup>37</sup>. À l'instar des Mystères d'Eleusis, les mythes ne seraient pas destinés à être divulgués, mais ils devraient être protégés par le secret et passés sous silence. Pour y avoir accès, il faudrait sacrifier non pas un porc, comme les mystes de Déméter et de Coré le faisaient, mais une victime encore plus grande, comme si les mythes représentaient un grade d'initiation plus élevé, réservé à un petit nombre d'initiés encore plus restreint que celui autorisé à connaître les Mystères. Si, comme l'affirme Socrate, «des porteurs de thyrses, il y en a beaucoup, mais les Bacchants sont rares»<sup>38</sup>, encore moins nombreux sont ceux qui, suffisamment pourvus de jugement, sont à même de se rendre compte du caractère allégorique et du vrai sens de récits monstrueux, telle la généalogie de Cronides.

Rappelons ici que l'interprétation des mythes et celle des Mystères eurent une évolution parallèle et interactive<sup>39</sup>. On prêtait aux mythes le même sens caché qui valait pour les cultes à Mystères, dont le «secret», concernant d'abord la contemplation matérielle, des cérémonies, fut à un moment transposé à leur signification, de sorte que ce qui était réservée à une élite, devint le symbolisme mystique du culte trouvant un parallèle dans le sens sous-entendu des mythes. À notre avis, il n'est guère improbable que le Pythagorisme, associé à des cultes mystériques<sup>40</sup> ainsi qu'à la mise en pratique de l'exégèse allégorique de l'épopée, ait joué un rôle déterminant quant à ce passage. Platon, qui reprend d'ailleurs largement des thèmes des Mystères<sup>41</sup>, s'inscrirait, en cette matière, dans le sillage du pythagorisme. Certes, ces liens restent hypothétiques: qui pourrait prétendre connaître les ressorts intimes de la pensée philosophique d'un homme au-delà des barrières du temps? Mais, au fil des dialogues, ces «traces» ne peuvent être ignorées, si l'on crédite leur auteur d'une certaine virtuosité dans l'art de l'écriture. Une certaine obsession de l'hypothétique, une manie née au sein de l'exégèse biblique occidentale, qui gagna peu à peu le champ des études antiques, ten-

37. *Rép.*, II, 378 a: Πρῶτον μὲν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς Οὐρανός τε ἠργάσατο ἅ φησι δοῦναι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὃ τε αὐτὸν Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν. τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, οὐδ' ἂν εἴη ἀληθῆ ᾧ μιν δεῖν ῥαδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἀφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι, εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους, θυσιαμένους οὐ χοῖρον ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκοῦσαι.

38. *Phédon*, 69 c: ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι.

39. Cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 49 et suiv.

40. *Ibid.*, pp. 176 et suiv.

41. Citons le *Phédon*, 250 b-d (pour le commentaire, on se référera à notre article déjà cité) n. 30, pp. 110 et suiv.

draît à abolir le fait que le statut du «croire» n'est pas identique chez les théologiens ou les philosophes<sup>42</sup>.

Pourtant, pour le Maître de l'Académie, même dans le cas où on s'adresse aux seuls initiés, il est indéniable qu'il n'est ni pieux ni digne de la beauté du monde divin de raconter que les dieux, étant odieux et colériques, souffriraient de mille défauts, se seraient livrés à des conflits et à des combats. La signification sous-jacente n'est point une excuse pour ces récits monstrueux, qui risquent d'être pris à la lettre par les ignorants. Que le sens caché nécessitât de terribles récits pour être dissimulé, voilà ce qui ne put être admis par Platon, telle fut la limite qu'il posa et qu'il nous incombe de respecter. Pour aller plus avant, si l'on prétend s'exprimer par des sous-entendus concernant les choses divines, le philosophe suggère de choisir une allégorie digne du sujet traité. Il faut alors faire œuvre «mythopoïétique». Au rebours, lorsqu'on représente mal dans les discours ce que sont les dieux et les héros, on agit tel un artiste qui «dessine des choses qui ne ressemblent aucunement à ce à quoi il souhaitait les faire ressembler en les dessinant»<sup>43</sup>. Bref, ose-t-on nous dire une caricature? Le piège est béant et, on le voit, d'autant plus vertigineux si l'on est un tant soit peu familiarisé avec le discours platonicien.

