

## Le « je » de l'être juif chez Philon d'Alexandrie

---

Carlos Lévy\*

L'histoire juive est orientée vers une fin, l'avènement des temps messianiques, qui devrait lui donner une structure linéaire, et pourtant elle est pensée tout autrement. Méditant sur la fête la plus respectée du calendrier juif, celle de Kippour, que l'on traduit généralement par « Grand Pardon » et qui est pour lui « l'Expiation », F. Rosenzweig écrivait dans *L'étoile de la Rédemption*<sup>1</sup> : « Déjà du temps de Philon d'Alexandrie, *exactement comme aujourd'hui*, les gens par ailleurs tièdes, qu'on voyait rarement en ces lieux, affluaient en foule dans la maison de Dieu et revenaient à lui dans la prière et dans le jeûne ». La parfaite coïncidence entre des moments historiquement très éloignés, la prégnance de *l'exactement comme* hante depuis toujours la pensée juive. Qu'il suffise de citer ici un passage des *Quatre lectures talmudiques* de Lévinas<sup>2</sup> : « Merveille des merveilles : histoire dont l'aboutissement précède le développement. Tout est là dès le début. Le fruit négateur de la semence est l'image par excellence de la négativité de l'histoire et de la dialectique : le fruit est là de toute éternité », et le commentaire qui en a

---

\*Cette contribution reprend, avec un certain nombre de modifications, la partie consacrée à Philon d'Alexandrie de l'article « Le "je" de l'être juif chez Philon d'Alexandrie et Lévinas », écrit en collaboration avec Elena Bovo et paru dans *Antiquorum philosophia* 2 (2008), p. 137-158. Je remercie le Professeur Giuseppe Cambiano, directeur de la revue, de m'avoir permis la reproduction de cette étude.

<sup>1</sup> *L'étoile de la Rédemption*, trad. franç., 1982, p. 433.

<sup>2</sup> *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 1968, p. 99.

été donné par B. Lévy<sup>3</sup> : « Pas de vision politique du monde ! Pas d'histoire ! Pas de dialectique ! Tout est là dès le début. La *Guemara* ajoute : aujourd'hui toutes les fins sont épuisées ! *Le Retour seul suffit.* »<sup>4</sup>

Philon d'Alexandrie et Lévinas ont vécu à deux mille ans de distance, dans des mondes nécessairement très différents, ce qui pourrait disqualifier *a priori* toute tentative pour penser à travers eux la relation entre la philosophie et un judaïsme qui, contrairement à ce qui fut le cas pour Spinoza, s'assume pleinement comme tel. On pourrait arguer du fait que l'un et l'autre ont connu l'expérience historique d'un antijudaïsme extrême, à tel point que les descriptions philoniennes, dans l'*In Flaccum* et la *Legatio*, du pogrom de 38 à Alexandrie, avec enfermement des Juifs dans un ghetto et massacres systématiques, ne peuvent pas ne pas rappeler ce qui s'est passé en Europe de l'Est pendant la seconde guerre mondiale. Les difficultés n'en demeurent pas moins évidentes : le judaïsme de Philon est pré-rabbinique, il s'exprime dans une langue, le grec, qui n'est pas celle de la Bible ; celui de Lévinas est enraciné dans la tradition lithuanienne, la plus rigoureuse dans l'étude du Talmud, celle qui a condamné vigoureusement les élans mystiques du hassidisme, dont la spiritualité philonienne semble, au moins par moments, être bien proche. Les références philosophiques de Philon sont Platon et les doctrines hellénistiques, dans une moindre mesure Aristote, celles de Lévinas, la phénoménologie principalement. Et surtout, Lévinas doit affronter une interrogation majeure, nécessairement étrangère à Philon, celle de la nature du christianisme, à la fois rejeton et oppresseur du judaïsme. Nous laisserons de côté ici la problématique relative à Lévinas pour tenter tout simplement d'approfondir ce que aurait pu être la signification pour l'Alexandrin du « je » dans l'affirmation : « Je suis Juif ». Paradoxalement, en effet, celle-ci est absente du corpus philonien, pourtant si abondant. « Je suis Juif » fait intervenir un « je » qui ne devrait être que le sujet de l'« être », le déploiement dans un individu de cet absolu, mais qui, tout particulièrement dans le cas du Juif-philosophe, ne peut pas ne pas être perçu comme une évidence problématique<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Être juif. Etude lévinassienne*, Paris, 2003, p. 115.

