



Pallas

Revue d'études antiques

98 | 2015

Sons et audition dans l'Antiquité

L'ouïe, « ce sens
aveugle »

le statut de l'
,
ouïe

dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'
,
Alexandrie

*Hearing, that 'blind sense': the status of hearing in practical and religious life in
Philo of Alexandria*

Géraldine Hertz



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pallas/2723>

DOI : 10.4000/pallas.2723

ISSN : 2272-7639

Éditeur

Presses universitaires du Midi

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2015

Pagination : 155-181

ISBN : 978-2-8107-0393-7

ISSN : 0031-0387

Ce document vous est offert par Nantes Université



Référence électronique

Géraldine Hertz, « L'ouïe, « ce sens aveugle » : le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie », *Pallas* [En ligne], 98 | 2015, mis en ligne le 14 mars 2016, consulté le 03 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/pallas/2723> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pallas.2723>



Pallas – Revue d'études antiques est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'ouïe, « ce sens aveugle » : le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie

Géraldine HERTZ
Université de Nantes

L'ouïe (*ἀκοή*)¹ apparaît dans l'Antiquité comme un sens fondamental non seulement pour « vivre » mais pour « bien vivre »². Cette vie bonne est identifiée par Philon d'Alexandrie à la vie philosophique, dont le judaïsme constitue à ses yeux le parachèvement. Comme Juif, il s'inscrit dans une tradition qui témoigne d'un certain détachement, voire d'une suspicion à l'égard de la vue. Nombre de versets bibliques affirment en effet que toute vision de Dieu est interdite à l'homme³, semblant ainsi désigner indirectement l'ouïe comme le sens suprême de la relation au divin⁴. Surtout, la Torah insiste à de nombreuses reprises sur l'interdiction de représenter

-
- 1 Les traductions de la Septante citées dans cet article sont tirées de *La Bible d'Alexandrie* traduite et publiée aux éditions du Cerf sous la direction de M. Harl. Les traductions de Philon, hormis quelques textes que j'ai préféré traduire moi-même, sont tirées des *Ceuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées au Cerf sous la direction de R. Arnaldez *et al.* (j'ajouterai un astérisque au nom du traducteur pour signaler une modification légère, deux astérisques pour signaler une modification plus profonde).
 - 2 Il suffit de penser à l'omniprésence de l'auditif dans l'éducation et la vie civique et culturelle antiques. Comme le soulignent Marrou, 1948 (voir en particulier p. 232 et 249-250) et Bonnafé, 1994 (p. 61-62), l'ouïe était dans l'éducation des jeunes Grecs constamment sollicitée, puisque la lecture se faisait à haute voix et que la récitation du texte appris par cœur succédait à l'exercice de lecture. On sait en outre le rôle primordial qu'ont joué dans la *παιδεία* le mythe et la poésie (en particulier homérique) – deux réalités qui, transmises oralement, s'adressent au premier chef au sens auditif (cf. Beck, 1964, p. 301-304) –, sans même parler de la place impartie à la musique dans l'éducation antique (cf. *idem*, p. 80-85 et 126-129). En outre, l'ouïe apparaît comme le sens que sollicitaient en priorité les éducateurs de l'Antiquité, soit qu'ils aient opté, dans la lignée des sophistes, pour une méthode pédagogique basée sur le modèle de la conférence magistrale, soit qu'ils aient privilégié la méthode dialectique d'inspiration socratique : cf. Beck, 1964, p. 309-310.
 - 3 Ex 33, 20 ; Jg 6, 22-23 ; Is 6, 5.
 - 4 Celui qui, comme Philon, lit la Bible dans la traduction de la Septante a plus de raisons encore de tenir Dieu pour un « invisible » : il arrive en effet que les traducteurs, apparemment motivés par un scrupule théologique, modifient les versets du texte massorétique impliquant une « vision » de Dieu : ainsi, en Ex 24, 10, là où l'original hébreu donne : « ils virent le Dieu d'Israël », Philon lit : « ils virent le lieu où se tenait le Dieu d'Israël ».

Dieu visuellement⁵, et Philon – qui vit dans une région de l'Empire romain où abondent les images divines, qu'elles soient anthropomorphiques ou zoomorphiques – accorde à cet interdit fondateur une grande importance⁶, au point même de rejeter la peinture et la sculpture dans leur ensemble⁷. Un texte comme *Legat.* 290 montre bien comment Philon définit « le vrai Dieu » par son invisibilité et son irréprésentabilité mêmes, la première étant à ses yeux la cause de la deuxième. La tradition juive dans laquelle s'inscrit l'Alexandrin valorise à l'inverse l'audition : aux antipodes des cultes idolâtres, le judaïsme se présente comme un culte où il n'y a pour ainsi dire rien à voir, mais tout à entendre. C'est une voix qui opère la création⁸, puis la révélation. Dans l'épisode fondateur du buisson ardent, si l'ange de Dieu se donne à voir sous la forme d'un feu, Dieu lui-même se donne à entendre⁹. « Moïse parlait, et Dieu lui répondait par une voix » (Ex 19, 19) ; « Le Seigneur vous a parlé du milieu du feu : et vous avez entendu un bruit de paroles et vous n'avez pas vu de forme, seulement un bruit » (Dt 4, 12¹⁰) ; « L'homme ne vivra pas seulement de pain, mais [...] de toute parole qui sort par la bouche de Dieu » (Dt 8, 3) : on pourrait multiplier les versets qui insistent ainsi sur la dimension auditive de la révélation divine.

Étant donné que les Juifs se distinguent essentiellement de leur environnement païen par leur refus des images divines et leur obéissance à la Parole entendue, Philon semble avoir *a priori* toutes les raisons de valoriser l'ouïe et de la placer au-dessus de la vue. Qu'en est-il ? Quel statut reconnaît-il à l'ouïe dans la « vie » tout court, et dans la « vie bonne » qui culmine à ses yeux dans la vie pieuse¹¹ ? Pour tenter de répondre à cette vaste question, il nous faudra d'abord examiner la place reconnue à ce sens par Philon dans ce que l'on pourrait appeler sa physiologie et sa psychologie¹², en accordant une attention particulière à sa réception du *Timée*. Cela nous conduira, dans un deuxième temps, à envisager les rapports qu'il pose entre l'ouïe et la *πίστις* – c'est-à-dire « la fiabilité » mais aussi « la foi » – et à déterminer les raisons philosophiques et/

5 Ex 20, 4 ; Ex 20, 23 ; Lv 19, 4.

6 Voir, à propos du temple de Jérusalem, *Legat.* 290 : « Ce sanctuaire [...] n'a jamais admis depuis son origine aucune figure travaillée de main d'homme, parce qu'il est le siège du vrai Dieu (χειρόκμητον οὐδεμίαν [...] μορφήν [...] διὰ τὸ ἔδος τοῦ ἀληθοῦς εἶναι θεοῦ). Les œuvres des peintres et des sculpteurs sont des représentations des dieux qu'on peut saisir par les sens (τῶν αἰσθητῶν θεῶν). Mais représenter par la peinture ou la sculpture le Dieu invisible, c'est une chose que nos ancêtres ont regardée comme impie (τὸν δὲ ἀόρατον εἰκονογραφεῖν ἢ διαπλάττειν οὐχ ὅσιον ἐνομίσθη τοῖς ἡμετέροις προγόνοις) » (trad. A. Pelletier*). Cf. *Legat.* 318.

7 *Decal.* 66 sq. ; 156 ; *Ebr.* 109 ; *Gig.* 59.

8 Voir Gn 1 *passim* : « Et Dieu dit [...] ; Et Dieu appela [...] ».

9 Voir Ex 3, 2-4 : « Un ange du Seigneur se fit voir à <Moïse> dans une flamme de feu depuis le buisson [...]. Lorsque le Seigneur vit qu'il s'avançait pour voir, le Seigneur l'appela du buisson en disant : "Moïse, Moïse !" » Dieu lui-même ne se donne ici à voir sous aucune forme : ce que Moïse perçoit de lui est une voix.

10 Sur la révélation sinaïtique, voir aussi Dt 4, 33 : « Une nation a-t-elle entendu la voix du Dieu vivant parlant du milieu du feu comme toi tu l'as entendue ? » ; Dt 4, 36 : « Du ciel se fit entendre sa voix pour t'instruire [...] et ses paroles tu les as entendues du milieu du feu. »

11 Ζῆν vs εὐ ζῆν : voir *Spec.* 1, 337-339.

12 J'emploierai ces substantifs par commodité, quoique Philon ne présente nulle part de façon dogmatique une « théorie » de l'âme et du corps humains.

ou religieuses pour lesquelles l'ouïe apparaît dans son œuvre comme un sens ἀπιστος (« indigne de foi » / « infidèle »).

1. La place de l'ouïe dans la physiologie et la psychologie philoniennes

1.1. Remarques préliminaires sur les cinq sens chez Philon

Il ne faut pas s'attendre à trouver chez Philon un exposé de « physiologie » ou de « psychologie » dans lequel il présenterait systématiquement ses vues sur les cinq sens, et sur l'ouïe en particulier. En effet, c'est toujours à la faveur de l'exégèse de tel lemme, de tel personnage biblique, qu'il donne à son lecteur des indices sur ses conceptions et sur le rôle et la valeur respective qu'il reconnaît à chaque sens. À titre méthodologique, il convient par conséquent d'examiner ces indices en les situant autant que possible dans leur contexte scripturaire et exégétique (quel en est l'hypotexte biblique ? quelle est la visée du propos dans lequel ils s'inscrivent ?).

En dépit de l'hétérogénéité des hypotextes et des motivations qui poussent Philon, ici et là, à réfléchir à la nature et à la valeur des sens – hétérogénéité qui, nous le verrons, l'amène souvent à osciller entre stoïcisme et platonisme –, on peut distinguer entre ces diverses réflexions des lignes de convergence et esquisser ainsi les délinéaments d'une physiologie et d'une psychologie philoniennes.

1.1.1. La partie indivisible de l'âme : le principe directeur rationnel

Philon intègre les cinq sens à la partie irrationnelle de l'âme humaine, à laquelle il oppose une partie rationnelle absolument indivisible : le νοῦς ou ἡγεμονικόν. Ce dernier est-il pour lui un corporel ou un incorporel ? Dans un passage comme *Leg.* 1, 91, où il entend montrer pourquoi Adam-l'intellect est incapable de se nommer (c'est-à-dire de se connaître) lui-même, il adopte volontairement une position sceptique et ne prend pas parti entre la thèse stoïcienne de la corporéité et celle, platonicienne, de l'incorporéité du principe directeur de l'homme. Mais le reste de son œuvre montre assez qu'il le conçoit, à l'image du principe directeur de l'univers, comme un ἀσώματον¹³. De la même façon, pour ce qui est de la localisation de l'ἡγεμονικόν, Philon balance parfois – quand son hypotexte biblique l'y invite¹⁴ – entre la position générale de la Stoa qui le situe dans le cœur (καρδία)¹⁵, et celle de l'Académie pour laquelle il a son siège dans le cerveau (ἐγκέφαλον)¹⁶. Quand toutefois il lui arrive de prendre parti pour l'une ou l'autre,

13 Voir par exemple *Somm.* 1, 30.

14 Ainsi, lorsqu'il commente *Lv* 3, 3 en *Sacr.* 136 et *Spec.* 1, 213. Cf. *Somm.* 1, 32 (où l'objectif général de Philon est de montrer que le νοῦς est inappréhensible), *Det.* 90, *Post.* 137. Sur la question de la localisation philonienne du principe directeur, voir Runia, 1986, p. 267.

15 Voir Zénon, Chrysippe, Posidonius : *SVF* 1. 148 ; 2. 885 ; fr. F146 E-K. En situant le principe directeur dans le cœur, les Stoïciens sont en l'occurrence tributaires des écoles médicales de Cnide et de Sicile (Philistion).

16 Voir Platon, *Tim.* 70a (Platon suit en l'occurrence les positions de l'école médicale de Cos). Au sein de la tradition platonicienne, voir Plutarque, *Qu. Plat.* 1008a ; Alcinoos, *Didaskalikos*, 172, 23-25 ; Apulée, *De Plat.* 207 (*rationabilem <partem animae>, id est mentis optumam portionem, hanc ait [i. e. Platon] capitis arcem tenere* : « la <partie> raisonnable <de l'âme>, qui est la meilleure partie de l'esprit, a selon lui son siège dans la citadelle qu'est la tête »).

il opte plus rarement pour la première¹⁷ que pour la seconde¹⁸. En l'occurrence, la tradition hébraïque – qui situe le siège de l'âme dans le cœur – aurait pu inciter Philon à préférer la localisation stoïcienne. C'est, me semble-t-il, Gn 2, 7 (« Dieu façonna l'homme [...] et il souffla sur sa face un souffle de vie ») qui lui permet de préférer la localisation platonicienne sans avoir le sentiment de s'écarter de la tradition biblique¹⁹.

1.1.2. *La partie divisible de l'âme : sa part irrationnelle, dont relèvent les cinq sens*

La conception philonienne de l'âme oscille entre la tradition platonicienne, dans la ligne de laquelle il distingue au sein de l'âme irrationnelle *deux parties* (l'irascible et le concupiscible²⁰), et la tradition stoïcienne, qui l'amène à y distinguer *sept parties*²¹.

« Les Stoïciens, rapporte Aélius, disent que la partie directrice est la partie supérieure de l'âme [...]. Partant de cette partie directrice, il y a sept parties de l'âme qui naissent d'elle et qui s'étendent dans le corps, comme les tentacules d'une pieuvre. Parmi ces sept parties de l'âme, il y en a cinq qui sont les organes des sens, la vue, l'olfaction, l'ouïe, le goût et le toucher. Parmi elles, la vue est un souffle (*πνεῦμα*) qui s'étend depuis la partie directrice jusqu'aux yeux, l'ouïe est un souffle qui s'étend depuis la partie directrice jusqu'aux oreilles [...]. Parmi celles qui restent, l'une s'appelle la semence ; elle est, elle aussi, un souffle, qui s'étend depuis la partie directrice jusqu'aux testicules. L'autre, [...] qu'ils appellent aussi 'émission vocale', est un souffle qui s'étend depuis la partie directrice jusqu'au pharynx, à la langue et aux organes apparentés²². »

À la manière stoïcienne, Philon présente parfois les cinq sens comme des *πνεύματα* issus de la partie rationnelle directrice – ainsi, lorsqu'il commente en *Fug.* 182 le verset de Gn 2, 6 (« une source montait de la terre et arrosait toute la surface de la terre ») :

« En nous, la partie directrice est semblable à une source : elle répand de nombreuses puissances – comme une source répand son eau à travers les veines de la terre – et les envoie jusqu'aux organes des sens, les yeux, les oreilles, les narines et les autres organes. Ces puissances se trouvent dans la tête et le visage de tout être vivant²³. Le visage, partie directrice du corps²⁴, est arrosé pour ainsi

17 Philon situe le principe directeur dans le cœur en *Spec.* 1, 6 (où il attribue cette position aux *πρώτοι* du judaïsme), ainsi qu'en *Spec.* 4, 69 et 137. En *Leg.* 1, 59, il rapporte cette position stoïcienne en doxographe (*κατ' αὐτούς*), sans la reprendre à son compte.