C'est la raison pour laquelle, la formulation des mythes et l'expression allégorique de leur sémantique, est une tâche qui ne peut être menée par le premier venu (ὕπὸ τοῦ ἐπιτυχόντος)<sup>44</sup>. Si l'on tient compte de ce que le philosophe expose dans le *Phèdre* concernant l'inspiration poétique, on pourrait croire, en suivant J. Tate<sup>45</sup>, que cette tâche incombe à l'«ami des dieux», à celui qui, inspiré d'eux, non seulement connaît les choses divines, dans la mesure où un humain peut se prévaloir de cette connaissance, mais qui sait, de plus, en offrir des images dignes. Ce détour par le mythe, s'il met en scène des représentations dignes de la majesté divine, n'est pas offensant en dépit de l'inévitable distorsion qu'il entraîne. En effet, pour Platon, «il est possible de produire un nombre illimité de mythes en fonction de ce dont il est chaque fois question»<sup>46</sup> et, parmi ces mythes, force est de choisir à chaque fois

42. Ou leurs détracteurs qui, construisant sans cesse leur pensée en creux par rapport aux premiers, s'inscrivent involontairement dans la même mouvance. Il ne s'agit donc pas de nier la pertinence et l'intérêt des spéculations théologiques, mais bien de montrer la ligne de démarcation existant entre des pensées invitant à croire et celles qui suggèrent de spéculer. Platon, en raison même du caractère dialogique de son œuvre, s'inscrit dans une voie où l'interrogation et le doute font sens sur le plan philosophique.

43. *Rép.*, II, 378 e: ὡσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουλευθῆ γράψαι.

44. *Ibid.*, 377 b.

45. Cf. J. TATE, *Plato and Allegorical Interpretation*, *CQ*, 23, no 3/4, 1929, pp. 142-154, notamment pp. 147 et suiv.

46. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 53.

le meilleur, en raison de sa conformité aux «modèles théologiques (οἱ τύποι περὶ θεολογίας)»<sup>47</sup>.

Or, Platon entreprend personnellement cette tâche, en favorisant la démarche allégorique dans des représentations mythiques qui, tels des chemins de traverse, invitent à comprendre les choses divines de façon détournée, pour mieux ressembler à ce à quoi elles veulent les faire ressembler. Par exemple, si la gigantomachie brodée sur le *peplos* des Panathénées est une représentation qui, en dépit de son sens caché, est, à cause de sa monstruosité, indigne des œuvres d'Athéna<sup>48</sup>, dans le *Timée*, dialogue tenu au jour de la fête de la déesse, Platon se charge d'offrir à la Dame d'Athènes un discours qui, tout en sauvegardant la signification profonde de mythe, se veut digne de la déesse<sup>49</sup>. On le voit, entre la tradition et l'allégorie un cercle s'établit.

Si l'on envisage les mythes platoniciens comme des représentations vraisemblables (opinions vraies) formulées par ceux qui ont une certaine connaissance des Idées<sup>50</sup>, on peut imaginer que, par la démarche de *ὑπόνοια*, le philosophe dissimulait dans un langage crypté des chemins de la pensée menant vers les Idées. Autrement dit, des chemins que, celui seul qui serait apte (ou par savoir acquis ou par révélation) à accéder à la connaissance du lieu idéal, saurait, en guise d'épreuve, découvrir sous les énoncés. Il s'agirait ainsi d'une manière d'accéder à la connaissance des Idées, ou, si l'on préfère, de transmettre ce qui en soi n'est pas transmissible. Il importe ici de rappeler que Platon est, du point de vue historique, le témoin critique d'une époque dominée par l'orphisme et la théologie delphique<sup>51</sup>: tout comme Apollon, il «n'a jamais rien fait d'autre que d'utiliser des modes indirects et obliques du λέγειν»<sup>52</sup>. Platon aurait ainsi parlé de ce qui ne peut être dit *more pythagorico*, par énigmes et par symboles, comme l'Apollon Pythien.

47. *Rép.*, II, 379 a.

48. *Ibid.*, II, 378 c: πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν.

49. *Timée*, 21 a. Proclus identifiait la fête mentionnée dans le *Timée* aux Petites Panathénées, alors que les scholiastes modernes pointent plutôt les Plyntéria; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le «Timée»*, Paris, Vrin, 1966, t. I, p. 121, n. 2; P. HADOT, Physique et poésie dans le *Timée* de Platon, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, pp. 113-133, p. 117, n. 20: «Les Bendides se célébraient le 19 Thargélion, les Grandes Panathénées (tous les 4 ans) et les Petites en Hécatombaion [...] Proclus (ou sa source) a du confondre avec les Plyntéria, qui se célébraient le 25 Thargélion [...] la confusion étant due à ce que ce jour-là le *peplos* d'Athéna jouait de nouveau un rôle». Sur le *peplos* des discours, cf. PROCLUS, *In Tim.*, t. I, p. 134, 27 (t. I, p. 182 - 183 Festugière).

50. Cf. J. SMITH, Plato's Myths as Likely Accounts Worthy of Belief, dans *Apeiron* XIX, 1985, 1, pp. 24-42, notamment pp. 32-34.

51. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie op. cit.*, p. 49.