<sup>4</sup> En italique dans le texte de B. Lévy.

<sup>5</sup> Voir, sur cette question, le dialogue, rapporté par B. Lévy, p. 30, entre J. Lindon, E. Berl et Lévinas. Le premier définit le Juif comme celui qui, à la question « Qui es-tu ? » répond : « Je suis Juif ». Pour Berl, est Juif celui qui, à cette même question, ne répond pas : « Je ne suis pas Juif ». Lévinas, selon Lévy, proteste : « Être Juif pour

Se débarrassant sans aucun ménagement de Philon<sup>6</sup>, classé dans la catégorie à ses yeux infâmante de Juif grec<sup>7</sup>, puis essayant de se libérer, dans la dernière partie de sa vie, de Lévinas, au nom de la pensée du Retour, c'est-à-dire d'une pensée « explicitement antiphilosophique »<sup>8</sup>, Benny Lévy a rejeté dans un même mouvement la philosophie et le « je », réservé par lui à l'évocation de ce qu'il estime être des aberrations de jeunesse<sup>9</sup> : « pendant que je faisais le singe savant de l'Occident, apprenant par cœur des pages de vocabulaire grec... ». Ce que nous allons tenter de faire ici, c'est, au contraire, de montrer comment une pensée du risque, celle de Philon, a assumé la philosophie et, au moins implicitement, le « je », sans que pour cela la facticité de l'être juif ait jamais cessé d'être pour lui l'évidence première.

### Facticité de l'être juif et regard de l'autre

Philon, en tant que philosophe juif, se définit à la fois par la verticalité qui fait qu'Israël est le seul peuple à voir Dieu, étymologie inlassablement répétée chez lui, et par l'horizontalité héritée des philosophies hellénistiques, et notamment du stoïcisme, pour qui tout individu se trouve au centre d'un certain nombre de cercles concentriques (famille, cité, nation) dont le dernier est celui de la *kosmopolis*, la cité universelle des êtres humains, considérés comme étant tous des frères

---

être Juif, cela ne vaut pas la peine ». Ici encore Levinas élude la question du « je » que la réponse de Berl, beaucoup moins « dérisoire » que ne le pense Lévy, privilégie au contraire. Celle-ci peut être interprétée de manière minimaliste : il suffit de ne pas avoir rompu explicitement avec le judaïsme pour pouvoir se dire juif, mais elle peut également signifier qu'à partir du moment où le « je » juif refuse de nier sa judéité il est porteur d'une virtualité d'actualisation du judaïsme. Cette dernière interprétation est, entre autres, celle du courant Loubavitch actuel.

<sup>6</sup> Il avait consacré à Philon sa thèse de doctorat, dont il a tiré un livre : *Le logos et la lettre. Philon d'Alexandrie en regard des Pharisiens*, Lagrasse, 1988.

<sup>7</sup> Voir son article : « Philon et le langage de la philosophie : D... et la création du mal », dans C. Lévy (ed.), *Philon et le langage de la philosophie*, Turnhout, 1998, p. 257-263, et tout particulièrement la p. 263 : « Tristesse du juif grec qui ne voit pas la création s'accomplir le septième jour, dans le Shabbat, dans la fin du monde. Tristesse de l'éternité du monde ».