18 Philon situe le principe directeur dans la tête en *Abr.* 150 ; *Spec.* 3, 184 ; *Spec.* 4, 92 et 123 ; *Leg.* 1, 70-71 ; *QG* 2, 5 ; etc.

19 Voir *Spec.* 4, 123. Notons que Philon semble tenter dans ce passage un appariement de la tradition hébraïque et de la position platonicienne en posant le cœur comme siège de *l'âme sensitive* (principe vital) et la tête comme siège de *l'âme intellectuelle*.

20 Le *θυμικόν* et l'*ἐπιθυμητικόν* (*Leg.* 1, 70 ; 3, 115). Quant à la partie rationnelle de l'âme, elle reçoit dans l'œuvre philonienne divers noms : *νοῦς*, *ἡγεμονικόν*, *λόγος*, *λογικόν*, *λογιστικόν*. Sur la tripartition de l'âme chez Philon, voir aussi *Spec.* 1, 146-148 et 4, 92-94, *QG* 1, 13, et les références rassemblées par Runia, 1986, p. 301-305.

21 *Opif.* 117 : *πέντε αἰσθησεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ [...] τὸ γόνιμον* ; *Leg.* 1, 11 ; *Agr.* 30 ; *Det.* 168 ; *Mut.* 110 ; *QG* 1, 75 ; 2, 12.

22 Aélius, IV, 21, 1-4 (extrait partiel de *SVF* II, 836), trad. J. Brunschwig, P. Pellegrin. Sur l'ouïe, voir aussi *SVF* II, 872.

23 Philon semble ici momentanément oublier le sens du toucher.

24 « Le visage, partie directrice du corps » : cf. *Tim.* 45a-b et Gn 2, 7. On retrouve la même idée en *QG* 1, 5.

dire par la source qu'est la partie directrice de l'âme ; celle-ci prolonge le souffle de la vue jusqu'aux yeux, le souffle de l'ouïe jusqu'à l'oreille, le souffle de l'odorat jusqu'aux narines, et encore celui du goût jusqu'à la bouche et celui du toucher partout à la surface du corps²⁵. »

Mais cette présentation pour ainsi dire centrifuge de la sensation, qui fait des sens des prolongements de l'ἡγεμονικόν soumis à son influx et à son rôle tenseur, est relativement rare chez Philon²⁶. La plupart du temps en effet, il présente la sensation comme un phénomène centripète dans lequel la partie directrice, tel un chef bien informé par ses hommes, recueille les messages que lui délivrent les sens. Une telle présentation tire indirectement son origine de la métaphore platonicienne de la tête « acropole de l'intellect »²⁷ et de l'intellect « roi »²⁸. En effet, une fois le νοῦς assimilé à un roi, et en particulier à la figure, chère à la philosophie post-hellénistique²⁹, du Grand Roi, il était tentant d'assimiler les cinq sens aux nombreux gardes du corps (δορυφόροι) et messagers (ἄγγελοι) chargés de l'escorter et de l'informer de ce qui se passe dans son royaume³⁰. La métaphore des sens δορυφόροι – expression que je traduirai par « l'escorte des sens » –, n'est pas une création de Philon, mais un motif qu'il emprunte manifestement à la tradition platonicienne³¹ et convoque de façon récurrente dans son œuvre. Dans le *De specialibus legibus* – ce n'est qu'un exemple parmi d'autres³² –, nous lisons ainsi que « le visage » est le lieu « où siège cette escorte du Grand Roi Intellect que sont les sens³³ », ou que la Nature fournit « à l'intellect, comme à un Grand Roi, tous les sensibles par le truchement des sens,

25 *Fug.* 182, trad. E. Starobinski-Safran.

26 Et pour cause : il y a chez Philon une sorte de saut, de césure essentielle entre le principe directeur rationnel et les sens (césure que Moïse a signifiée en présentant comme deux entités distinctes Adam-l'intellect et Ève-la sensation), tandis qu'il y a pour le Portique continuité entre eux, un seul et même πνεῦμα étant à l'œuvre dans l'un et les autres.

27 Voir *Tim.* 70a-b, *Rép.* 560b7-8. Voir Runia, 1986, p. 306-309 et Whittaker, 1990, p. 123.

28 Voir *Phil.* 28c7.

29 Voir Apulée, *De mund.*, 346-350 (cf. [Aristote], *Περὶ κόσμου*, 6, 398a10-25) ; Maxime de Tyr, *Disc.* 11, 12 ; Celse, VIII, 35, 2-7. Cf. Philon, *Opif.* 71 et *Decal.* 61.

30 À propos de la métaphore des sens-δορυφόροι, on peut parler, à la suite de Runia, 1986, p. 307, d'un « remaniement de l'imagerie platonicienne » puisque c'est à la poitrine, et non aux sens, que s'appliquait en *Tim.* 70b2 l'image du « poste de garde » (δορυφορικὴν οἰκισιν).

31 On la trouve déjà chez Cicéron, *Leg.* 1, 26 : *ipsum autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornauit, sed et sensus tamquam satellites adtribuit ac nuntios*. Après Philon, on la retrouve chez le Pseudo-Héraclite, Alcinoos, Galien, Maxime de Tyr, Calcidius, Grégoire de Nysse, etc. : voir les références données par Runia, 1986, p. 307 et Whittaker, 1990, p. 123.

32 *Somn.* 1, 27 ; 1, 32 : « Certains ont consacré <à l'intellect> la tête, qui est en nous une acropole autour de laquelle les sens sont aux aguets, parce qu'ils ont jugé vraisemblable qu'ils siègent tout près de lui, à l'image de l'escorte du Grand Roi » (trad. personnelle) ; *Leg.* 3, 115 : « <Certains philosophes> ont assigné à la partie rationnelle la région de la tête, en disant que, là où est le roi, là aussi se trouve l'escorte ; or cette escorte de l'intellect, ce sont les sens qui sont sur le pourtour de la tête, en sorte que le roi y serait donc aussi, comme il lui échoit d'habiter dans une ville la citadelle » (trad. Cl. Mondésert**) ; *Spec.* 4, 92 : « <les philosophes> ont assigné à la raison, comme à un chef, une résidence tout à fait adéquate, l'acropole de la tête, où est également installé l'escadron des sens qui font escorte à l'intellect comme à un roi » (trad. personnelle) ; *Conf.* 19 : « l'escorte de l'âme, ce sont l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût et tout le bataillon de la sensation » (trad. personnelle) ; *Opif.* 139 ; *Det.* 33, 85 ; *QE* 2, 100.

33 *Spec.* 4, 123, trad. A. Mosès*.

qui lui font comme une escorte³⁴ ». Pourquoi Philon privilégie-t-il la métaphore platonicienne des sens « satellites » de l'intellect ? C'est le verset de Gn 2, 18, me semble-t-il, qui en fournit l'explication³⁵. Identifiant dans son exégèse de Gn 2 Adam à l'intellect (νοῦς) et Ève à la sensation (αἴσθησις), Philon ne pouvait que faire bon accueil à un motif platonicien qui, en présentant les sens (αἰσθησεις) comme des sujets au service de l'intellect, avait le mérite d'aller dans le sens de la présentation mosaïque d'Ève comme « aide » (βοηθός) d'Adam.

1.2. Mécanique de la sensation auditive et place de l'ouïe au sein des cinq sens : analyse des positions philoniennes à la lumière du Timée

Après cet examen du traitement philonien des sens en général, venons-en au cas particulier de l'ouïe. Il convient de souligner à titre préliminaire que le substantif employé par l'Alexandrin pour désigner l'ouïe, ἀκοή, a une extension sémantique bien plus large que le terme français. De même que le verbe ἀκοῦειν signifie tout autant « entendre » qu'« entendre dire », le déverbatif ἀκοή peut signifier à la fois « ouïe » et « ouï-dire ». Un examen de l'intégralité des occurrences d'ἀκοή dans le corpus philonien permet de distinguer quatre sens principaux :

- 1) la faculté d'entendre (ouïe)³⁶ ;
- 2) le fait d'entendre (audition) ;
- 3) la chose entendue : l'ouï-dire, la tradition³⁷, le récit, le message, l'enseignement³⁸ ;
- 4) l'organe auditif lui-même : l'oreille³⁹ ou le système auditif au sens large⁴⁰.

À l'époque de Philon, l'un des principaux textes de référence sur la question de l'ἀκοή est le *Timée*. À travers la voix du personnage éponyme, Platon y traite en effet de l'ouïe d'un point de vue téléologique (*Tim.* 47c-e) et physiologique (*Tim.* 67a-c). Quelle est la réception de ces textes dans l'œuvre philonienne ? Examiner ce que l'Alexandrin retient de la leçon du *Timée*, et ce qu'au contraire il omet et/ou modifie, est susceptible de nous renseigner fructueusement sur ses positions au sujet de l'ouïe et sur leurs motivations.

1.2.1. Leçon du Timée sur la mécanique de l'ouïe (Tim. 67a-c)

Rappelons tout d'abord la façon dont Platon, en *Tim.* 67, rend compte de la mécanique de la sensation auditive :

« Admettons que, d'une façon générale, le son (φωνή) est la percussion (πληγή) que subissent, par l'action de l'air et par l'intermédiaire des oreilles, le cerveau et le sang, et qui est transmise jusqu'à

34 *Spec.* 3, 111, trad. A. Mosès**.

35 Gn 2, 18 : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Faisons-lui une aide (βοηθός) qui lui corresponde. »

36 Notons une occurrence où ἀκοή, déterminée par πᾶσα, semble renvoyer par métonymie aux êtres pourvus de l'ouïe : cf. *Mut.* 247 (Τὸ [...] λεχθὲν [...] πλήττει τὰ ὦτα καὶ διὰ πάσης ἀκοῆς ἐρχόμενον εὐθὺς ἤχει).

37 Voir par exemple *Sacr.* 78 : Ὠφέλιμον μὲν οὖν [...] καὶ τὸ παλαιαῖς καὶ ἀγυγίοις ἐντρέφεσθαι δόξαις καὶ ἀρχαίαν ἀκοὴν ἔργων καλῶν μεταδιώκειν, ἅπερ ἱστορικοὶ καὶ σύμπαν τὸ ποιητικὸν γένος τοῖς τε καθ' αὐτοὺς καὶ τοῖς ἔπειτα μνήμη παραδεδώκασι.

38 Voir par exemple *Deus* 111 : Joseph, qui incarne chez Philon l'amour du corps, est par là même incapable de « recevoir l'enseignement divin », ἀκοὴν παραδέξασθαι θείαν. Étant donnée la prédominance de l'auditif dans la transmission antique des savoirs, il n'est guère étonnant que le vocable ἀκοή en soit venu à désigner l'enseignement.

39 Voir par exemple *Agr.* 34 et *Decal.* 35.

40 Voir *QE* fr. non identifié n° 21.

l'âme, tandis que l'audition (*ἀκοή*) est le mouvement (*κίνησις*) incité par ce choc, qui part de la tête pour aboutir dans la région du foie. Chaque fois que ce mouvement est rapide, l'audition est aiguë ; chaque fois qu'il est plus lent, elle est plus grave. Si le mouvement est de vitesse constante, elle est lisse et douce ; dans le cas opposé, elle est rude. À un mouvement puissant correspond une audition qui a de l'amplitude ; dans le cas opposé, elle est faible⁴¹. »

À l'inverse des écoles hellénistiques qui concevront le son comme un corps (de l'air percuté d'après les Stoïciens⁴², un flux de particules d'après les Épicuriens⁴³), Platon le conçoit ici comme un incorporel : il le définit comme « une percussion de l'air » (*ὑπὲρ ἀέρος πληγή*). Mais à proprement parler on ne peut parler de « son » qu'une fois que cette percussion de l'air a pénétré le corps humain par l'intermédiaire des oreilles⁴⁴ et qu'elle a été transmise au cerveau⁴⁵. On ne peut donc pas dire, *stricto sensu*, que telle ou telle réalité « émet un son ».

L'ouïe, quant à elle, est le mouvement, provoqué par le son, qui part du cerveau (c'est-à-dire du siège de la partie rationnelle de l'âme) pour aboutir au foie (dans la région inférieure au diaphragme où siège la partie concupiscible de l'âme)⁴⁶ – ce qui, bien entendu, implique la traversée de la région pectorale où est située la partie irascible de l'âme. Ainsi, l'ouïe apparaît dans le *Timée* comme un phénomène « total », donnant un rôle à jouer à toutes les parties de l'âme et du corps.

1.2.2. La réception philonienne de *Tim.* 67a-c

L'œuvre philonienne témoigne-t-elle d'un intérêt particulier pour la mécanique de l'audition décrite dans le *Timée* ? Philon, opposant en *Decal.* 35 une ouïe d'ordre spirituel à « l'ouïe qui a les oreilles pour truchement », décrit cette dernière en des termes qui font écho à *Tim.* 67a-c :

< ἡ δι' ὠτων ἀκοή > [...] ἀτρεμιζει μέχρις ἂν ὑπὲρ ἀέρος πληχθεῖσα διακινήθῃ.

41 *Tim.* 67b-c : Ὀλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὠτων ὑπὲρ ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην, τὴν δὲ ὑπὲρ αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτώσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἔδραν, ἀκοήν. ὅση δ' αὐτῆς ταχεία, ὀξείαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέρα. τὴν δὲ ὁμοίαν ὁμαλὴν τε καὶ λείαν, τὴν δὲ ἐναντίαν τραχείαν. μεγάλην δὲ τὴν πολλήν, ὅση δὲ ἐναντία, σμικρὰν (trad. L. Brisson*, corrigée d'après Barker, 2000, p. 87-88).