52. C. GAUDIN, *art. cit.*, p. 186.

Cette pratique de l'exégèse allégorique que Platon s'approprie et, d'une certaine manière théorise<sup>53</sup>, connaîtra une étrange destinée dans les écoles platoniciennes polythéistes et chrétiennes, où la mythologie traditionnelle sera souvent décrite à la fois comme «monstrueuse» et comme recelant un sens «caché», «véridique», accessible aux seuls initiés. La définition de l'initié à ces étranges mystères peut alors être énoncée comme suit: celui qui possède «le savoir requis ou est illuminé par la révélation»<sup>54</sup>.

## II - La notion d'ὑπόνοια dans l'œuvre de Philon: une trace autorisant le questionnement allégorique?

Philon d'Alexandrie, penseur Juif hellénisé, ayant vécu entre le premier siècle avant notre ère et celui qui vit la naissance de Jésus, s'imposa comme un maître incontesté du genre allégorique. Saint Jérôme dont on connaît la causticité aurait dit à la lecture des commentaires allégoriques de l'Alexandrin: «soit Platon philonise, soit Philon platonise». Dans les lignes qui suivent, nous invitons à dépasser ce mot d'esprit, pour conférer au sens de cette proposition une dimension à proprement parler philosophique. Philon aurait-il infléchi sa pensée, pénétrée de la religion de ses Pères, dans une voie philosophique qui lui semblait compatible avec sa foi? Le propos, même énoncé sur le mode interrogatif, est ambitieux et, convenons-en, nous nous fixons peut-être un objet de pensée impossible à cerner. Toutefois, puisqu'il nous faut parcourir des chemins de traverses, pourquoi ne pas envisager qu'ils peuvent parfois mener «quelque part» pour le sujet, comme le suggère d'ailleurs une traduction française plus exacte des propos attribués à Martin Heidegger dans *Holzwege*<sup>55</sup>.

L'allégorie chez Philon est avant tout une méthode. Elle permet, par et au travers des pratiques, de montrer que le texte des Écritures cache sous des traits anthropomorphiques un sens théologique, voire spirituel. En ce cas, on peut parler d'une pratique pédagogique de l'allégorie ce qui permit à notre auteur de défendre et illustrer la foi juive. Cette stratégie s'avéra efficace et, comme on le sait, elle fut relue et développée par les théologiens chrétiens no-

---

53. L'idée d'une théorisation ne va pas de soi. Toutefois, si l'on suit les travaux de Lambros Couloubaritsis sur les indications méthodologiques disséminées par les poètes, afin d'explicitier leur façon non seulement de dire le mythe, mais aussi de le traiter, on peut avancer cette idée à titre d'hypothèse.

54. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 35.

55. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1949 (tr. fr. Gallimard, 1962). Il nous est souvent apparu qu'en matière d'initiation les propos de Heidegger, qui décrivent magistralement la tension entre objectivité et subjectivité, sont plus qu'éclairants. Ceci est criant dans la cinquième partie de l'ouvrage *V. Pourquoi des poètes?* (pp. 323-387 de la tr. fr.).

tamment de l'école d'Alexandrie. Pour faire bref, car nous avons conscience de parcourir des sentes déjà balisées par nos prédécesseurs, l'herméneutique philonienne suggère une triple lecture des écrits bibliques: premièrement, il convient d'entendre les Écritures de façon littérale, elles sont à proprement parler le récit «historique» de générations d'hommes et de femmes qui ont vécu par et au travers de l'Alliance; deuxièmement, en bonne logique platonicienne, l'allégorie permet de lever des difficultés dans les textes lorsque ceux-ci donnent une image inadéquate du divin; troisièmement, la lecture du texte sacré peut induire la découverte d'une dimension que nous qualifierons ici de «spirituelle», un mot connoté dans le langage philosophique contemporain comme le versant subjectif et intime du religieux<sup>56</sup>.

Lorsque Philon combat d'autres pratiques allégoriques, c'est que leurs auteurs omettent de tenir compte des trois strates constitutives du genre. Jean Pépin a magistralement souligné combien le *De Migratione Abrahami* en des termes sévères met en garde contre ceux qui souhaiteraient détourner le lecteur du sens littéral des Écritures<sup>57</sup>. Du point de vue philologique, il faut noter qu'à plusieurs reprises, lorsque Philon parle du sens littéral, il le qualifie de «mythique» comme par exemple en *Legum allegoriae*, lorsqu'il commente *Gen. 2, 21-22* ou *Gen. 2, 8*<sup>58</sup>. Selon notre auteur, s'appliquer à donner des interprétations littérales aux Écritures équivaut à «fabriquer des mythes»; autrement dit, tirer le texte vers une lecture anthropomorphique qu'il désapprouve, même si le commentateur poursuit ainsi un objectif pédagogique. En ce sens, les mythes pour Philon sont bien des fables. On ne peut dépasser de telles interprétations erratiques que par le truchement de l'allégorèse. Le mythe au sens philonien évoque une posture «athée», une qualification qu'il convient d'entendre au sens antique, oserions-nous dire platonicien. En effet, si l'on accepte que pour Platon, on peut nier la divinité de trois façons: nier Dieu lui-même, nier la Providence, nier l'âme, et que l'on applique cette définition au corpus de l'Alexandrin, on mesurera que sa fidélité aux injonctions théologiques du fondateur de l'Académie ne souffre pas le moindre écart. C'est ce sens bien précis qu'il faut comprendre les er-