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 29.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 11.

dans l'ordre de la raison<sup>10</sup>. La combinaison de ces deux dimensions a ceci de particulier chez Philon qu'il ne subordonne jamais la foi juive à l'universalité horizontale. La structure demeure, mais l'appareil conceptuel naturaliste se trouve subordonné à la transcendance divine, comme on peut le constater dans le *Quod Deus*, 19 : « père, mère, enfants, patrie, espèce humaine et, s'il est permis de s'aventurer au-delà, pour la terre, l'univers tout entier, pour les connaissances, les vertus, et enfin pour le Père, gouverneur de toutes choses ». Dans le stoïcisme, comme cela apparaît en particulier dans un texte célèbre de Hiéroclès<sup>11</sup>, au centre de tous les cercles de la sociabilité, il y a l'individu. Philon connaît évidemment cette doctrine, mais il lui substitue une autre qui met au centre de tous les cercles, non pas un seul être, mais Israël qui, en fonction d'intercesseur, est en charge de l'humanité. La *kosmopolis* philonienne existe, en son centre elle a, non pas l'individu comme origine de toutes les relations, mais le Grand Prêtre des Juifs qui offre des prières et des actions de grâces à l'intention de tout le genre humain et, au-delà, de l'univers tout entier<sup>12</sup> : « ce qu'est le prêtre par rapport à la cité, la nation juive l'est par rapport à la terre tout entière ». La structure concentrique compte donc moins que le transfert à un autre niveau du rapport entre les cercles. Ce décentrement est le passage de l'immanence à la transcendance.

Ce repérage de l'être juif dans le monde n'empêche pas Philon d'être conscient de l'existence d'une autre manière de structurer l'humanité. Le regard du Juif qui voit Dieu est aussi celui d'un être qui sent sur lui le regard de l'autre, un regard qui le plus souvent l'humilie et qui, le plaçant très bas dans l'ordre social, ridiculise son aspiration transcendante. Philon, Juif d'Alexandrie, pense selon deux dichotomies, *a priori* incompatibles : Israël/les Nations ; les Grecs/les Barbares. Qu'il s'agisse de l'origine des langues, des cultes, de l'homosexualité, ou de l'attachement aux objets, l'expression « Grecs et Barbares » revient constamment chez lui. Certes, il reconnaît parfois que les Barbares peuvent accéder à la sagesse<sup>13</sup>, mais, dans l'ensemble, sa vision de l'humanité telle qu'elle est définie par ces deux notions est profondément

---

<sup>10</sup> La bibliographie sur cette question est immense. Voir, en particulier, R. RADICE, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milan, 2000.

<sup>11</sup> Ap. Stobée, *Ecl.*, IV, 671, 7-673, 11, 57 G.

<sup>12</sup> Voir *Spec.*, II, 163.

<sup>13</sup> Voir *Prob.*, 73.

pessimiste. S'il lui arrive de reprendre l'idée<sup>14</sup>, chère aux Stoïciens, du monde comme une grande cité, il l'infléchit dans un sens bien différent de celui que lui donnait le Portique : dans cette grande cité, les Grecs sont constamment en guerre avec les Barbares et chacun des deux camps connaît de profondes dissensions internes. La même idée est reprise avec plus de force encore dans la *Vie de Moïse*, où les relations des peuples entre eux sont marquées par le mépris<sup>15</sup> : « pratiquement, l'humanité, du levant au couchant, toute contrée, toute race, toute cité, tous sont hostiles aux institutions étrangères et pensent accroître le respect pour les leurs propres s'ils le refusent à celles qui sont en vigueur chez les autres ». Que devient l'être juif dans un tel contexte ? Philon n'ignore évidemment pas que pour les Grecs, et aussi pour beaucoup de Romains, les Juifs sont purement et simplement des Barbares. Il ne fait pas souvent état de cette identification, mais elle est au moins présente dans la *Legatio*<sup>16</sup>, lorsqu'il affirme que ce que certains adversaires des Juifs appellent « caractéristiques de Barbares », sont en réalité les qualités d'un peuple noble et libre. Mais l'essentiel est ailleurs. Comme cela a été remarquablement souligné par K. Berthelot, dans un article à venir<sup>17</sup> : « de même qu'il n'y a pas de tiers possible par rapport à la paire hommes-femmes, il n'y a pas de tiers que l'on puisse associer au couple Grecs-Barbares. En d'autres termes, il n'y a pas "les Grecs, les Barbares et les Juifs", les Juifs représentant un troisième groupe qui viendrait s'ajouter aux deux autres. Le peuple juif n'est pas un peuple parmi d'autres, que l'on pourrait classer dans l'une ou l'autre catégorie. Grecs ou Barbares, asiatiques ou européens etc. Il ne fait pas nombre avec les autres. Or cette idée a une origine biblique bien précise. Israël, nous dit le texte biblique en Nb 23, 9 n'est pas compté parmi les nations : "Car du sommet des montagnes, je le verrai et je le regarderai. Voici qu'un peuple habitera seul et il ne sera pas compté parmi les nations". ». Nous ajouterons à cela deux remarques :