42 Voir Diogène Laërce, VII, 55-56 (= Long, Sedley, 1987, vol. 2, 33H) et Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 15 : « les Stoïciens prétendent que la voix est un corps : pour eux, la voix n'est autre que l'air mis en mouvement par un choc » (trad. Baratin, Desbordes).

43 Sur la conception épicurienne de la corporéité de la voix, voir Épicure, *Lettre à Hérodote*, 52-53 ; Lucrèce, *De la Nature*, IV, 524-571 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 15 : « Démocrite, et Épicure à sa suite, disent que la voix est constituée de corps indivisibles, que c'est un *courant d'atomes*, pour reprendre leurs termes » (trad. Baratin, Desbordes).

44 Voir Barker, 2000, p. 86-87 : « It appears that nothing will count as sound until it has entered the body in an appropriate way. Outside us there must be movements in or of the air [...]. But these, by the definition offered, are not yet sounds. »

45 Vraisemblablement par l'intermédiaire du « sang », qui – me semble-t-il – joue en l'occurrence le même rôle d'intermédiaire entre l'oreille et le cerveau que l'oreille elle-même entre l'extérieur et l'intérieur du corps humain.

46 Si l'on suit l'hypothèse de Baker, 2000, p. 89-90, ce mouvement du cerveau jusqu'au foie s'accompagne – en vertu de la théorie du mouvement comme déplacement circulaire – d'un mouvement inverse du foie au cerveau.

« <L'ouïe qui a les oreilles pour truchement> [...] demeure inerte jusqu'à ce que, percutée par l'air, elle soit mise en mouvement⁴⁷. »

Philon associe ici l'ouïe à la fois à l'idée de percussion de l'air (ὕπ' ἀέρος πληχθεῖσα // *Tim.* 67b3-4 : ὕπ' ἀέρος πληγήν) et à l'idée de mouvement (διακινήθη // *Tim.* 67b4 : κίνησιν)⁴⁸. Si l'on peut parler d'une réminiscence de la doctrine timéenne, il ne s'agit cependant pas d'une reprise « orthodoxe »⁴⁹. En effet, l'ouïe, *stricto sensu*, n'est pas pour Platon une faculté inerte qui serait tout à coup mise en mouvement : elle *est* mouvement. Je n'ai trouvé dans l'œuvre philonienne aucune trace de la doctrine timéenne de l'ouïe comme mouvement partant du cerveau pour aboutir au foie. Philon ne fait jamais référence, dans la ligne de *Tim.* 67a-c, à un quelconque rôle du foie dans le phénomène auditif, alors qu'il reprend par ailleurs à son compte le rôle que Platon lui attribue dans le phénomène divinatoire, en un passage très clairement inspiré de *Tim.* 71b-d :

« Le foie est un organe [...] extrêmement lisse, et cet aspect lisse lui donne, en vérité, l'apparence d'un miroir bien poli ; aussi quand l'intellect, laissant les soucis du jour, entreprend [...] de se concentrer en lui-même et de se consacrer à la pure contemplation de ses pensées, alors il regarde le foie comme dans un miroir et contemple distinctement chacun des intelligibles ; inspectant à la ronde les images [...], il écarte les unes, retient leur contraire et, favorisé ainsi de toutes les représentations, il peut, par le moyen des songes, prédire l'avenir⁵⁰. »

Étant donné le rôle essentiel dévolu ici au foie dans la vie de l'intellect⁵¹, Philon, en ne faisant pas participer le foie au phénomène auditif, semble ainsi dissocier l'ouïe d'un organe ayant indirectement part à l'intelligible (puisque l'esprit de l'homme endormi, dit-il, y contemple les νοητά comme dans un miroir).

Si on laisse maintenant de côté la question de l'ἀκοή et que l'on considère le traitement philonien de la φωνή, on constate là encore que l'Alexandrin ne se soucie pas de suivre à la lettre la leçon du *Timée*. En effet, comme en témoignent les deux exemples suivants, il décrit constamment le son comme une réalité *extérieure* qui pénètre l'organisme humain par le truchement de l'oreille :

- *Post.* 104 : « <La nature> a travaillé notre oreille au tour [...] pour que le son qui y parvient (τὴν προσιοῦσαν φωνήν) ne se dissipe pas en se répandant à l'extérieur⁵². »

47 Trad. personnelle.

48 Sur la « percussion » des oreilles, voir *Mut.* 247 (ὁ λόγος [...] πλήττει τὰ ὠτα καὶ διὰ πάσης ἀκοῆς ἐρχόμενον εὐθὺς ἤχει) et *Leg.* 3, 57 (ἡ ἀκοὴ ἐπλήχθη ὑπὸ τῆς φωνῆς).

49 J'utilise ici ce terme par commodité pour désigner la conformité aux idées énoncées dans le *Timée*, tout en étant consciente des deux points suivants : 1) la notion d'orthodoxie s'applique relativement mal à la tradition platonicienne dans la mesure où l'œuvre de Platon n'est guère dogmatique même si le *Timée* apparaît comme le plus dogmatique des dialogues platoniciens ; 2) Philon ne se soucie guère d'orthodoxie, son ambition étant d'être un « disciple de Moïse », non de Platon.

50 *Spec.* 1, 219 (trad. S. Daniel*).

51 Le foie apparaît chez Philon comme un organe essentiel à la vie de l'âme dans sa triple localisation : vie de l'âme concupiscible (cf. son rôle dans la digestion : *Ebr.* 106 ; *Spec.* 1, 218), vie de l'âme irascible (cf. l'ἐξαιμάτωσις, c'est-à-dire la capacité du foie à transformer en sang une partie de ce qu'il reçoit et à le refouler vers le cœur : *Spec.* 1, 218) ; vie de l'âme intellectuelle (notre passage de *Spec.* 1, 219).

52 *Post.* 104 (trad. R. Arnaldez).

- *Deus* 83 : « La parole <humaine> est une percussion sonore de l'air (γεγωνὸς ἀέρος πλῆξις)⁵³. »

De manière générale, le lecteur a souvent le sentiment que Philon conçoit l'ἀκοή à la façon dont le *Timée* pense la φωνή, c'est-à-dire comme un choc provoqué par l'air et transmis à l'intellect via les oreilles. La métaphore de l'ouïe « messagère » de l'intellect, si prisee par l'Alexandrin, contribue à suggérer – par rapport au νοῦς – un mouvement *centripète*, et non *centrifuge* comme le veut la définition timéenne de l'ouïe comme mouvement partant du cerveau. Bref, l'œuvre philonienne, au gré des commentaires qu'elle propose de tel ou tel passage scripturaire, présente une mécanique de la sensation auditive qui, dans l'ensemble, s'inscrit dans l'héritage du *Timée* mais s'en distingue à l'examen par bien des aspects. Philon apparaît davantage ancré dans la langue de la tradition platonicienne, avec tout son jeu de métaphores (« l'acropole » de l'intellect ; « l'escorte » des sens, « serviteurs » et « messagers » du νοῦς), que dans la théorie de l'audition déductible du *Timée*⁵⁴.

1.2.3. La réception philonienne de Tim. 69d-71a : l'ouïe et la vue, des sens « directeurs »

Philon place-t-il les cinq sens sur un pied d'égalité axiologique, ou les hiérarchise-t-il ? On a vu comment, aux yeux de l'Alexandrin, les sens relèvent tous de la partie irrationnelle de l'âme. Néanmoins, tout se passe comme s'il posait entre eux des différences de degré dans l'irrationalité. Pour rendre compte de ces différences et de la hiérarchisation des sens qu'elles entraînent, il me semble possible d'avancer l'hypothèse suivante : Philon, reprenant la localisation platonicienne des trois parties de l'âme (*Tim.* 69d-71a), *essaie dans la mesure du possible d'associer les cinq sens* – quoiqu'il les tienne, *per se*, pour irrationnels – à l'une ou l'autre de ces parties, ce qui lui permet de poser entre eux une hiérarchie absente du *Timée*⁵⁵.

- Association du goût et du toucher à la région abdominale et, partant, à la partie inférieure de l'âme irrationnelle

Le passage scripturaire qui manifeste, aux yeux de Philon, l'ancrage abdominal du goût (γεῦσις) et du toucher (ἅφῃ) est Gn 14, 8-10 :

« <Les cinq rois du territoire de Sodome et les quatre rois des pays de l'Est> se rangèrent pour la guerre dans la vallée salée [...]. Or la vallée salée, ce sont des puits et des puits de bitume. Alors le roi de Sodome s'enfuit ainsi que le roi de Gomorrhe, et ils tombèrent là, tandis que les survivants s'enfuyaient dans la partie montagnieuse⁵⁶. »

53 Trad. personnelle.

54 Cf. Runia, 1986, p. 298, qui note à propos des discussions de *Tim.* 67a-c et 80b-d : « none of these discussions have left much trace on Philo's writings. »

55 L'exposé physiologique du *Timée* ne semble en effet dévaloriser aucun sens par rapport aux autres. J'écris : « Philon essaie *dans la mesure du possible...* » parce que l'olfaction a une place quelque peu flottante dans sa hiérarchisation et sa localisation des sens : en *Abr.* 149 et 160, elle est rangée aux côtés du goût et du toucher parmi les sens qui « engraisent » en nous l'ἐπιθυμία (ce qui revient à l'associer à l'âme concupiscible), tandis qu'en *Abr.* 241 elle est rangée aux côtés de la vue et de l'ouïe parmi les sens capables de « fuir l'esclavage du corps ».

56 Que signifie allégoriquement l'histoire de ces cinq rois qui rejettent leur alliance passée avec les quatre rois des « pays de l'Est » et se voient défaits dans la vallée salée ? Cette guerre raconte selon Philon la dissension interne de l'homme dont les quatre passions principales ont encore toute leur force, tandis que ses cinq sens se sont émoussés sous l'effet de la vieillesse.

Commentant cet épisode dans le *De Abrahamo*, Philon comprend que les rois de Sodome et Gomorrhe, figures allégoriques du toucher et du goût, sont tombés dans les puits de bitume, *i. e.* sont rivés aux entrailles :

« Le trait du récit qui a le plus de portée, c'est que deux des cinq rois tombent dans les puits, et que les trois autres prirent la fuite. En effet, le toucher et le goût descendent jusqu'au plus profond du corps (ἄχρι τῶν τοῦ σώματος βαθυτάτων), et abandonnent à des entrailles ce qu'ils ont en propre pour qu'elles gouvernent, tandis que les yeux, les oreilles et l'odorat passent généralement dehors et fuient ainsi l'esclavage du corps⁵⁷. »

On voit aisément comment l'exégète peut associer le ventre, en tant que siège de la digestion, au sens du goût. Mais le toucher ? C'est en tant qu'adjuvant du plaisir sexuel, semble-t-il⁵⁸, qu'il a partie liée avec le bas-ventre, siège des parties génitales⁵⁹.

- Association de la vue et de l'ouïe à la tête et, partant, à la partie rationnelle de l'âme

Philon déclare à plusieurs reprises dans son œuvre que la vue (ὄρασις) et l'ouïe (ἀκοή) sont des sens ἡγεμονικοί ou ἡγεμονίδες⁶⁰ : par ces adjectifs, il entend souligner le lien intime qui les rattache à la partie rationnelle de l'âme, l'ἡγεμονικόν. On lit ainsi dans le *De Abrahamo* :

« Sur les cinq, les trois sens les plus animaux et les plus serviles sont le goût, l'odorat, le toucher, qui sont pour beaucoup dans les excitations de ceux des animaux domestiques ou sauvages qui sont les plus gloutons et sexuellement les plus actifs⁶¹. [...] Les deux autres sens ont part à la philosophie et à la direction (εἰσὶν ἐμφιλόσοφοι καὶ ἡγεμονίδες) : l'ouïe et la vue⁶². »

57 *Abr.* 241 (trad. J. Goretz*). Pour l'esquisse d'un rapprochement entre Sodome et Gomorrhe, d'une part, et le toucher et le goût, de l'autre, voir *Abr.* 165-166. Sur le ventre comme siège de l'ἐπιθυμία (< *Tim.* 70d-71a), voir *Leg.* 3, 115.

58 Voir *Abr.* 149 sur le lien entre toucher et débauche (λαγνεία) et entre goût et glotonnerie (γαστριμαργία), ces deux vices étant constamment associés par Philon (*Abr.* 133, *Agr.* 38, etc.).

59 En *Abr.* 241, Philon associe la vue, l'ouïe et l'olfaction à l'idée de « fuite » hors du corps : on peut bien sûr proposer une lecture moralisante de ce passage (« ces trois sens *fuient hors du corps*, c'est-à-dire qu'ils se distinguent des deux autres sens et des deux vices – glotonnerie et débauche – qui leur sont associés) ; mais l'on peut aussi en faire une lecture physiologique (« ces trois sens *fuient hors du corps* en tant qu'ils sont des « sens à distance », c'est-à-dire – pour reprendre la réflexion d'Aristote dans son traité *De l'âme* – des sens dont le médium est extérieur à l'animal [cf. sème de l'extériorité] et qu'on ne trouve pas chez les animaux les plus rudimentaires, les animaux stationnaires sans faculté motrice [cf. sème de la fuite]). À l'inverse, le goût et le toucher ont un milieu intérieur à l'animal : c'est peut-être aussi cela qu'exprime l'Écriture, d'après Philon, en disant que ces deux sens « sont tombés » dans les puits du corps. Sur la doctrine aristotélicienne des sens, voir Murgier, 2013.

60 Voir *Mos.* 2, 211 : τῶν ἡγεμονικωτάτων αἰσθήσεων, ὀράσεως καὶ ἀκοῆς, « la vue et l'ouïe, les sens les plus directeurs » (trad. personnelle, vs celle d'Arnaldez *et al.* par « les sens les plus dominateurs », qui présente l'inconvénient de ne pas faire entendre le jeu d'écho instauré entre l'adjectif et l'ἡγεμονικόν) ; *Spec.* 1, 29 : τὰς ἡγεμονίδας αἰσθήσεις ὄψιν καὶ ἀκοήν ; *Abr.* 150.