---

56. Sur la mystique chez Philon, M. CANÉVET, *Philon d'Alexandrie, maître spirituel*, Paris, Cerf, 2009, a remis sur le métier un vieux débat. L'ouvrage aborde les différents thèmes touchant cette question sans toutefois recourir aux commentateurs.

57. Cf. J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, coll. Études Historiques, Paris, Études augustiniennes, 1987, p. 17. L'auteur examine plusieurs textes de Philon notamment: *Quaest. Gen.*, I, 53 et 141; *De Abrah.* 27; *De confus. Ling.* 5, 14; *Migr.* 16. Il n'est guère aisé de savoir quels sont les allégoristes combattus par Philon (p. 17, n. 62). Selon notre opinion, le texte de *Quaest. Gen.* est un témoignage qu'il faut manier avec prudence attendu la transmission en langue latine. Par exemple, le commentaire de *Gen. 2, 15* est peu vraisemblable, si on le compare avec les autres commentaires philoniens.

58. *Leg.*, II, 7, 19.

rances que Philon dénonce comme des «fictions athées»<sup>59</sup>. Il ne peut être question pour notre exégète de confondre la lecture des textes sacrés, comme par exemple l'épisode de la tour de Babel en *De confusione linguarum*, comme s'il s'agissait d'un texte homérique. Les mises en garde par Philon contre une telle assimilation méthodologique abondent au fil de son œuvre. Pour l'Alexandrin, le mythe (au sens étymologique) relève de l'imaginaire, l'allégorie de l'inspiration. Aussi, le mythe peut être l'indication de la nécessité du commentaire allégorique. Le mythe serait une trace; l'allégorie une méthode. Philon sort de son exégèse paradoxale par le haut: si le texte donne l'impression d'être mythique, tantôt il faut réhabiliter le sens historique, tantôt il faut déployer un commentaire allégorique sur un texte qui est un véhicule fantôme de l'allégorie<sup>60</sup>.

Si l'on suit les lignes qui précèdent, on mesurera à la lecture des textes de l'Alexandrin que la littéralité revêt une importance considérable. Oblitéré par certains commentateurs, ce passage par une lecture «historique» des récits est une condition *sine qua non* de leur intelligence, non seulement du point de vue religieux, mais aussi du point de vue méthodologique. En effet, le texte révélé donne, par et travers de lui-même, tel un corps vivant, des indications, comme autant de traces, qui autorisent son interprétation allégorique<sup>61</sup>. Aussi est-ce grâce à une lecture littérale attentive du texte que l'allégorèse peut se déployer. Il est fort intéressant de noter à cet endroit que, là où les contemporains discernent des difficultés, notamment philologiques ou narratologiques, et tentent à juste titre de les résoudre en déployant des méthodes variées, le commentateur antique s'autorisait à développer un

59. Cf. J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie, op. cit.*, p. 18.

60. *Ibid.*, p. 20.

61. Le texte sacré pour Philon est tel un corps vivant. Dans un des plus beaux passages de son œuvre où il décrit la vie des chastes thérapeutes (rapprochés des Esséniens par certains historiens), l'Alexandrin donne quelques indications méthodologiques sur la pratique de l'allégorie en ces termes: «Les explications des saintes Écritures se font d'après la signification allégorique. L'ensemble de la Loi pour des hommes est analogue à un être vivant: le corps, c'est la prescription littérale; l'âme, c'est l'esprit invisible déposé dans les mots. Par lui, l'âme raisonnable est entrée dans une contemplation supérieure des objets qui lui sont propres: elle a vu réfléchie dans les mots comme dans un miroir, la beauté extraordinaire des idées, elle a dégagé et découvert les symboles, elle a dévoilé les pensées et les a mises en lumière pour ceux qui peuvent, à partir d'un indice infime, remonter par le visible à la contemplation de l'invisible»; αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιών ἐν ἀλληγορίαις· ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰκέναι ζῶν καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκειμένον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσιμα κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν (trad. française de F. DAUMAS, Paris, éd. Cerf, 1963, p. 139).

commentaire allégorique. De façon générale, les commentaires allégoriques prenaient au sérieux des traces jugées symboliques comme les nombres, les étymologies, les disruptions textuelles. Ainsi, à plusieurs reprises, Philon indique que le sens littéral n'est pas suffisant et qu'il faut accepter un détour par le sens figuré. En ce qui concerne le sens que nous avons qualifié de «spirituel», le débat entourant le mysticisme philonien ne se laisse pas facilement circonscrire car, au-delà du sens, l'auteur vise à circonscrire l'indicible<sup>62</sup>.