– s'il y a chez Philon la conscience aiguë de l'élection d'Israël, il semble entretenir aussi le rêve, à vrai dire assez pathétique, étant donné les conditions dramatiques qui étaient à ce moment celles de la

---

<sup>14</sup> Voir *Ios.*, 30.

<sup>15</sup> *Mos.*, II, 19.

<sup>16</sup> *Legat.* 215.

<sup>17</sup> Dans les Actes du colloque international sur Philon d'Alexandrie qui s'est tenu à Bruxelles en juillet 2007.

communauté d'Alexandrie, de la reconnaissance dans l'horizontalité. Cette dimension presque onirique apparaît notamment dans un passage de la *Vie de Moïse*, où il écrit, à propos des lois juives<sup>18</sup> : « elles attirent et font se tourner vers elles tous les peuples : barbares, Grecs, continentaux, insulaires, nations d'Orient, d'Occident, Europe, Asie, toute la terre habitée d'une extrémité à l'autre ». Certes le judaïsme hellénistique avait fait des prosélytes et, par ailleurs, la rhétorique de l'éloge, à laquelle Philon avait dû être formé dans sa jeunesse, ne lésinait généralement pas sur les moyens, mais ce renversement de l'indifférence ou de la haine en admiration et en attraction montre à quel point il était pour lui difficile de se résigner à l'opposition entre les deux situations d'Israël, selon que le Juif se situait par rapport à la transcendance ou dans l'immanence d'une humanité qui souvent l'ignorait ou le rejetait ;

– par ailleurs, la relation privilégiée d'Israël à Dieu comporte, chez lui une verticalité négative, celle de l'Égypte précisément, qui donne parfois à sa pensée une tonalité dualiste. Comme cela a été souligné par M. Niehof, le couple Juif-Égyptien, dans lequel l'Égyptien est l'autre absolu, *ultimate other*, reconstruit, en la radicalisant à l'extrême, la dualité Grecs-Barbares, la figure de l'Égyptien reprenant un certain nombre de stéréotypes utilisés par les Grecs à l'égard des Perses<sup>19</sup>. Mais, par-delà ces aspects anthropologiques et rhétoriques, l'Égypte représente, pour Philon, beaucoup plus que la Grèce ou Rome, le risque et la tentation de renoncer à son être. Lorsque les Juifs adorent le veau d'or, ils deviennent dans l'interprétation philonienne, des Égyptiens zoolâtres agissant, dit-il<sup>20</sup>, à l'imitation de l'orgueil (*tuphos*) égyptien. C'est l'éloignement par rapport à l'Égypte qui détermine la représentation des patriarches : admiration très mesurée pour Joseph qui est resté en Égypte, sans limite pour Moïse qui en est sorti, le paradoxe étant que Philon lui-même est resté en Égypte. L'un des éléments du drame vécu par lui fut l'impossibilité dans laquelle il se trouva d'avoir un interlocuteur non-juif. Pour autant que nous puissions en juger par ce qui nous est parvenu, à de rarissimes exceptions près, comme Varron à Rome, les intellectuels païens pratiquèrent à l'égard des Juifs l'indifférence ou le mépris. Cette attitude, qui devait prendre dans le monde chrétien la forme de ce que J. Isaac appela « l'enseignement du mépris », était particulièrement répandue à

---

<sup>18</sup> *Mos.*, II, 20

<sup>19</sup> M. NIEHOF, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tubingen, 2001.