61 Cf. *Abr.* 160. La remarque de Philon sur le toucher, le goût et l'odorat qui « sont pour beaucoup dans les excitations de ceux des animaux qui sont les plus gloutons et sexuellement les plus actifs » gagne à être rapprochée du traité aristotélicien *De l'âme* où ces sens, communs à la plupart des êtres doués de « l'âme sensitive », sont essentiellement au service de « l'âme nutritive » qui vise à la pérennité de l'individu par le biais de la nutrition, et de son espèce par le biais de la reproduction (*De l'âme*, 415 a-b).

62 *Abr.* 149-150 (trad. J. Goretz*).

Les sens auditif et visuel, quoique constamment présentés par Philon comme deux des sept parties de l'âme irrationnelle, apparaissent ici comme *moins irrationnels* que les autres, comme si – situés au plus près de la partie rationnelle de l'âme dans « l'acropole de la tête » – ils avaient d'une façon ou d'une autre part à ses prérogatives.

1.2.4. *La réception philonienne de Tim. 47 : l'ouïe, un sens « philosophique » au même titre que la vue ?*

Pourquoi la vue et l'ouïe seraient-elles des sens « philosophiques » (*Abr.* 150) ? C'est le *Timée*, dans la ligne duquel s'inscrit très clairement ce passage du *De Abrahamo*, qui nous permet de le comprendre. On lit en effet en *Tim.* 47 que la φιλοσοφία⁶³ est la fin en vue de laquelle les dieux nous ont donné les sens visuel et auditif. Le premier, grâce à la contemplation du ciel, nous permet de spéculer sur la nature de l'univers et de régler autant que possible les mouvements déréglés de notre âme sur le modèle de régularité offert par les révolutions célestes⁶⁴ ; le second, grâce à l'appréhension de l'harmonie et du rythme, existe en vue de la même fin :

« Sur le son et l'ouïe, on peut [...] tenir le même discours <que sur la vue> : les dieux nous en ont fait présent pour les mêmes raisons et pour les mêmes fins [...]. L'harmonie, qui est faite de mouvements apparentés aux révolutions de notre âme, n'apparaît pas à l'homme qui entretient avec les Muses un commerce guidé par l'intelligence comme tout juste bonne à procurer un plaisir irrationnel, selon l'utilité que l'opinion lui prête de nos jours (οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος). Mais, puisque la révolution de l'âme est en nous dépourvue d'harmonie, c'est pour y mettre ordre et accord que l'harmonie a été donnée à l'âme comme alliée par les Muses. En outre, le rythme, c'est encore une fois parce que nous sommes, pour la plupart d'entre nous, étrangers à la mesure et que nous manquons de grâce qu'il nous a été donné comme auxiliaire par les mêmes Muses, pour les mêmes fins⁶⁵. »

Dans ce passage et en *Tim.* 80b, Platon oppose à la fausse fin que « les insensés » prêtent à la μουσική, à savoir le plaisir (ἡδονή), sa fin véritable : la joie raisonnée (εὐφροσύνη) qui conduit l'âme à régler ses mouvements sur l'harmonie et le rythme perçus par l'oreille⁶⁶. On constate donc que la vue et l'ouïe ont pour Platon même valeur et même fin : elles sont chacune orientées vers la philosophie et aucune n'est déclarée supérieure à l'autre⁶⁷. Il n'en va pas de même pour Philon, comme nous allons le voir à présent. Pourquoi ? C'est toute la question.

On constate dans l'œuvre de l'Alexandrin une tendance à disjoindre ce que *Tim.* 47 ne dissociait pas, la vue et l'ouïe, et à ne reconnaître de vocation philosophique qu'à la première. Outre *Abr.* 150, deux autres passages philoniens évoquent la finalité philosophique de l'ἄκοή : *Spec.* 1, 339 et *QG* 1, 32. Cependant, dans le premier cas, la paternité du propos ne revient

63 *Tim.* 47b1.

64 *Tim.* 47a-c. Cf. *Tim.* 91e.

65 *Tim.* 47c-e (trad. L. Brisson*).

66 Sur le rôle de la μουσική et de l'harmonie d'après le *Timée*, voir Barker, 2000.

67 On peut cependant considérer que le *Timée* offre des indices en faveur de la thèse de la supériorité de la vue : 1) la position des yeux sur la face antérieure de la tête (cf. *Tim.* 45b : « <les jeunes dieux> décrétèrent que la fonction de direction reviendrait à ce qui par nature est à l'avant ») ; 2) la création des yeux avant les autres « instruments de toute la prudence dont est capable l'âme » (*ibid.* : « Entre tous ces instruments, ce sont les yeux porteurs de lumières qu'ils ont fabriqués en premier lieu » – trad. L. Brisson*).

pas à Philon, mais aux impies *tenants des sens* que Dt 23, 2-4 appelle Ammanites et exclut de l'assemblée du Seigneur⁶⁸ ; et dans le second, où Philon évoque *une vue et une ouïe adaptées à la philosophie*, il ne s'agit pas des nôtres mais de celles des *πρωτόπλαστοι*, Adam et Ève. Parce qu'ils étaient encore indemnes du mal, souligne l'exégète, « ils avaient des sens parfaitement sûrs et très différents des nôtres⁶⁹ », ce qui leur permettait d'entendre le *λόγος* aujourd'hui inaudible des animaux (du serpent en l'occurrence). Quand l'exégète parle en son nom propre et qu'il évoque les facultés des hommes d'aujourd'hui, il tend à « oublier » systématiquement l'ouïe dans sa reprise de *Tim. 47* : la philosophie avait deux origines chez Platon, la vue et l'ouïe ; elle semble n'en avoir plus qu'une chez Philon⁷⁰.

La prédominance de la vue sur les autres sens et sur l'ouïe en particulier trouve à ses yeux une garantie biblique dans la préservation de la ville de Ségôr en Gn 19, 20-29 : elle seule parmi « les villes du voisinage », que Philon imagine être au nombre de cinq comme les *αίσθήσεις* humaines, est sauvée par la volonté divine, tandis que les quatre autres – parmi lesquelles Sodome (*ἡ ἀφῆ*) et Gomorrhe (la *γεῦσις*) – sont condamnées⁷¹.

68 *Spec. 1*, 337-344 : « Les tenants des sens prononcent leurs louanges d'une façon tout à fait solennelle [...]. Ils disent que deux permettent de vivre, l'odorat et le goût, et deux de bien vivre, la vue et l'ouïe [...]. Des deux sens philosophiques grâce auxquels est apparue la vie bonne (*τῶν φιλοσόφων αἰσθήσεων*, δι' ὧν περιγίνεται τὸ εὖ ζῆν), la vue voit la lumière, la réalité la plus belle, et grâce à la lumière, elle voit tous les autres objets, le soleil, la lune, les astres, le ciel [...], en somme l'ensemble des corps, des formes, des couleurs et des grandeurs dont la contemplation donne une intelligence supérieure [...]. L'ouïe également est une chose des plus merveilleuses. Grâce à elle, nous distinguons les mélodies, les mesures et les rythmes, ainsi que les harmonies, les accords, [...] et tout ce qui relève de la musique [...]. Les oreilles discernent chacune de ces choses pour le bénéfice de l'âme. [...] Le chant [...] réfrène par ses règles notre dérèglement, par ses accords notre discordance, par ses mesures notre démesure. [...] C'est en dévidant de pareils raisonnements que les sectateurs [...] des sens en arrivent à <les> adorer, et dans leur amour d'eux-mêmes oublient Celui qui est véritablement » (trad. S. Daniel*). Sur les Ammanites identifiés par Philon aux tenants des sens, cf. *Post. 177* et *Leg. 3*, 81.

69 *QG 1*, 32 : *ἀκριβεστάτας εἶχον τὰς αἰσθήσεις καὶ πολὺ τῶν ἡμετέρων διαλλαττούσας*.

70 Sur la réception partielle de *Tim. 47* par Philon, voir les passages suivants, qui font uniquement référence à la vocation philosophique de la vue : *Spec. 3*, 185-189 (vocation métaphysique) ; *Spec. 3*, 190-191 (vocation scientifique) ; *Opif. 53-54* ; *QG 2*, 34 ; *Abr. 156-159*, 161-165 (« La pensée [...] trouve dans la vue le point de départ du pouvoir qu'elle a de contempler les intelligibles [...]. Sagesse et philosophie n'ont trouvé leur origine en aucune autre de nos facultés qu'en la reine de nos sens, la vue » – trad. J. Gorez). Sur la philosophie comme contemplation et imitation de l'ordre de la nature, cf. *Spec. 2*, 230 ; *Abr. 60-61*.

71 Voir *Abr. 145*, 165-166. Ségôr est dite à la fois « petite » et « non petite » (Gn 19, 20), ce qui est vrai aussi de la vue : voir *Abr. 166* ; *Leg. 3*, 171.

2. Ἀκοή ἄπιστος : les raisons philosophiques et religieuses de la méfiance philonienne à l'égard de l'ouïe

2.1. Un sens « indigne de foi » (ἄπιστος) : examen des raisons philosophiques de la méfiance philonienne à l'égard de l'ouïe

Notre présupposé initial – à savoir que Philon, inscrit dans une tradition religieuse marquée par un rejet de la représentation et par l'omniprésence de la « voix » divine, aurait de bonnes raisons de souscrire à une théorie de la sensation audiocentriste – est largement démenti par le large corpus de textes dans lesquels l'Alexandrin, se livrant à une analyse comparée de la vue et de l'ouïe, soutient systématiquement la supériorité de la première sur la seconde⁷². Le sens auditif, comme les autres sens, est volontiers représenté comme un garde (δορυφόρος) et un messager (ἄγγελος) de l'intellect, mais c'est en quelque sorte un garde et un messager *auquel on ne peut pas se fier* (ἄπιστος). L'Alexandrin, à cet égard, est bien plus sévère que ne l'est la tradition médioplatonicienne, dans laquelle le seul indice éventuel d'une dévalorisation de l'ἄκοή par rapport à la ὄρασις est l'ordre d'exposition adopté dans la présentation des sens (la vue d'abord, puis l'ouïe et les autres sens)⁷³.

2.1.1. Déclarations philoniennes à l'encontre de l'ouïe

À titre d'illustration, voici quelques échantillons tirés du corpus – bien plus large – des passages philoniens déclarant l'infériorité de l'oreille⁷⁴ :

- « Le plus véridique des sens (sous-entendu : la vue) appréhende mieux <les commandements révélés par la nature> que l'ouïe qui n'est ni digne de foi ni sûre (ἀκοῆς τῆς ἀπίστου καὶ ἀβεβαίου) » (Abr. 60) ;
- « Les oreilles [...] sont moins dignes de foi (ἀπιστότερα) que les yeux » (Spec. 4, 60) ;
- « La vue est plus digne de foi (πιστοτέρα) que les oreilles » (Ebr. 82) ;
- « Il faut juger digne de foi (πιστά) ce que quelqu'un a vu, mais pas entièrement sûr (μὴ πάντως βέβαια) ce que quelqu'un a entendu » (Spec. 4, 61) ;
- « Il ne faut pas confier les maximes de la justice aux oreilles indignes de foi (ὡσὶν ἀπίστοις), car il n'est pas possible de se fier aux choses entendues (πίστις γὰρ ἀκοαῖς οὐκ ἔνεστιν) » (Spec. 4, 137) ;
- « La vue, qui est infaillible, doit être préférée comme témoin à l'ouïe trompeuse » (Conf. 140)⁷⁵ ;
- « La vue <est> un témoin plus clair que l'ouïe » (Conf. 57) ;
- « Les yeux <constituent> un critère plus évident que les oreilles » (Sac. 34) ;
- « Pour appréhender clairement la vérité, l'ouïe, c'est absolument prouvé, reste très loin en arrière de la vue et n'est remplie que de choses vaines » (Conf. 141)⁷⁶ ;
- « La vue incite à croire ce qui est vrai, l'ouïe, ce qui est faux » (QE 2, 9) ;

72 Sur la supériorité absolue (voire la perfection) de la vue, voir *Spec.* 3, 195 ; *Opif.* 53. Sur sa supériorité sur l'ouïe, voir *Sacr.* 78 ; *Mut.* 97-102 (ἀκοή δὲ ὀράσεως τὰ δεύτερα φέρεται, « l'ouïe n'a que le second prix après la vue »), et les passages examinés ci-après.

73 Voir Apulée, *De Plat.* 1, 209-212 ; Alcinoos, *Did.* 173, 16 - 175, 12.

74 Trad. personnelle, sauf indication contraire.

75 Trad. J. G. Kahn.

76 Trad. J. G. Kahn*.

- (interrogation rhétorique) « À moins peut-être que les oreilles ne soient plus véridiques que les yeux et les mots que les choses ? » (*Mos.* 1, 274)⁷⁷

Ces citations montrent clairement que Philon tient l'ouïe pour un sens suspect, mais elles ne permettent pas, à elles seules, de comprendre les raisons philosophiques (physiologiques, psychologiques, cognitives) de cette dévalorisation. L'œuvre philonienne nous permet-elle d'entrevoir ces raisons ? Quels arguments proprement philosophiques autorisent l'Alexandrin à déclarer l'ouïe « non fiable » (*ἄπιστος*) ?

2.1.2. Arguments étayant la méfiance philonienne à l'égard de l'ouïe

- Premier argument, tenant à la nature du sensible propre à l'ouïe

C'est d'abord le sensible propre à l'ouïe et à la vue qui, selon Philon, explique le manque de fiabilité de la première et la sûreté de la seconde. Que perçoit l'oreille d'après lui ? Des sons (*φωναί*), et – dans le cas de la communication humaine – des paroles (*λόγοι*) composées de noms et de prédicats (*ὀνόματα καὶ ῥήματα*)⁷⁸. Quant à l'œil, l'Alexandrin considère qu'il perçoit la réalité elle-même (*πράγμα*), comme en témoigne ce passage :

« Les oreilles, comme l'a dit non sans justesse l'un des Anciens⁷⁹, sont moins dignes de foi que les yeux : en effet, elles ne vont pas à la rencontre des réalités mais sont suspendues à des interprètes des réalités, les paroles, qui, par nature, ne disent pas toujours la vérité⁸⁰. »

Un Académicien ajouterait sans doute que les impressions visuelles, elles aussi, « ne disent pas toujours la vérité » et qu'un bâton submergé peut bien donner l'impression d'être brisé ou une tour carrée vue de loin, d'être ronde. Toujours est-il que ce passage fait bien apparaître comment la supériorité de la vue sur l'ouïe est chez Philon sous-tendue par celle du « fait » sur le « dit » (c'est l'éternelle opposition entre *ἔργον* et *λόγος*, *πράγμα* et *ῥήμα*)⁸¹.