Le verbe ὑπονοέω et mot ὑπόνοια sont attestés à plusieurs reprises chez Philon d'Alexandrie<sup>63</sup>. Il ne peut être question ici de proposer une lecture exhaustive de son œuvre, ceci nécessiterait une étude à soi seul, mais de pointer quelques passages démontrant que son interprétation se situe dans le droit fil du platonisme tel que nous l'avons esquissé. Nous nous limitons ici à l'examen de l'ὑπόνοια afin de ne pas alourdir inutilement notre étude. Qu'il nous soit toutefois permis de souligner que le verbe ὑπονοέω, dont nous indiquons les principales occurrences en note, renvoie fréquemment à l'idée de nourrir un soupçon avec une certaine légitimité.

Dans le *De Opificio*, Philon, s'attachant à l'étude *Gen. 2, 8s.*, précise: «Ce ne sont pas là des fictions de la fable qu'aiment les poètes et les sophistes, mais des échantillons de figures qui appellent l'interprétation allégorique, suivant les explications par un sens sous-jacent. En s'attachant à une conjecture vraisemblable, on dira convenablement que le serpent en question est le symbole du plaisir...»<sup>64</sup>. Dans le *De Vita contemplativa*, l'Alexandrin en décrivant le chaste mode de vie des thérapeutes décrit leur journée dans les termes suivants: «Le temps qui s'écoule du matin au soir est entièrement consacré par eux aux exercices que voici: ils lisent les saintes Écritures et se livrent à la philosophie allégorique traditionnelle, car ils croient que le sens

---

62. Derrière cette affirmation se cache la question théologique de l'impossibilité de prononcer le nom divin (le Tétragramme YHWH). La pensée de Philon, si elle s'inspire largement du platonisme, demeure très juive sur la question touchant le rapport au divin. Ainsi la dialectique ascendante philonienne autorise l'appréhension du *logos* divin (ombre de Dieu) et non de la divinité elle-même.

63. Citons ici les attestations de ὑπονοέω dans les traités suivants: *Opif.* 17, 130; *Leg. III*, 148; *Deus* 104; *Congr.* 172; *Mutat.* 64; *Decal.* 84; *Spec. I*, 235; *Spec. III*, 53; *Aet.* 15, 32, 43, 46, 53, 54, 72, 73, 82, 84; *Legat.* 133. Les occurrences d'apparitions du *De aeternitate* s'inscrivent dans le contexte des interrogations hypothétiques du traité sur l'origine et la nature du monde. Il est vrai que ce traité est l'objet d'une controverse quant à son authenticité. Sur le mot ὑπόνοια: *Opif.* 157; *Cher.* 21; *Deter.* 155, 167; *Agric.* 28, 97, 131; *Plant.* 113; *Migr.* 92; *Her.* 289; *Congr.* 172; *Fug.* 75, 108, 174, 181; *Mutat.* 62; *Somn. I*, 15, 77, 120; *Somn. II*, 246; *Abr.* 88 119; *Ios.* 28, 193, 210, 261, 262; *Mos.* I, 99; *Spec. II*, 257; *Spec. III*, 52, 53, 55, 117; *Spec. IV*, 36; *Praem.* 65; *Contempl.* 28, 78; *Flacc.* 12; *Legat.* 35, 38, 337.

64. *De opif.* 157.

littéral est le symbole d'une réalité cachée, indiquée à mots couverts»<sup>65</sup>. Il est à noter que, dans ce contexte spécifique, la recherche du sens caché des Écritures est associée à une vie érémitique qui ne va pas sans évoquer ce qui sera désigné plus tard sous l'appellation de monachisme. Ainsi, Philon prend bien soin de préciser qu'au cours de ces séjours méditatifs chacun demeure isolé durant six jours sans franchir le seuil de son ermitage<sup>66</sup>.