<sup>20</sup> *Mos.*, II, 30.

Alexandrie où les tenants de la cité grecque, réalité culturelle au moins autant que politique, défendaient féroce­ment leurs privilèges contre ce qu'ils considéraient être l'intrusion d'un autre perçu comme d'autant plus dangereux qu'il présentait plusieurs des figures du même. Et c'est dans cette perspective que la question de la langue devenait un enjeu majeur.

### Philon et sa langue.

Pour Philon, scandale suprême aux yeux de la tradition rabbinique, il n'est d'autre langue que le grec, langue de la philosophie *et* de la Révélation. Deux millénaires plus tard, lorsque Benny Lévy veut montrer jusqu'où Lévinas a pu se tromper dans son refus de renoncer à la philosophie, il écrit<sup>21</sup> (16) : « La pensée du retour n'est pas une traduction de la Bible en grec. Lévinas a favorisé ce malentendu : il lui arriva même de dire qu'il faut poursuivre l'œuvre de la *Septante*, imposée selon la tradition par l'exil grec. » Autrement dit, à ses yeux, Philon constitue pour l'être juif la limite ultime de l'aliénation philosophique, la renonciation à la lettre, il est cet horizon de déjudaïsation auquel le philosophe juif ne peut pas ne pas être exposé, si soucieux soit-il de proclamer et de vivre sa judéité. Lévy, dont le Retour vers le judaïsme avait commencé par un doctorat sur Philon, ne fait qu'appliquer à Lévinas une pensée centrale de la tradition rabbinique qui considère comme une calamité absolue la traduction de la Bible en grec. C'est dans le traité *Meg ta'anit*, 13, que l'on trouve cette terrible déclaration : « Au huit du mois de Tébeth, la loi fut traduite en grec sous le règne de Ptolémée en les ténèbres envahirent le monde trois jours durant. » Un autre traité<sup>22</sup> dit que le jour où, pour le roi Ptolémée, la loi fut traduite en grec fut aussi fatal pour Israël que celui où fut fabriqué le veau d'or. Même s'il est vrai que l'on trouve çà et là quelques atténuations, le judaïsme rabbinique s'est construit sur le refus de la traduction, sur l'idée du caractère unique, sacré, de la langue hébraïque – « merveille de la langue du Saint », s'exclame B. Lévy<sup>23</sup> – dont chaque lettre est par elle-même abîme de sens, ce qui ne rend que plus frappante la différence avec Philon, qui, lui, voit une parfaite similitude entre le texte grec et le texte hébraïque. C'est le sens d'un

---

<sup>21</sup> *Être juif, op. cit.*, p. 16.

<sup>22</sup> *Scribes*, I, 8.

<sup>23</sup> *Être juif, op. cit.*, p. 109.