Reprenant la métaphore philonienne du sens *ἄγγελος*, nous pourrions dire que le primat de la vue vient de ce qu'elle est la messagère directe de la réalité, tandis que l'ouïe est la messagère d'un message de la réalité – à savoir le « son » que cette dernière émet, le « nom » qu'on lui donne ou le « discours » qu'on prononce à son sujet. Autant d'intermédiaires entre la chose et l'intellect, autant d'occasions de se tromper : les onomatourges peuvent en effet avoir mal nommé les réalités, et les hommes, ne serait-ce qu'en raison de l'imperfection de leur système linguistique, sont susceptibles de mal en parler. Autrement dit, tout le scepticisme que peut chez Philon susciter le *λόγος* rejaillit sur sa conception de l'ouïe. Quand l'exégète affirme en *QE* 2, 9 que « la vue incite à croire ce qui est vrai, l'ouïe, ce qui est faux », c'est parce que le sensible lui-même de l'ouïe est jugé indigne de foi : comme il le dit en *Spec.* 4, 137, *πίστις ἀκοαῖς οὐκ ἔνεστιν*, « il n'est pas possible de se fier aux choses entendues »⁸².

77 Trad. R. Arnaldez *et al.**

78 Cf. *Leg.* 3, 120 ; *Migr.* 79 ; *Her.* 282 ; *Mut.* 63 ; *Mos.* 2, 37 ; etc.

79 Héraclite (B101a Diels, Kranz) ou Hérodote (I, 8).

80 *Spec.* 4, 60 : ὅτα δ', ὡς ἔφη τις οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τῶν προτέρων, ὀφθαλμῶν ἀπιστότερα, πράγμασι μὲν οὐκ ἐντυγχάνοντα, ἐρμηνεύσι δὲ πραγμάτων λόγοις οὐκ αἰεὶ πεφυκόσιν ἀληθεύειν περιελκόμενα (trad. A. Mosès**).

81 Philon fait constamment primer l'acte (*ἔργον*) sur le discours (*λόγος*). Sur la supériorité des *πράγματα* sur les *ῥήματα*, voir *Migr.* 12 et *Mos.* 1, 274.

82 Trad. personnelle.

- Deuxième argument, tenant à la nature et à la localisation des organes sensoriels

L'infériorité de l'ouïe tient aussi à la nature purement matérielle de l'organe qui lui est propre. Si l'oreille est entièrement charnelle, l'œil n'est, dit Philon, qu'« *en grande partie* charnel » (*Abr.* 155 : τοῖς <ὀφθαλμοῖς> σαρκὸς πλείστον μετέχουσιν⁸³). Car l'Alexandrin, suivant la doctrine exposée en *Tim.* 45b-d, souscrit au motif platonicien des « yeux porteurs de lumière » (φωσφόρα ὄμματα) : cette partie non charnelle et incorporelle qu'il évoque à demi-mot en *Abr.* 155, c'est la lumière intérieure à l'œil. Comme nous allons le voir ci-après, l'inertie qu'il reproche à l'ouïe et l'activité qu'il attribue à l'inverse à la vision sont les conséquences directes de la nature plus ou moins charnelle qu'il reconnaît aux organes sensoriels concernés.

L'oreille est en outre défavorisée par rapport à l'œil en ce qu'elle est dépourvue de « protection » (σωτηρία), pour reprendre l'expression employée en *Tim.* 45a à propos des paupières. Cette caractéristique physiologique contribue à la passivité dont Philon fait grief à l'ouïe⁸⁴.

Enfin, l'Alexandrin semble considérer la localisation des oreilles légèrement en dessous des yeux comme un signe de son infériorité, puisqu'il déclare en *Spec.* 3, 184 :

« <La Nature> a donné aux yeux le pouvoir sur les sens : elle leur a attribué, comme à des chefs, une demeure en surplomb (ὑπεράνω), voulant leur conférer entre autres privilèges celui d'un emplacement qui frapperait et attirerait tous les regards⁸⁵. »

- Troisième argument, tenant à la nature du processus sensoriel

Nous avons vu précédemment comment Philon conçoit l'ouïe comme un processus centripète par lequel un choc extérieur est transmis à l'organisme par l'intermédiaire des oreilles⁸⁶. À l'inverse, parce qu'il souscrit à la théorie hellénique (et platonicienne) du rayon visuel, il conçoit la vision comme un processus centrifuge : un feu aussi subtil que la lumière extérieure s'écoule constamment des yeux, et la vue survient par la coalescence de ces deux types de lumière. En *Deus* 79, Philon décrit ce phénomène à travers le sème de la rencontre (σύννοδος, δεξιωσις)⁸⁷, et il y fait ailleurs allusion en disant que « la vue s'élançait (προσβάλλει) vers les visibles⁸⁸ » ou que

83 Trad. personnelle.

84 Voir *Mos.* 2, 200 (τὰ τοῦ μέλλοντος ἀκούειν ὅτα ἐπεφράχθη). Les oreilles « suivent tous les sons » (*Det.* 167) parce qu'elles ne sont pas en mesure de s'isoler des sensibles, comme le font les yeux au moyen des paupières. Cf. *Leg.* 3, 56.

85 Trad. A. Mosès*. Cf. *Abr.* 150 (« Dieu a fait <de la vue> la reine parmi les autres sens en la plaçant au-dessus (ἐπάνω) de tous et, en l'établissant comme sur une citadelle, il en a fait la plus proche de l'âme » – trad. J. Gorez) ; Cicéron, *De nat. deor.* 2, 140 (*oculi tamque speculatores altissimum locum obtinent*).

86 Sur le mouvement centripète propre à l'audition, voir *Post.* 104 : « La nature a travaillé notre oreille au tour, en forme de cercles inscrits dans d'autres cercles, les plus petits dans les plus grands et lui a ainsi donné un contour sphérique pour que le son qui y parvient ne se dissipe pas en se répandant à l'extérieur, mais pour qu'au contraire ce soit vers l'intérieur que, par ce dispositif circulaire, l'ouïe [...] soit amenée à converger, à se concentrer et puisse se déverser dans les réceptacles de la faculté directrice » (trad. R. Arnaldez). Cf. Cicéron, *De nat. deor.* 2, 159.

87 Pour une analyse de *Deus* 74, voir Runia, 1986, p. 267-269.

88 *Abr.* 157 : « La vue s'élançait vers les visibles pour les saisir de la façon la plus exacte (προσβάλλει τοῖς ὀρατοῖς εἰς ἀκριβεστάτην ἀντιληψιν) » (trad. J. Gorez*).

« les yeux rencontrent (ἐντυγχάνουσι) les phénomènes⁸⁹ ». Le processus visuel est chez Philon du côté de l'activité, du mouvement vers l'extérieur, de la rencontre harmonieuse entre l'organe sensoriel et le sensible. Pour cette raison, il est assimilé à une forme de toucher. Le processus auditif, à l'inverse, est situé du côté de la passivité, de la réaction à une intrusion extérieure, de la pénétration violente de l'organe sensoriel par le sensible⁹⁰.

- Quatrième argument, tenant au rapport au temps et à l'espace

Puisqu'elle « demeure inerte jusqu'à ce que, percutée par l'air, elle soit mise en mouvement⁹¹ », l'ouïe est « plus lente » (βραδυτέρα) que la vue, « la plus rapide des sensations⁹² ». Supposons en effet qu'un homme crie dans le lointain : il y aura un infime laps de temps entre son émission vocale et son appréhension par notre système auditif, alors que nous n'avons pas plutôt ouvert les yeux que nous percevons des réalités aussi éloignées que le soleil ou les étoiles. Ce dernier exemple révèle aussi, pour Philon, ce qui sépare les sens visuel et auditif dans leur rapport à l'espace. « Les sons de la voix humaine que l'on pousse au maximum de sa portée », note-t-il, « s'affaiblissent naturellement, si bien que les auditeurs qui se tiennent à grande distance finissent par ne plus percevoir très clairement les paroles, que l'accroissement de l'intervalle rend progressivement indistinctes⁹³ » : autrement dit, comme le son s'estompe en progressant dans l'espace, il n'est audible que dans un périmètre limité. En l'occurrence, souligne Philon dans le *De Abrahamo*, la portée de l'ἄκοή est restreinte à l'espace atmosphérique, tandis que la ὄρασις a l'extension du cosmos lui-même :

« La course de < l'ouïe >, à la limite et à son point extrême, est contenue dans l'air qui entoure la terre (κατὰ ἀέρα τὸν περιεργον), lorsque la force des vents et les coups de tonnerre font retentir l'ouragan violent et son insupportable fracas. Mais les yeux, dès l'instant qu'ils quittent la terre, sont déjà aux limites de l'univers, en même temps à l'est, à l'ouest, au nord et au midi⁹⁴. »

- Bilan : association symbolique de l'ouïe au « féminin »

Pour toutes les raisons que nous avons tenté de recenser ci-dessus (mouvement centripète *vs* centrifuge, inertie *vs* activité, lenteur *vs* instantanéité), on ne s'étonnera pas de voir, dans l'univers symbolique philonien, l'ouïe attachée au féminin, et la vue au masculin :

89 *Spec.* 4, 60 : « Les yeux rencontrent les phénomènes eux-mêmes, en touchant en quelque sorte les objets et en les appréhendant tous entièrement grâce au concours de la lumière qui illumine et sonde toutes choses » (trad. A. Mosès**).

90 Voir *QE* fr. non identifié n° 21 : « Comparée aux autres sens, la vue diffère en ceci que les autres <sens> se mêlent (ἐγκαταμίγνυνται) aux sensibles : ainsi le goût s'imprègne des saveurs, l'odorat des vapeurs qui se dégagent, les organes auditifs des sons qui pénètrent les oreilles (αἱ ἄκοαὶ <ἀνακρινῶνται> ταῖς φωναῖς ἐκδυσμέναις τὰ ὠτα) ; pour la vue, rien de tel ne se produit. En effet, elle ne traverse pas la profondeur des corps, elle effleure les surfaces juste assez pour la perception, et les corps non plus ne pénètrent pas dans le regard » (trad. F. Petit*).

91 *Decal.* 35 (trad. personnelle).

92 *Sacr.* 78 (trad. personnelle). Cf. *Decal.* 35 (ἡ μὲν [i. e. l'ouïe] γὰρ βραδυτέρα πως οὐσα αἰσθησις).

93 *Decal.* 34 (trad. V. Nikiprowetzky*).

94 *Abr.* 160-161 (trad. J. Goretz). Cf. *Leg.* 3, 171 (« <La pupille>, bien qu'elle soit la plus petite partie de l'œil, voit les zones de l'univers dans leur totalité » – trad. Cl. Montdésert).

« Les oreilles sont d'une certaine manière plus lentes et plus féminines que les yeux qui, courageusement, sont les premiers à se tourner vers les objets visibles, sans attendre que ceux-ci les fassent bouger, prennent les devants, et sont empressés à faire le premier mouvement. Quant à l'ouïe, lente et féminine, qu'elle prenne le second rang, et qu'un privilège de premier ordre soit donné à la vue⁹⁵. Cette dernière, Dieu en a fait la reine parmi les autres sens en la plaçant au-dessus de tous et, en l'établissant comme sur une acropole, il en a fait la plus proche de l'âme⁹⁶. »

La mécanique de la sensation que la première partie de notre enquête nous a permis d'entrevoir chez Philon nous permet de comprendre pourquoi l'œil serait un organe « mâle », et l'oreille un organe « femelle » : cette conception sexuée de la sensation repose sur une discrète analogie, d'une part, entre la προσβολή du rayon visuel et l'épanchement du liquide séminal masculin et, de l'autre, entre la pénétration de l'oreille par le son et le rôle purement réceptif qu'est supposée jouer la matrice.

Nous venons de voir comment la dévalorisation de l'ouïe – sens que ses limites intrinsèques rendent aux yeux de Philon « indigne de foi » (ἄπιστος) – est sous-tendue par une série de doctrines philosophiques, en particulier celle du rayon visuel, que l'hellénisme fournit à l'Alexandrin. Pour autant, ce n'est pas l'autorité de Platon et des philosophes grecs qu'il revendique pour étayer l'infériorité de l'ouïe, mais celle de Moïse.

2.2. Examen des passages scripturaires sollicités à l'encontre de l'ouïe

La Bible contient une série de versets dans lesquels Philon reconnaît les indices d'une dévalorisation de l'oreille au profit de l'œil. L'examen de ces lemmes va nous permettre d'entrevoir, dans le « procès » philonien de l'ouïe, des griefs nouveaux – d'ordre religieux – parallèles aux griefs philosophiques examinés précédemment.

2.2.1. L'exemple divin de Gn 11, 5

Dieu lui-même, dans l'épisode de Babel, enseigne aux hommes à préférer l'information visuelle à l'information auditive. Une interprétation littérale du lemme de Gn 11, 5 (*Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour*) est impossible parce que Dieu, n'étant pas contenu dans l'espace, n'est pas susceptible de s'y mouvoir. C'est là le signe, souligne Philon dans le *De Confusione*, qu'il faut lire le verset « à plus haut sens » :

« En réalité, le Législateur⁹⁷ applique ici pour la commodité de notre éducation un langage humain à ce Dieu qui n'a pas forme humaine [...]. L'Écriture s'exprime ainsi pour nous mettre en garde et nous instruire afin qu'aucun homme n'ajoute foi à ce qui est hors de sa présence en se fondant sur une représentation peu sûre et en se tenant à l'écart, mais qu'au contraire il se rapproche d'abord des choses, qu'il commence par se pencher sur chacune d'elles et par l'examiner avec soin (ἄχρι τῶν πραγμάτων ἐλθὼν καὶ διακύνῃς εἰς ἕκαστα καὶ ἐπιμελῶς αὐτὰ ἀγασσάμενος). En effet, la vue, qui est infallible, doit être préférée comme témoin à l'ouïe trompeuse⁹⁸. »

Cette incitation divine à ne donner son assentiment qu'après « avoir examiné » les choses « avec soin » (διακύνῃς) est suivie en Nb 25, 6-8 par Phinéas – figure aux yeux de Philon du

95 La préséance de la vue sur l'ouïe n'est pas sans rappeler celle d'Adam sur Ève : Gn 3, 16.

96 *Abr.* 150 (trad. J. Gorez*).