Dans le *De Somniis*, Philon commente *Gen.* 1, 4 en usant d'un vocabulaire proche de l'analogie que Platon établit entre le soleil et le Souverain Bien: «Dans l'Écriture sainte le soleil est souvent désigné de manière allégorique, une fois comme l'intelligence humaine qui est comme une cité élevée et aménagée par ceux qui ne peuvent pas s'empêcher de servir la création plutôt que l'Incréé...»<sup>67</sup>. Dans ce beau passage, le sens caché de l'Écriture est décrypté grâce à des références scripturaires (*Ex.* 1, 11) permettant une recherche étymologique. Il est ainsi intéressant de noter que sur base du verbe *πείθειν* (persuader), d'un décodage hellénisé du nom propre Ramsès (sur base du mot *σής* signifiant ver), et du nom de la ville d'Héliopolis (symbole de l'intelligence selon un Moïse philonien à ses heures allégoriste et philologue), Philon déploie un commentaire allégorique visant à montrer le sens caché de l'Écriture, à savoir: une tension entre intelligence et sensation. Dans la foulée, l'Alexandrin met en tension la contemplation (intelligible) et la connaissance (sensible) par rapport à l'image de Dieu et la lumière<sup>68</sup>. Ce commentaire illustre bien la façon dont Philon opère lorsqu'il s'efforce de dégager ce qu'à la manière d'un archéologue, il fouille les entrailles du texte sacré pour en exhumer un sens spirituel enfoui.

65. *Contempl.* 28: τὸ δὲ ἐξ ἑωθινοῦ μέχρι ἐσπέρας διάστημα σύμπαν αὐτοῖς ἐστὶν ἄσκησις ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσι ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης.

66. *Contempl.* 29. Le rapprochement avec la vie (supposée) des Esséniens a été établi au travers de notre texte ainsi que par *Prob.* 12. Le texte de Philon suggère à de nombreux endroits un rapprochement avec le genre de vie pythagoricien.

67. *Somn.* I, 77: λέγεται δὲ πολλαχῶς κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον ἐν ὑπονοίαις ἥλιος, ἅπαξ μὲν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὃν οἰκοδομοῦσιν ὡς πόλιν καὶ κατασκευάζουσιν οἱ γένεσιν πρὸ τοῦ ἀγενήτου θεραπεύειν ἀναγκαζόμενοι ἐφ' ὧν εἴρηται ὅτι «ᾠκοδόμησαν πόλεις ὄχυράς τῷ Φαραῷ, τὴν τε Πειθῶ», τὸν λόγον ᾧ τὸ πείθειν ἀνάκειται, «καὶ Ῥαμεσσή», τὴν αἴσθησιν, ὑφ' ἧς ὥσπερ ὑπὸ σέων ἡ ψυχὴ διεσθίεται ἐρμηνεύεται γὰρ σεισμὸς σητός, – «καὶ τὴν ὼν», τὸν νοῦν, ἣν Ἡλίου πόλιν ὠνόμασεν, ἐπειδὴ καθάπερ ἥλιος τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄγκου τὴν ἡγεμονίαν ἀνήπτει καὶ τὰς αὐτοῦ δυνάμεις ὥσπερ ἀκτῖνας εἰς ὄλον τείνει. Ce passage est essentiel pour l'intelligence de la cité céleste.

68. Sur ce thème: C. CARLIER, *La cité de Moïse. Le peuple juif chez Philon d'Alexandrie*, Turnhout, Brepols, 2009, qui, malheureusement, ne laisse pas une large place à l'interprétation philosophique. Sur l'analogie du soleil et du souverain Bien: L. COULOUBARITSIS, Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans *République VI, Diotima*, 12, 1984, pp. 71-80. Un article essentiel pour les études platoniciennes en général et notre propos en particulier.



Il faut noter que Philon utilise aussi le mot ὑπόνοια dans un sens qui, au premier coup d'œil, semble profane. On peut alors traduire en langue française par le mot «suspçon». Lorsque dans la *Legatio*, un de ses traités politiques, l'Alexandrin décrit l'application avec laquelle Macron s'applique à dissiper les craintes de Tibère concernant le caractère de Caligula, il use de l'expression τὰς μὲν ὑπονοίας τοῦ Τιβερίου pour qualifier les soupçons de démente (qui s'avèreront exacts) de l'empereur à l'endroit de son successeur potentiel<sup>69</sup>. Comme l'a justement établi Daumas un rapprochement avec la Vie de Caligula de Suétone est pertinent<sup>70</sup>. Or, dans ce récit, l'historien insiste sur le caractère superstitieux de ces craintes<sup>71</sup>. Nous avons montré dans plusieurs études combien les traités politiques de Philon devaient être interprétés dans un contexte lié aux catégories religieuses du temps. L'analyse de l'usage que fait Philon du mot ὑπόνοια dans le contexte spécifique du rapport à la politique impériale s'inscrit dans le même sens<sup>72</sup>.