passage célèbre, qui se trouve dans la *Vie de Moïse*<sup>24</sup> : « Toutes les fois que les Chaldéens sachant le grec ou des Grecs sachant le chaldéen se trouvent devant les deux versions simultanément, la chaldéenne et sa traduction, ils les regardent avec admiration et respect, comme deux sœurs, ou mieux comme une seule et même œuvre, tant pour le fond que pour la forme et ils appellent leurs auteurs non pas des traducteurs, mais des hiérophantes et des prophètes, eux à qui il a été accordé grâce à la pureté de leur intelligence, d'aller du même pas que l'esprit le plus pur de tous, celui de Moïse ». Le sens de ce texte est clair : la parole de Dieu ne peut se limiter à une seule langue et celui qui la traduit est prophète au même titre que celui qui l'a reçue le premier. Il nous apprend lui-même<sup>25</sup> que la communauté d'Alexandrie fêtait tous les ans la date à laquelle la *Septante* était censée avoir été terminée. Là encore la tradition rabbinique se montrera beaucoup plus réservée sur la possibilité d'une telle adéquation entre la traduction et son original. Dans le traité *Kiddushin*, 49 a, on lit ceci, qui montre bien cette attitude critique à l'égard de la traduction : « celui qui traduit un verset littéralement est un menteur ; qui y ajoute est un blasphémateur et un profanateur ». On trouve un antécédent de cette attitude dans le prologue de l'*Ecclésiastique*, où le traducteur, dont il est intéressant de noter qu'il n'est pas juif alexandrin, mais installé en Égypte vers 130 av. J.C. et désireux de « se mettre au service de ceux du dehors », affirme<sup>26</sup> : « il n'y a pas d'équivalence entre des choses exprimées originairement en hébreu et leur traduction dans une autre langue. Bien plus, si l'on considère la Loi elle-même, les Prophètes et les autres livres, leur traduction diffère considérablement de ce qu'exprime le texte original ». Philon, au contraire, en dépit de toutes les désillusions vécues par le judaïsme alexandrin semble conserver intact l'esprit de la *Lettre d'Aristée à Philocratès*, sans doute l'un des mythes les plus extraordinaires jamais élaboré à propos d'une traduction. Nous rappellerons très brièvement que ce texte, dont la datation demeure incertaine – les hypothèses varient entre 200 av. J.C. et 70 ap. J.-C. –

---

<sup>24</sup> *Mos.* II, 38-40, trad. OPA. On peut être surpris de voir que Philon parle ici de « chaldéen ». La confusion entre chaldéen et hébreu ne se trouve que dans certains traités, peut-être pour donner aux Juifs un statut plus valorisant, à un moment où les termes de « juif » et d'« hébreu » étaient singulièrement négatifs dans les milieux grecs d'Alexandrie.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 41

<sup>26</sup> *Eccl.* 22-26, trad. Bible de Jérusalem.



raconte le voyage à Jérusalem d'un certain nombre d'envoyés du roi Ptolémée Philadelphe (285-247 av. J.-C), désireux d'enrichir sa bibliothèque en acquérant la Bible. Les traducteurs, inspirés par Dieu, produisirent un travail si parfait que les autorités de la communauté interdirent désormais qu'il y soit apporté la moindre modification. La *Lettre d'Aristée*, et sans doute la *Septante* elle-même, sont le reflet d'une réalité historique à la fois incontestable et éphémère, la lune de miel entre le pouvoir macédonien qui s'était installé en Égypte et la communauté juive qui a pu croire pendant près de deux siècles qu'il lui était possible à Alexandrie de préserver pleinement son identité tout en s'intégrant pleinement dans la cité grecque.

En ce qui concerne Philon lui-même, la question de sa connaissance de l'hébreu est un thème constant des études philoniennes. Un coup d'arrêt paraissait avoir été donné par l'étude de V. Nikiprowetzky dans son grand livre, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, paru en 1977<sup>27</sup>, qui a réfuté systématiquement tous les arguments en faveur d'un Philon hébraïsant, mais le débat resurgit périodiquement. Au demeurant, Nikipowetzky a écrit lui-même : « La question n'est toujours pas tranchée et il n'est pas certain qu'elle puisse l'être jamais ». Certes, mais aussi étrange que cela puisse paraître, alors qu'Alexandrie est assez proche de Jérusalem, que la communauté juive alexandrine continuait à se sentir profondément concernée par le Temple et que les pèlerinages étaient fréquents – Philon se rendit à Jérusalem –, il faut bien admettre que l'hébreu et l'araméen étaient quasiment absents du judaïsme alexandrin. Pour Philon, le texte sacré est celui de la *Septante* et celui-là seulement. Il est vrai pourtant que l'on a trouvé dans l'immensité de son œuvre quelques rares éléments qui permettent de tenir pour vraisemblable que, malgré sa vénération pour le texte grec, il n'était pas insensible à la question de savoir ce qui le sous-tendait. Il disposait sans doute de quelques outils de travail – élaborés selon les critères linguistiques de l'époque – qui lui permettaient de procéder à un certain nombre de comparaisons, mais tout cela ne semble pas être allé au-delà d'une curiosité à laquelle faisait obstacle la conviction que, de toute façon, la *Septante* était aussi sainte que la Bible hébraïque.