97 C'est-à-dire Moïse.

98 *Conf.* 135-140 (trad. J. G. Kahn*).

λόγος qui va au devant des choses. L'exégèse que l'Alexandrin propose de l'épisode en *Conf.* 57 nécessite d'abord un rappel du substrat biblique :

- Nb 25, 6-8 : « Et voici qu'un homme des fils d'Israël vient et amena son frère vers la Madianite [...] vis-à-vis de toute la communauté des fils d'Israël [...]. Et, à cette vue, Phinéas fils d'Éléazar fils d'Aaron le prêtre, se leva [...] et, prenant une sonde de silo dans la main, il entra derrière l'homme israélite dans la chambrette, et il les transperça tous deux, et l'homme israélite et la femme à travers sa matrice. »

- Nb 25, 10-13 : « Et Seigneur parla à Moïse en ces termes : “[...] Voici que moi je donne <à Phinéas> une alliance de paix, et, pour lui et pour sa descendance après lui, il y aura une éternelle alliance de prêtrise [...]”. »

Dans cet épisode de « saisie en flagrant délit », Phinéas – dans la droite ligne de la pédagogie divine de Gn 11, 5 – incarne l'esprit humain qui s'appuie sur le témoignage de la vue plutôt que sur l'ouï-dire. La chambrette de la Madianite figure quant à elle le monde de la génération (une génération représentée symboliquement par la matrice de la femme), tandis que la sonde à silo de Phinéas représente l'instrument intellectif de dissection grâce auquel le monde de la *γένεσις* se révèle rempli d'apparences et indigne de foi :

« Moïse dit que la paix fut accordée en récompense au logos très belliqueux qui est appelé Phinéas, parce qu'ayant pris fait et cause pour la vertu et étant parti en guerre contre le vice, il a disséqué la génération, et – immédiatement après lui – à ceux qui, après un examen soigneux et minutieux (*διακρίνασι και διερευνησαμένοις*), en se fondant sur le témoignage de la vue qui est plus clair que celui de l'ouïe, ajoutent foi à l'idée que la nature mortelle est pleine d'*ἀπιστία* et ne s'attache qu'aux apparences⁹⁹. »

Γέμει τὸ θνητὸν ἀπιστίας : ce segment me semble contenir un jeu, délicat à rendre en français, sur le double sens – religieux et profane – d'*ἀπιστία* (« l'incrédulité », « le manque de foi », mais aussi « le caractère indigne de foi », « le manque de fiabilité »). En effet, le lecteur peut entendre, sur le plan littéral, que la chambrette (symbole du *θνητόν*) où l'Israélite se prostitue à la Madianite et à ses dieux « est pleine d'incroyants », « est pleine d'infidèles » au dieu d'Israël. Mais, sur le plan allégorique, il comprend aussi que le monde corruptible de la génération et du devenir est, littéralement, « plein de non fiabilité », c'est-à-dire absolument indigne de foi.

2.2.2. La loi divine d'Ex 23, 1 et de Dt 11, 18

Toutefois, la pédagogie divine ne repose pas seulement sur l'exemple : elle passe aussi par la loi. Dans la prescription d'Ex 23, 1 (« tu n'accueilleras pas de vains ouï-dire [*ἀκοὴν ματαιάν*] ») qu'il commente dans son traité *De specialibus legibus*, Philon reconnaît une nouvelle confirmation du primat accordé à la vue sur l'ouïe¹⁰⁰. Étant donnée la polysémie du vocable *ἀκοή* (« ouï-dire », « récit », « tradition »), la loi d'Ex 23, 1 a pour l'exégète une application non seulement juridique – disqualifier dans les procès tout témoignage fondé sur des ouï-dire¹⁰¹ –,

99 *Conf.* 57 (trad. J. G. Kahn*).

100 Sur Ex 23, 1, voir *Conf.* 141 ; *Spec.* 4, 59-61 ; *QE* 2, 9 ; *Decal.* 172 ; sur Dt 11, 18, voir *Spec.* 137-139.

101 Voir *Spec.* 4, 61, où Philon reprend le motif apologétique du « plagiat des Grecs » : l'interdiction biblique d'Ex 23, 1 aurait été plagiée par les législateurs grecs (cf. [Démosthène], *Contre Stéphanos*, 2, 6 ; *Contre Euboulidès*, 4 ; *Contre Léocharès*, 55). Cf. *QE* 2, 9.

mais philosophico-religieuse : proscrire de son âme les « récits » et « traditions » mensongères, parmi lesquels figurent en bonne place les vaines fictions du paganisme :

« La Loi recommande d'abord au juge de ne pas accueillir de vains ouï-dire. Qu'est-ce que cela signifie ? 'L'ami !', dit-elle, 'il faut que tes oreilles soient purifiées. Or elles le seront si [...] elles se ferment aux vaines longueurs rebattues et dérisoires des rédacteurs de mythes, des auteurs de mimes et des inventeurs de chimères, qui portent au pinacle des fictions sans valeur (τὰς ματαιούς και πεπατημένους και χλεύης ἀξίας μυθογράφων ἢ μιμολόγων ἢ τυφοπλαστών τὰ μηδενὸς ἀξία σεμνοποιούντων μακρὰς ῥήσεις μὴ προσέμενα)¹⁰². »

Plus avant dans le même traité, à l'occasion du commentaire de Dt 11, 18 (« Vous placerez ces paroles dans votre cœur et dans votre âme [...] et vous les laisserez ballantes devant vos yeux¹⁰³ »), l'oreille se voit à nouveau associée à la vanité (ματαιότης) et au manque de fiabilité (ἀπιστία), tandis que l'œil apparaît comme l'organe symbolique de l'homme de foi (πίστις) :

« La Loi dit qu'on doit placer les maximes de la justice dans son cœur [...] et les laisser ballantes devant ses yeux, laissant entendre par le premier propos qu'il ne faut pas confier les maximes de la justice aux oreilles indignes de foi – car il n'est pas possible de se fier aux choses entendues [...] ; par le troisième propos, elle suggère qu'en tout temps et en tout lieu, il faut se représenter les maximes de la justice comme si on les avait sous les yeux¹⁰⁴. »

L'exemple donné par Dieu en Gn 11, 5 et ses lois d'Ex 23, 1 et de Dt 11, 18 révèlent aux yeux de l'exégète la supériorité de la vue sur l'ouïe – une supériorité de droit divin, pour ainsi dire. Toutefois, dans sa dévalorisation de l'oreille, Philon trouve aussi une caution dans ce que la Bible dit de l'homme.

2.2.3. L'exemple d'un homme et d'un peuple passant de l'ouïe à la vue en Gn 32, 28 et Ex 20, 18

L'infériorité de l'ἀκοή par rapport à la ὄρασις est symbolisée dans l'allégorie philonienne par la consécration que marque le changement de nom de Jacob : « Jacob », symbole de l'ouïe, devient « Israël », c'est-à-dire – selon Philon – celui qui voit Dieu¹⁰⁵. L'exégète tire le sens du nom d'Israël non pas de son étymologie hébraïque (de la racine šārāh, « combattre »), mais du large contexte de l'épisode de Gn 32, 23-31 dans lequel Jacob/Israël, après avoir lutté à la passe du Yabok avec l'homme qui ne dit pas son nom, s'exclame : « J'ai vu Dieu face à face ». « Israël » signifie par conséquent pour l'exégète ὄρων θεόν « voyant Dieu » / « celui qui voit Dieu ».

102 *Spec.* 4, 59 (trad. A. Mosès**).

103 Je cite ici Dt 11, 18 (prescription des phylactères) tel que le lisait Philon : *Spec.* 4, 137 (σειόμενα) et 139 (σάλον δ' ἐχέτω) montrent que l'exégète lisait σαλευτά (« ballants ») pour ἀσάλευτα (« inébranlables »). Comparer Dt 11, 18 avec Ex 13, 9 et Dt 6, 6.

104 *Spec.* 4, 137 (trad. A. Mosès*).

105 Voir *Ebr.* 82 ; *Migr.* 38-39, 54, 210 ; *Somm.* 1, 129 ; *Mut.* 81-88 ; *Conf.* 72 : dans ce dernier passage, Philon commente Nb 23, 7 ([Balak à Balaam] : « Maudis pour moi Jacob et viens ici, apporte pour moi la malédiction sur Israël ») et reconnaît en Jacob ἡ προκοπή, ἡ διδασκαλία ἢ δι' ἀκοῆς ἐγγινομένη, ἢ ἀκοή, tandis qu'il reconnaît en Israël ἡ τελειότης, ἡ ἐνάργεια ἢ οἷα δι' ὄρασεως, ἢ ὄρασις. Cf. *Sacr.* 78. Les deux fils aînés de Jacob, Ruben et Siméon, constituent dans l'exégèse philonienne une sorte de doublon de la figure Israël/Jacob : voir *Ebr.* 94 et *Mut.* 98-102 où Philon déclare que Ruben (figure de la φύσις) « est le symbole de la nature bien douée, car son nom s'interprète "fils qui voit", puisque l'homme qui jouit [...] d'une nature bien douée est apte à voir », tandis que son cadet Siméon (figure de la μάθησις) « est le nom de l'étude et de l'enseignement, car ce nom s'interprète "audition" » (*Mut.* 98-99, trad. R. Arnaldez).

Jacob devenu par grâce divine Israël symbolise l'ouïe supplantée par la vue, l'entraînement (*ἄσκησις*) propre à l'éducation¹⁰⁶ ultimement couronné par la science, l'état de progressant se muant en celui de sage. Aussi Philon dit-il à propos de Jacob :

« L'ascète a mis beaucoup d'efforts à échanger l'oreille pour l'œil, afin de voir ce qu'auparavant il entendait : il obtient l'héritage où règne la vue, ayant dépassé celui de l'audition. En effet, la monnaie de l'étude et de l'enseignement, évoquée dans le nom de Jacob, reçoit l'effigie nouvelle d'Israël, le Voyant : par là s'introduit la vision de la lumière divine, qui est identique à la science. Cette dernière ouvre l'œil de l'âme pour le mener aux représentations plus lumineuses et plus évidentes que celles de l'oreille¹⁰⁷. »

La grâce individuelle de Jacob en Gn 32 devient collective en Ex 20. Ordinairement, comme le souligne Philon en *Conf.* 194, « l'œil ne peut pas entendre, ni les oreilles voir¹⁰⁸ ». Mais cette remarque de bon sens est démentie par l'épisode exceptionnel de la révélation sinaïtique : le lecteur de la Septante y découvre en effet que, lorsque Dieu énonça à l'intention d'Israël le décalogue, « tout le peuple voyait la voix », *πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνήν* (Ex 20, 18)¹⁰⁹. La théophanie sinaïtique telle que la rapporte la Bible grecque semble ainsi brouiller les frontières séparant habituellement les sens, puisque le sensible propre à la seule faculté auditive, la *φωνή*, semble alors s'offrir à l'appréhension de la vue. Philon réserve dans son œuvre exégétique une place essentielle au motif de la « voix visible » (*φωνή ὄρατή*) de Dieu¹¹⁰, et l'on comprend facilement pourquoi : dans la mesure où Ex 20, 18, comme il le souligne en *Migr.* 47, montre qu'« il n'y a pas eu » au Sinaï « de percussion de l'air par les organes de la bouche et de la langue, mais l'irradiant éclat de l'excellence¹¹¹ », le verset justifie à merveille son interprétation du nom d'Ἰσραήλ en révélant dans le peuple entier un peuple de *voyants*.

2.2.4. L'exemple d'un peuple régressant de la vue à l'ouïe en Ex 32, 3

Toutefois, la grâce divine par laquelle Israël, en passant du stade de l'audition à celui de la vision, mérite pleinement son nom n'est pas une grâce acquise. En Ex 32, 2-4 (« Et Aaron leur dit : « Enlevez les anneaux d'or qui sont aux oreilles de vos femmes et de vos filles et apportez-les-

106 Souvenons-nous que l'éducation (*παιδεία*) dans l'Antiquité repose essentiellement sur l'audition.

107 *Migr.* 38 : ὁ ἀσκητὴς ἐσπούδασεν ὡτα ὀφθαλμῶν ἀντιδοῦς ἰδεῖν ἂν πρότερον ἤκουε, καὶ τυγχάνει τοῦ καθ' ὅρασιν κλήρου τὸν ἐξ ἀκοῆς ὑπερβάς. Εἰς γὰρ τὸν ὁρῶντα Ἰσραὴλ μεταχαράττεται τὸ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας νόμισμα, οὐπερ ἐπάνυμος ἦν Ἰακώβ, δι' οὗ καὶ τὸ ὄραν γίνεται φῶς τὸ θεῖον, ἀδιαφοροῦν ἐπιστήμης, ἢ τὸ τῆς ψυχῆς διοίγουσιν ὄμμα καὶ πρὸς τὰς ὠτων τηλαυγεστέρας καὶ ἀριδηλοτέρας ἄγει καταλήψεις (trad. J. Cazeaux*). L'influence de la digression philosophique (vraisemblablement apocryphe) de la *Lettre VII* est sensible, me semble-t-il, dans ce passage : cf. en particulier [Platon], *Lettre VII*, 344b.

108 Trad. personnelle.

109 La Septante traduit : « Le peuple voyait la voix », là où le texte massorétique dit : « Le peuple voyait les tonnerres » (< *raham*, « le tonnerre », « la voix tonnante »). Le miracle de la voix visible de Gn 20, 18 est confirmé, aux yeux de Philon, par Gn 20, 22 (« Le Seigneur dit à Moïse : « Voici [...] ce que tu annonceras aux fils d'Israël : *Vous avez vu vous-mêmes que du ciel j'ai parlé avec vous* ») et Dt 4, 12 (« Le Seigneur vous a parlé du milieu du feu : et vous avez entendu un bruit de paroles et *vous n'avez pas vu de forme, seulement un bruit* ») : voir *Migr.* 47-48.