Au travers des trois exemples que nous venons d'évoquer succinctement, on mesure combien la thèse de l'emprunt au platonisme est pertinente. Qu'il s'agisse d'un commentaire allégorique visant à expliquer un passage du texte biblique, d'une étymologie savante destinée à faire surgir un sens enfoui des Écritures ou d'un état d'âme assorti d'une crainte superstitieuse, le verbe ὑπονοέω et le mot ὑπόνοια nous renvoient à l'idée d'une trace, d'un soupçon. Cette invitation au décodage ou au décryptage fait systématiquement référence, même dans le cas d'un traité politique, à une intuition, une crainte, relevant d'un ordre supérieur. Il s'agit en quelque sorte d'une invitation à

---

69. *Legat.* 35: ἃ παντὶ σθένει κατὰ τὸ παρεῖκον ὁ μάρκων ἐθεράπευε, τὰς μὲν ὑπονοίας τοῦ Τιβερίου καὶ ἐν οἷς μάλιστα ἔδῳκει τὴν διάνοιαν ἐλκοῦσθαι διὰ τὸν ἄληκτον ἐπὶ τῷ οἰωνῷ φόβον ἐξιῶμενος.

70. SUÉTONE, *Cal.*, 51.

71. *Legat.* 38 et 337 atteste de l'utilisation de notre expression dans le même sens, liée à une crainte politique de type religieuse. En *Legatio* 337, il s'agit des soupçons de la population juive quant au projet mégalomane de Caligula désireux de se faire sculpter une statue destinée à être posée dans le Saint des Saints du Temple de Jérusalem.

72. Sur ce thème citons nos études: B. DECHARNEUX, Philon d'Alexandrie, un philosophe témoin de la violence religieuse au premier siècle de notre ère, dans *Violence et coexistence humaine*, Actes du IIe Congrès mondial de l'ASEVICO, Montréal, Éditions Montmorency, 1994, pp. 262-266; IDEM, Joseph ou la rencontre de la philosophie et de l'allégorie au service de la politique impériale, dans PH. TALON et M. BROZE (dir.), *Les moyens d'expression du pouvoir dans les sociétés anciennes*, Leuven, Peeters, 1996, pp. 237-246; IDEM, Entre le pouvoir et le sacré: Philon d'Alexandrie, ambassadeur près du «divin» Caius, dans A. DIERKENS et J. MARX (éds.), *La sacralisation du pouvoir: images et mise en scène*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2003 («Problèmes d'histoire des religions», t. XIII), pp. 21-27; IDEM, Philon d'Alexandrie dans les griffes du tyran ou l'art philosophique de refaire l'histoire, *Le Figuier*, 2, 2008, Hommage au Professeur Hervé Hasquin, Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale de Belgique, pp. 25-38.

déployer la connaissance et la fixer en tenant compte d'une intuition, d'un soupçon, autorisant la quête du sens, justifiant la pertinence du commentaire. En ce, Philon était bien l'élève lointain de Platon.

### Conclusions ouvertes

Dans un texte remarquable tant sur les plans méthodologique que littéraire, l'académicien Evaghélos Moutsopoulos a souligné que «l'histoire de la philosophie ne saurait être une histoire biographique des philosophes ou encore une présentation doxographique, voire une analyse structurale, de leurs systèmes envisagés en tant qu'entités indépendantes les unes des autres. Il s'agit en vérité, d'une histoire des idées considérées sous formes d'éléments ou d'ensemble de philosophèmes non seulement reliés entre eux, mais aussi se succédant de manière organique, et se développant selon leurs potentialités propres»<sup>73</sup>. On ne saurait mieux synthétiser le devenir philosophique que connut la notion d'ὑπόνοια qui, sous le calame de Philon, s'inscrivant dans le droit fil du platonisme, gagna un champ religieux différent, celui du judaïsme hellénisé, qui allait bientôt connaître, lors de l'avènement du christianisme, un devenir exceptionnel. Cette conception «fugique» de l'histoire de la philosophie, pour reprendre le néologisme forgé par son auteur pour circonscrire la particularité de ce double mouvement, restitue à la fois le transfert diachronique d'un philosophème, l'ὑπόνοια platonicienne en tant que «vision et compréhension sous» la littéralité, et le développement «organique» du concept grâce aux potentialités d'une culture religieuse différente. Aussi, en guise de conclusion, oserions-nous dire, avec un brin d'humour, qu'il conviendrait de prendre Saint Jérôme au pied de la lettre: «Platon philonisait».

B. DECHARNEUX  
 I.-F. VILTANIOTI  
 (Bruxelles)

---

73. Se référer à la belle étude du professeur E. MOUTSOPOULOS, *L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, p. 278 (voir n. 1 pour la mise en perspective par rapport à l'œuvre de l'Académicien athénien).