110 Voir *Mos.* 2, 213 ; *Migr.* 47 ; *Decal.* 32-35, 46-47.

111 Trad. personnelle.

moi.” [...] Il (les) reçut de leurs mains, les façonna au burin et en fit un veau de métal fondu ; puis il dit : “Voici tes dieux, Israël, qui t’ont fait monter du pays d’Égypte.” »), Philon reconnaît le signe d’une régression spirituelle du peuple d’Israël qui, de la vue, en revient au degré inférieur de l’ouïe. Dans son œuvre exégétique, le veau d’or occupe une place tout aussi fondamentale¹¹² que la révélation sinaïtique et forme avec elle une sorte de diptyque. Les deux épisodes semblent construits en miroir dans la mesure où ils sont l’un et l’autre fondés sur un paradoxe sensoriel : en Ex 20, un dieu audible s’impose au peuple par la vue ; en Ex 32, un dieu visible s’impose au peuple par l’ouïe. Car, souligne Philon en *Post.* 166, si Moïse précise que le veau d’or a été créé à partir de boucles d’oreilles, c’est parce qu’« aucun produit de l’art n’est un dieu au jugement de la vue, non plus qu’en vérité ; il ne l’est que pour l’oreille et pour l’idée qu’on s’en fait¹¹³ ». Dans son désir de disculper autant que possible la vue de toute collusion avec l’idolâtrie, Philon adopte l’idée paradoxale selon laquelle c’est l’oreille, et non l’œil, qui reconnaît dans la statue un dieu. Le raisonnement qui sous-tend ce paradoxe est le suivant : seule une âme fragilisée par des récits (*ἀκοαί*) mensongers au sujet du divin peut en venir à diviniser un objet fait de main d’homme.

Parmi les nombreux passages philoniens consacrés au veau d’or, celui de *Post.* 165-167 mérite qu’on le cite ici *in extenso* parce qu’il entremêle admirablement tous les motifs que nous avons vus jusqu’ici associés à l’ouïe :

« Les taureaux, les béliers et les boucs, que les Égyptiens ont en vénération, et toutes les statues consacrées, faites de matière périssable, ne sont tenues pour dieux qu’à cause du oui-dire (*ἀκοῆ*). Ils ne sont pas tels en réalité, et tous en usurpent le nom¹¹⁴. En effet, ceux pour qui la vie est un poème tragique rempli de fumée (*οἱ τραγωδῖαν τὸν βίον τύφων ἐρώντων νομίζοντες*) impriment dans l’âme encore tendre des jeunes gens des caractères de mauvais aloi ; ils utilisent comme auxiliaires ces oui-dire (*ἀκοαῖς*), dont ils répandent le radotage mythique en le coulant jusque dans leur pensée ; ainsi les ont-ils nécessairement poussés à forger des dieux, ces jeunes qui ne deviennent jamais en leur esprit des hommes virils, mais qui sont toujours des efféminés. [...] Le Législateur [...] <parle> d’une boucle d’oreille de femme, non d’homme, car c’est l’œuvre d’une âme privée de nerfs et véritablement efféminée que d’accueillir semblables balivernes. Mais l’Être qui existe en réalité, ce n’est pas seulement par les oreilles, c’est par les yeux de la pensée, en réfléchissant sur les puissances qui sont actives de par le monde, [...] qu’on peut arriver à le concevoir et à le connaître¹¹⁵. »

112 Philon évoque et/ou commente l’épisode du veau d’or en *Post.* 165-167 ; *Mos.* 2, 161-173, 270-274 ; *Sacr.* 130 ; *Ebr.* 66-71, 95-110, 121-126 ; *Migr.* 85 ; *Her.* 19-20 ; *Fug.* 90-92 ; *Spec.* 1, 79 et 3, 124-127.

113 *Post.* 166 : χειρόκμητος οὐδεὶς ἐστὶν ὄψει καὶ πρὸς ἀλήθειαν θεός, ἀλλ’ ἀκοῆ καὶ τῷ νομίζεσθαι (trad. R. Arnaldez*).

114 Cf. *Mos.* 2, 171.

115 *Post.* 165-167 : ταῦροι δὲ καὶ κριοὶ καὶ τράγοι, οὗς Αἴγυπτος διὰ τιμῆς ἔχει, καὶ ὅσα ἄλλα φθαρτῆς ὕλης ἀφιδρώματα, ἀκοῆ μόνον νομίζονται θεοί, πρὸς ἀλήθειαν οὐκ ὄντες, ψευδώνυμοι πάντες. Ἀπαλαῖς γὰρ ἐπιταῖς τῶν νέων ψυχαῖς οἱ τραγωδῖαν τὸν βίον τύφων ἐρώντων νομίζοντες κειβδηλευμένους χαρακτήρας ἐναπομάττονται, διακόνους ἀκοαῖς χρώμενοι, ὧν μυθικὸν λῆρον καταχέαντες καὶ μέχρι διανοίας αὐτῶν ἐντήξαντες θεοπλαστεῖν τοὺς τὰ φρονήματα ἄνδρας μὲν μηδέποτε γινομένους αἰεὶ δὲ θηλυδρίας ὄντας ἠγάγκασαν. Ὁ γοῦν μόσχος οὐκ ἐξ ἅπαντος τοῦ γυναικείου κόσμου κατασκευάζεται, ἀλλ’ ἐκ τῶν ἐνωτίων αὐτὸ μόνον, διδάσκοντος ἡμᾶς τοῦ νομοθέτου ὅτι χειρόκμητος οὐδεὶς ἐστὶν ὄψει καὶ πρὸς ἀλήθειαν θεός, ἀλλ’ ἀκοῆ καὶ τῷ νομίζεσθαι, καὶ ἀκοῆ μέντοι γυναικός, οὐκ ἀνδρός· ἐκνευρισμένης γὰρ ἔργον καὶ ἐκτεθλιμμένης τῷ ὄντι ψυχῆς τοὺς τοιούτους ὕθλους παραδέχεσθαι. Τὸ δὲ πρὸς ἀλήθειαν ὄν οὐ δι’ ὧτων μόνον, ἀλλὰ τοῖς διανοίας ὀμμασιν ἐκ τῶν κατὰ τὸν κόσμον δυνάμεων [...] κατανοεῖσθαι τε καὶ γνωρίζεσθαι συμβέβηκε (trad. R. Arnaldez*).

Dans le texte massorétique, le veau d'or est fondu, non martelé¹¹⁶. L'hésitation du texte septuagintal entre idole martelée et idole déversée dans un moule (Ex 32, 4 : « façonna au burin [...] un veau de métal fondu¹¹⁷ ») rend grand service à l'exégète. En effet, étant donné que sa description du phénomène auditif – un choc de l'air pénétrant dans l'organisme par la cavité des oreilles – convoque, comme nous l'avons vu, le double sème de la percussion et de l'infiltration, le veau d'or martelé *et* fondu d'Ex 32, 4 l'autorise à associer étroitement le phénomène idolâtrique à l'ouïe : les adorateurs des faux dieux « impriment », dit-il, leur mauvais enseignement dans l'âme de ceux qui les écoutent et le « coulent » en elles (je renvoie aux verbes employés ci-dessus : *ἐναπομάττω, καταχέω, ἐντήκω*). Cet appariement de l'ouïe et de l'idolâtrie, véritable tour de force philonien, était pourtant loin d'aller de soi : en effet, l'idole étant par excellence un objet de contemplation visuelle, on pouvait *a priori* s'attendre à la voir associée au sens de la vue.

Une autre caractéristique du texte septuagintal permet à Philon de reconnaître dans l'idolâtrie la tendance d'une âme qui, au lieu de cultiver le sens « mâle » de la vue, s'est peu à peu laissée dominer par le sens « femelle » qu'est selon lui l'ouïe. Alors que le texte massorétique implique hommes et femmes dans la fusion du veau d'or (Ex 32, 2 : « Enlevez les anneaux d'or qui sont aux oreilles de vos femmes, de vos fils et de vos filles »), la Septante omet en effet la contribution masculine (« oreilles de vos femmes et de vos filles »). Cet élément est pour l'exégète le signe que le *θεοπλαστεῖν* (la fabrication de dieux) est un acte qui, en définitive, n'en est pas un, parce qu'il relève moins de l'action que de la passion et résulte de la soumission passive (« féminine ») de l'âme à l'influence des discours idolâtres. L'image des âmes pénétrées par le « flux » du radotage idolâtre file la métaphore sexuelle qui fait de l'ouïe un sens femelle, tandis qu'au flux verbal pénétrant l'âme à travers les oreilles répond symboliquement le flux bien concret des métaux fondus pour fabriquer l'idole.

2.3. Un sens « infidèle » (*ἄπιστος*) : raisons religieuses de la méfiance philonienne à l'égard de l'ouïe

Notre examen de l'exégèse philonienne du veau d'or en *Post.* 165-167 nous a permis de mettre en lumière la dimension religieuse, et non plus seulement philosophique, de l'*ἄπιστία* auditive : l'oreille est *ἄ-πιστος* non seulement au sens où elle est, pour toutes les raisons philosophiques que nous avons examinées précédemment, « indigne de foi », « sans fiabilité », mais au sens où elle est « incrédule » et « sans foi » à l'égard du vrai Dieu. En effet, aux yeux de Philon, c'est par un dérèglement de l'ouïe qu'Israël cesse de se fier en son dieu et tombe dans l'apostasie.

Nous avons vu à l'appui de quels lemmes scripturaires Philon parvient à placer le rapport homme-idole sous le signe de l'ouïe et à associer à l'inverse le sens de la vue au rapport homme-Dieu. Il nous reste toutefois à comprendre les raisons religieuses qui poussent ainsi l'Alexandrin, versets mosaïques à l'appui, à accuser l'ouïe de collusion avec l'idolâtrie et à promouvoir une lecture optocentriste de la Bible.

Philon vit dans un monde où le paganisme a partie liée avec l'auditif : les fables des nourrices durant l'enfance, et à l'âge adulte les représentations théâtrales, les discours épидictiques des orateurs, les performances des rhapsodes et des citharôdes sont autant de relais des traditions

¹¹⁶ Sur la cause de la modification introduite par les Septante, voir Le Boulluc, Sandevor, 1989, note p. 318-319.

¹¹⁷ Cf. Ex 32, 24, où Aaron dit : « J'ai jeté dans le feu <leurs objets d'or>, et ce veau-là en est sorti. »

religieuses païennes et de la mythologie en particulier¹¹⁸. La communauté juive d'Alexandrie était d'une manière ou d'une autre exposée aux récits du paganisme tout autant qu'à ses images. Jouant de la polysémie du déverbatif de *πλάττειν* (« façonner », « modeler » [sens concret], « imaginer », « forger de toutes pièces » [sens abstrait]), Philon comprend le deuxième commandement comme une interdiction des *πλάσματα* au sens large : objets concrets façonnés de main d'homme, bien sûr, mais aussi récits forgés de toutes pièces¹¹⁹. Puisque la fabrication de l'idole n'est pour lui que le symptôme d'un mal plus grand, à savoir d'une âme corrompue, via les oreilles, par de fausses opinions au sujet du divin, l'interdiction des *εἰδωλα* énoncée dans le deuxième commandement doit en toute logique porter autant sur la cause de l'idolâtrie que sur sa manifestation.

En *Mos.* 2, 199, Philon emploie à propos de l'*ἀκοή* une expression étonnante : elle est, dit-il, « un sens aveugle » (*αἰσθησις τυφλή*)¹²⁰. Qu'entend-il par là ? Dans le contexte du passage, où il s'agit de ceux qui entendent malgré eux des propos blasphématoires, la cécité semble renvoyer métaphoriquement à l'irrationalité et à l'absence de discrimination dont Philon fait grief à l'ouïe. Mais si l'on considère l'expression à la lumière des passages exégétiques consacrés à l'idolâtrie, elle acquiert un sens nouveau, qui est factitif : l'ouïe est un sens « aveugle » parce qu'*elle rend aveugle* – spirituellement s'entend. Reprenant et subvertissant le *τέλος* médioplatonicien de « l'assimilation à Dieu »¹²¹, Philon montre comment les idolâtres deviennent aussi aveugles que les statues qu'ils vénèrent :

« Ils ont détruit le meilleur support de l'âme, la juste notion du Dieu toujours vivant [...], en devenant aveugles (*τυφλώτοντες*) à ce qui mérite contemplation et seul exige la clairvoyance. [...] C'est de propos délibéré qu'ils ont bien voulu, je ne dis pas affaiblir en eux l'œil de l'âme (*τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα*), mais l'évacuer totalement¹²². »

Dans le *De vita Mosis*, rapportant la colère de Moïse face à la régression d'Israël, Philon évoque de nouveau le comportement idolâtre comme un aveuglement spirituel :

« Moïse fut ulcéré de voir que le Peuple <qui, en Ex 20, voyait le verbe divin> à la première occasion était subitement devenu aveugle (*τυφλός*), lui qui juste l'instant d'avant battait toutes les nations pour l'acuité de sa vision¹²³. »

118 Les Alexandrins semblent avoir particulièrement raffolé de ce genre de divertissements : cf. Dion de Pruse, *Discours aux Alexandrins*, et Philon, *Agr.* 35.

119 Voir *Decal.* 155 : « Le deuxième commandement [...] ne souffre pas que l'on installe d'images, de statues, ni d'une manière générale d'idoles, ni que l'on accepte d'entendre parler, même comme de fictions légendaires (*μύθων πλάσματα*), du mariage ou de la naissance des dieux, avec toutes les innombrables et affreuses disgrâces qui viennent à leur suite » (trad. V. Nikiprowetzky).

120 Voir *Mos.* 2, 199 (hypotexte biblique : la lapidation du blasphémateur en Lv 24, 10-23) : « Il est beau d'être purifié pour une âme qui a eu le malheur d'être outragée par des sons transmis par le ministère des oreilles, ce sens aveugle », *Καλὸν ἐκνίψασθαι τὴν ἀθλίαν ψυχὴν ἐπηρεασθεῖσαν μὲν ὑπὸ φωνῆς, διακόνους δὲ τοῖς ὡσὶ χρησαμένην, αἰσθήσει τυφλῆ* (trad. R. Arnaldez *et al.*).

121 Voir *Decal.* 73.

122 *Decal.* 67-68 (trad. V. Nikiprowetzky*).

123 *Mos.* 2, 271 (trad. R. Arnaldez *et al.*).

Les « yeux de la pensée », qui constituent notre meilleur moyen d'appréhender le divin¹²⁴, se trouvent obscurcis par ce que l'Alexandrin appelle volontiers « le τῦφος égyptien¹²⁵ ». Ce terme, récurrent dans les textes philoniens sur l'idolâtrie¹²⁶, file la métaphore de l'aveuglement : dérivant comme l'adjectif τυφλός d'un verbe signifiant « enfumer »/« être enfumé », il peut être traduit selon les contextes par « fumée », « chimère », « illusion », « vanité », « aveuglement »¹²⁷. Ce τῦφος aveuglant du paganisme est constitué de tous les récits et traditions (ἀκοαί) se rapportant aux dieux païens. Ainsi, commentant en *Spec.* 1, 28-29 le verset de Lv 19, 4 (« Vous ne vous mettez pas à la suite des images [εἰδώλοις] et vous ne vous ferez pas des dieux fondus¹²⁸ »), l'Alexandrin compte parmi ces εἰδῶλα :

« Tous ces personnages que les mythographes ont forgés pour nous aveugler (πάντες οὗς οἱ μυθογράφοι διαπλάσαντες ἐξετύφωσαν), en dressant leurs opinions mensongères comme un rempart contre la vérité et en faisant apparaître, comme avec une machine de théâtre, des dieux nouveaux pour que soit livré à l'oubli le Dieu qui est éternel et qui est véritablement. Pour mieux nous séduire, ils ont paré le mensonge de mélodies, de rythmes et de mètres [...] ; [...] ils [...] séduisent [...] notre ouïe [...] par une harmonie poétique et s'emparent de l'âme après l'avoir rendue instable et vacillante¹²⁹. »

L'ouïe apparaît ici non plus comme une gardienne et une alliée de l'intellect, mais comme son ennemie : elle est – pour reprendre une expression philonienne – « complice de la tromperie » (συνεργὸς τῆς ἀπάτης¹³⁰). Ce passage du *De specialibus legibus* montre bien comment la μουσική, dont *Tim.* 47 faisait, à part égale avec la contemplation cosmique, l'une des origines de la philosophie, est ici dégradée au rang d'adjuvante de l'erreur. Prêter l'oreille aux fables païennes, c'est pour l'Alexandrin laisser la « fumée » égyptienne pénétrer dans l'âme, porter atteinte à l'intellect et, ce faisant, obscurcir la vision du vrai Dieu. Ainsi, c'est paradoxalement en entendant qu'on devient aveugle.

Trois remarques s'imposent à titre de conclusion.

1) Nous avons vu que l'ouïe, par contraste avec la vue, apparaît dans l'œuvre philonienne comme un sens indigne de foi (ἄπιστος). Ce scepticisme sensoriel tient en grande partie à un scepticisme linguistique : si l'ouïe n'est pas jugée fiable, c'est parce que son objet lui-même – les sons (φωναί) qui, dans la communication humaine, se constituent en discours – paraît sujet à caution. Comment expliquer que la dévalorisation philonienne des mots (ὀνόματα) au profit des réalités (πράγματα), et du discours (λόγος) au profit de l'action (ἔργον), ne s'étende pas à la Parole divine ? Le verbe mosaïque est pourtant lui aussi composé de mots et reçu par Israël

124 Voir en particulier *Post.* 167 (τὰ διανοίας ὄμματα).

125 *Ebr.* 95 ; *Migr.* 161 ; *Fug.* 90 ; *Mos.* 2, 169, 270 ; *Spec.* 3, 125.

126 Cf. *Post.* 165 : οἱ τραγωδιαν τὸν βίον τύφων ἐρώντων νομίζοντες ; *Mos.* 2, 270 ; *Ebr.* 95 ; *Spec.* 1, 21 et 28 ; etc.

127 Sur le concept de τῦφος et son importance dans les traditions philosophiques grecques, voir Caizzi, 1980.

128 Je m'écarte ici légèrement de la traduction de *La Bible d'Alexandrie* qui, restreignant le sens que Philon donne à ce vocable, traduit εἰδῶλοις par « idoles ».

129 *Spec.* 1, 28-29 (trad. S. Daniel*).

130 *Spec.* 1, 29 (trad. personnelle).

par le truchement de l'oreille¹³¹. Pour Philon, si le λόγος du prophète échappe au scepticisme linguistique, c'est parce qu'il ne saurait en aucun cas constituer un écran entre l'intellect humain et la réalité révélée. Dans le cas exceptionnel de la parole mosaïque, en effet, le λόγος ne dit pas le πράγμα : il *est* πράγμα¹³².

2) L'ouïe apparaît chez Philon comme une adjuvante de l'infidélité (ἀπιστία) au Dieu d'Israël. Car l'idolâtrie est pour lui essentiellement une affaire de ouï-dire. Aux ἀκοαί du paganisme, aux traditions et récits mythologiques transmis par bouche à oreille de génération en génération, il oppose implicitement la Loi écrite et consultable de Moïse. Cette opposition le conduit à réserver autant que possible le sème de l'ouïe à l'éloignement de Dieu, et celui de la vue, à la rencontre avec Dieu. La façon dont il conçoit la mécanique de la sensation explique pourquoi il privilégie le modèle visuel pour dire la relation homme/Dieu : dans un système de pensée où la vue est conçue comme un mouvement centrifuge et comme une sorte de toucher, « voir » le verbe de Dieu fait jouer à l'homme un rôle plus actif que s'il l'avait simplement « entendu ». En concevant le rapport à Dieu selon un modèle optocentriste plutôt qu'audiocentriste, Philon promeut ainsi un « modèle de continuité » (où domine l'idée de mouvement réciproque, de congénialité, de rencontre harmonieuse) plutôt qu'un « modèle de discontinuité » (où domine l'idée d'un mouvement à sens unique, d'une séparation entre l'agent parlant et le récepteur, et d'une certaine rudesse symbolisée par la percussion de l'oreille)¹³³. L'Alexandrin, en disant que le logos de Dieu se donne à *voir* plutôt qu'à *entendre*, rejette implicitement l'idée d'un dieu allant à la rencontre d'une humanité non désireuse de l'accueillir.

3) L'œuvre philonienne, si elle est globalement critique à l'égard de l'ἀκοή, offre néanmoins matière à réfléchir sur les modalités d'« une autre ouïe » – je cite ici l'auteur – « de beaucoup supérieure à celle qui a les oreilles pour truchement¹³⁴ ». Si les boucles d'oreilles des femmes d'Ex 32, 2 symbolisent l'ἀκοή ἀπιστος, la boucle d'oreille de Rebecca en Gn 24, 22 – dont le poids d'une drachme symbolise l'attachement au dieu *un et unique* – figure aux yeux de Philon l'ἀκοή ἐτέρα : une ouïe d'ordre spirituel¹³⁵. Un examen des réflexions philoniennes sur cette « autre ouïe » excède les limites imposées à cet article, mais elle mériterait largement une étude particulière. Tout semble opposer l'ouïe spirituelle à l'ouïe du corps : consistant à « écouter » (ὕπακούειν) plutôt qu'à « entendre » (ἀκούειν), elle est indissociable de l'action ; à l'inverse de

131 Dans la Bible, le peuple écoute Moïse ; dans l'Alexandrie contemporaine de Philon, l'accès des Juifs à la Torah repose sur la *lecture à voix haute* (lecture collective à la synagogue ; lecture personnelle, et/ou – dans le cas de Juifs aisés comme Philon – par la médiation d'un secrétaire).

132 Voir la réflexion philonienne sur le πραγματολογεῖν propre au discours mosaïque. Cf. Rondeau, 1987.

133 Cf. Childester, 1992, p. 25-30 et 42-43.

134 *Decal.* 35 (trad. V. Nikiprowetzky*).

135 Cf. *Congr.* 113. Sur le thème de l'ouïe spirituelle, outre *Decal.* 35, voir *Contempl.* 31 (ce que dit le sage présidant la réunion hebdomadaire des Thérapeutes οὐκ ἄκροισ ὡσὶν ἐφίξάνει, ἀλλὰ δι' ἀκοῆς ἐπὶ ψυχὴν ἔρχεται καὶ βεβαίως ἐπιμένει, « ne se pose pas sur l'extrémité des oreilles mais, par l'entremise de l'ouïe, atteint l'âme et y persiste fermement », trad. personnelle) et *Congr.* 143 (ἀκούει μὲν ὅσα, ὁ δὲ νοῦς δι' ὧτων ἄμεινον [...], κυρίως γὰρ εἰπεῖν <ὡς διάνοιά> ἐστὶ [...] ἀκοή [...] ἀκοῆς, « les oreilles entendent, mais l'esprit se servant des oreilles entend mieux [...] ; on peut dire en effet que l'intelligence est à proprement parler [...] l'ouïe de l'ouïe », trad. M. Alexandre*). Sur la figure de Rebecca chez Philon et son rapport avec l'ὑπομονή (« la persévérance ») et l'ἐπιμονή (« la constance »), voir Nikiprowetzky, 1996.

l'ouïe corporelle, elle est à la fois « fiable » et « fidèle » (πιστή), et démontre sa πιστις par ses œuvres¹³⁶ ; enfin, loin d'être, comme l'ouïe physique, un sens « lent » réagissant passivement à des stimuli extérieurs, elle a l'activité et la rapidité de la vue et obéit à la Parole divine avant même son énonciation¹³⁷. D'elle on ne peut pas dire qu'elle soit un « sens aveugle ».

Bibliographie

- BARKER, A., 2000, Timaeus on Music and the Liver, dans M. R. Wright (éd.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Londres, p. 85-99.
- BECK, F. A. G., 1964, *Greek Education. 450-350 B.C.*, Londres.
- BOEHM, I. et LUCCIONI, P., 2003, *Les cinq sens dans la médecine de l'époque impériale : sources et développements*, Lyon - Paris.
- BONNAFÉ, A., 1994, Éducation et Formation par la poésie dans la cité démocratique : Paradoxes et Palliatifs, dans M. Roussel (éd.), *Jeunesse et Années de formation dans l'Antiquité*, Dijon, p. 61-67.
- CAIZZI, D., 1980, Τῦφος. Contributo alla storia di un concetto, *Sandalion*, 3, p. 53-66.
- CHILDESTER, D., 1992, *Word and Light : Seeing, Hearing, and Religious Discourse*, Urbana-Chicago.
- FELDMAN, L. H., 2005, Philo's Account of the Golden Calf Incident, *Journal of Jewish Studies*, 56, 2, p. 245-264.
- LE BOULLUEC, A. et SANDEVOIR, P., 1989, *La Bible d'Alexandrie. L'Exode*, Paris.
- LONG, A. A. et SEDLEY, D. N. (éd.), 2001, *Les Philosophes hellénistiques*, vol. 1-3, traduit de l'anglais par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris (éd. originale : 1987).
- MARROU, H.-I., 1948, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. 1, *Le monde grec*, Paris.
- MUNNICH, O., 2013, Δορυφορεῖν, δορυφόρος : l'image de la 'garde' chez Philon d'Alexandrie, *The Studia Philonica Annual*, 25, p. 41-64.
- MURGIER, Ch., 2013, Comment hiérarchiser les sens ? Perspectives aristotéliennes, dans G. Puccini (éd.), *Le Débat des cinq sens de l'Antiquité à nos jours*, Bordeaux, p. 59-72.
- NIKIPROWETZKY, V., 1996, Rebecca, vertu de constance et constance de la vertu chez Philon d'Alexandrie, *Études philoniennes*, Paris, p. 145-169.
- PUCCINI, G. (éd.), 2013, *Le Débat des cinq sens de l'Antiquité à nos jours*, Bordeaux.
- RONDEAU, M.-J., ΠΡΑΓΜΑΤΟΛΟΓΕΙΝ : Pour éclairer Philon, *Fug. 54 et Somn. I, 230*, dans M. Harl, J. Pouilloux et E. Starobinski-Safran (éd.), *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ : hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris, p. 117-150.
- RUNIA, D. T., 1986, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leyde.
- THOMAS, R., 1992, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge.
- WHITTAKER, J., 1990, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, texte introduit, établi et commenté par J. Whittaker, et traduit par P. Louis, Paris.

136 Cf. *QE 2*, 16 : λόγου πιστις ἔργον.

137 Cf. *Decal. 35* : φθάνει δ' ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας <ἀκοή> ὄξυτάτω τάχει προϋπαντώσα τοῖς λεγομένοις (« l'ouïe dont est douée une intelligence que Dieu transporte devant et prévient avec une célérité extrême les paroles prononcées » (trad. V. Nikiprowetzky) et l'exégèse philonienne d'Ex 19, 8 (« Tout ce qu'a dit Dieu, nous le ferons et nous l'écouterons », verset dans lequel l'action semble précéder l'audition) en *Conf.* 58-59 (cf. *QG 2*, 50).

Liste des œuvres de Philon citées dans cette étude

<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo</i>
<i>Agr.</i>	<i>De agricultura</i>
<i>Conf.</i>	<i>De confusione linguarum</i>
<i>Congr.</i>	<i>De congressu eruditionis gratia</i>
<i>Contempl.</i>	<i>De vita contemplativa</i>
<i>Decal.</i>	<i>De Decalogo</i>
<i>Det.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari solet</i>
<i>Deus</i>	<i>Quod Deus sit immutabilis</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate</i>
<i>Fug.</i>	<i>De fuga et inventione</i>
<i>Gig.</i>	<i>De gigantibus</i>
<i>Her.</i>	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>
<i>Leg. 1–3</i>	<i>Legum allegoriae I, II, III</i>
<i>Legat.</i>	<i>Legatio ad Gaium</i>
<i>Migr.</i>	<i>De migratione Abrahami</i>
<i>Mos. 1–2</i>	<i>De vita Mosis I, II</i>
<i>Mut.</i>	<i>De mutatione nominum</i>
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi</i>
<i>Post.</i>	<i>De posteritate Caini</i>
<i>QE 1–2</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum I, II</i>
<i>QG 1–4</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesim I, II, III, IV</i>
<i>Sacr.</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>
<i>Somn. 1–2</i>	<i>De somniis I, II</i>
<i>Spec. 1–4</i>	<i>De specialibus legibus I, II, III, IV</i>