**Η ΑΛΛΗΓΟΡΙΚΗ ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΩΝ ΜΥΘΩΝ:  
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΥΠΟΝΟΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΣΤΟΝ ΦΙΛΩΝΑ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ ὄρος «ὑπόνοια», ὅπως ὠνομαζόταν εὐρέως ἢ ἀλληγορία ἕως τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλουτάρχου, παραπέμπει σὲ ἓνα συγκεκαλυμμένο νόημα, τὸ ὁποῖον ὁ ἀναγνώστης καλεῖται νὰ ἀνακαλύψει πίσω ἀπὸ τὰ λεγόμενα. Ἦδη ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ βου αἰῶνος, οἱ Πυθαγόρειοι ἐρμηνεύουν ἀλληγορικῶς τὰ ποιήματα τοῦ Ὀμήρου καὶ τοῦ Ἡσιόδου. Γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία «διασώζει» τὴν παραδοσιακὴ μυθολογία, προσδίδοντας στὶς ἀνθρωπομορφικὲς διηγήσεις ἓνα νόημα ὑψηλότερο, «ἀπόρρητο» καὶ προσιτὸ μόνο στοὺς «μεμνημένους», ἀλλὰ καὶ ἐκφράζοντας, τρόπον τινά, τὸ φύσει «ἄρρητον», ἐφ' ὅσον ἡ θέασις τῶν Ἰδεῶν δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ βιωματικὴ. Ὁ ἰδρυτὴς τῆς Ἀκαδημίας καταδικάζει ἔτσι τὶς ὑλιστικὲς ἀλληγορικὲς ἐρμηνείες οἱ ὁποῖες, ἀντὶ νὰ στρέφονται πρὸς τὰ ἄνω, πρὸς τὸν κόσμον τῶν Ἰδεῶν, ἀναλίσκονται στὸ «Αἰσθητό». Δὲν δέχεται, ἐξ ἄλλου, ὅτι τὸ ἐνδεχόμενον ἀλληγορικὸ νόημα συνιστᾶ ἐπαρκῆ δικαιολογίαν γιὰ τὸν ἀφύσικο καὶ τερατώδη χαρακτήρα ὠρισμένων διηγήσεων, ὅπως ἡ γενεαλογία τῶν Κρονιδῶν: Παρόμοιου εἴδους ἀναπαραστάσεις ἐγκυμονοῦν κινδύνους γιὰ τοὺς ἀφελεῖς καὶ τοὺς ἀμυήτους οἱ ὁποῖοι θὰ εἶναι δυνατὸν νὰ πιστεύουν ὅτι τὸ θεῖον ὑποφέρει πράγματι ἀπὸ τὰ ἐλαττώματα ποὺ τοῦ ἀποδίδουν οἱ ποιητές. Γιὰ τὸν ἐμπνεόμενον ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία Φίλων, ἡ ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία ἀναλαμβάνει νὰ «διασώσει» τὴν θρησκευτικὴ πίστη καὶ τὶς Γραφές προσδίδοντας στὶς τελευταῖες ἓνα βαθύτερο «πνευματικὸ» καὶ θεολογικὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ καὶ «δικαιολογώντας», κατὰ τρόπον πλατωνικόν, τὸν ἀσύμβατο πρὸς τὶς ἀρετὲς τοῦ θεοῦ χαρακτήρα ὠρισμένων κεμένων. Ὡστόσο, ἐνῶ ὁ Πλάτων ἀπορρίπτει σχεδὸν ὀλοκληρωτικῶς τὶς μυθικὲς περιγραφές ποὺ διαστρεβλώνουν τὴν θεῖαν φύσιν καὶ συσκοτίζουν τὸ μεγαλεῖον τῆς, ὁ Φίλων ἐπιμένει ἰδιαίτερος στὴν κυριολεκτικὴν σημασίαν τῶν Γραφῶν, τὴν ὁποίαν θεωρεῖ ὡς *sine qua non* τῆς ἀλληγορικῆς σημασίας, ὡς «ἶχνος» ἐνὸς νοήματος βαθύτερου καὶ ἀπρόσιτου στοὺς ἀμυήτους. Ὁ ἐσωτερικὸς καὶ «μυστικιστικὸς» χαρακτήρας τοῦ ἀλληγορικοῦ λόγου συνιστᾶ ἓνα ἀκόμη σημεῖον συναντήσεως μεταξὺ τῶν δυὸ φιλοσόφων. Συμπερασματικῶς, παραθέτοντας τὴν πνευματώδη παρατήρησιν τοῦ Ἁγίου Ἰερωνύμου, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ λεχθῆ πῶς καὶ ὅσον ἀφορᾷ στὴν «διὰ ὑπονοιῶν» ἔκφρασιν, «ἡ ὁ Φίλων πλατωνίζει ἢ ὁ Πλάτων φιλωνίζει».

Baudouin DECHARNEUX  
Irène-Fotini VILTANIOTI