Dans l'histoire du judaïsme, Alexandrie représenta un cas unique, celui de la renonciation quasi totale, volontaire et même joyeuse, à la

---

<sup>27</sup> *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, p. 50-62.

langue originelle. L'expérience fut jugée suffisamment désastreuse pour que, dans le cours d'une histoire plus que bimillénaire, les hommes qui se sentaient responsables du judaïsme ne la renouvellent jamais. L'effort philonien, et plus largement alexandrin, pour démontrer que la traduction pouvait tenir lieu d'origine fut sans lendemain dans le judaïsme et essentiel, au contraire, à l'essor du christianisme. Philon, dont la vie se déroula dans le contexte sanglant des affrontements entre juifs et grecs à Alexandrie, vécut la situation d'un passeur sans passage, ou en tout cas sans le passage qu'il souhaitait rendre possible, celui du judaïsme à l'hellénisme. Ici encore, il ne s'agit pas de nier qu'il existe des différences. Toutefois, celles-ci ne peuvent dissimuler une similitude qui est que le Juif-philosophe ne peut pas limiter son rapport à la vérité à l'exploration de la lettre du texte hébraïque de la Loi, même s'il considère que celle-ci est la parole de Dieu. Le cas de Philon apparaît certes comme particulier dans la mesure où, en privilégiant de manière pratiquement exclusive le grec, il semble avoir procédé à un transfert d'exceptionnalité, de l'hébreu au grec. Il s'agit toutefois d'une exceptionnalité circonstancielle. Il se trouve que la *Septante* rend la parole de Dieu tout aussi bien que la Bible hébraïque, mais rien n'empêche *a priori* une autre langue d'accéder au même statut. Les noms ont été attribués par le premier homme ou par des hommes, sans privilégier une langue par rapport à l'autre, chaque langue porte en elle la mémoire de l'être des choses<sup>28</sup>. La voix de Dieu, elle, a un statut particulier. A la différence de la voix humaine, elle est « véritablement visible, parce que toutes les paroles que Dieu prononce sont non pas des mots, mais des actes dont les yeux jugent plutôt que les oreilles »<sup>29</sup>. La parole divine, quand elle est devenue texte, est comparable, dit Philon, au langage de la géométrie ou de la dialectique, elle se caractérise par une parfaite adaptation à la réalité exprimée, et cette adaptation n'est pas le privilège d'une langue donnée. Elle répond à une loi linguistique qui est exprimée dans un passage du *De migratione*<sup>30</sup> : « Le langage connaît la joie et l'exultation lorsqu'une

---

<sup>28</sup> Voir *Opif.*, 127 (plusieurs onomatopées) et 138 (un seul onomatopée, le premier homme). Dans le premier passage, Philon, pour montrer le caractère sacré du chiffre 7, *hepta* en grec, le met en relation avec “*semnotès*”, sainteté, et *sebasmos*, “vénéralité”. Or la même relation est établie avec le latin *septem*. Le latin n'est donc pas une langue ontologiquement inférieure.

<sup>29</sup> *Decal.*, 46-7.

<sup>30</sup> *Migr.*, 79-80.

conception de l'esprit paraît déagée de toute obscurité ; si elle est claire, il peut utiliser pour une traduction son trésor de termes propres, qui portent, pleins d'expressivité. Mais, lorsque les conceptions de l'esprit restent sans clarté, le langage marche à vide, glisse et tombe trop lourdement pour pouvoir se relever ». La source silencieuse du langage s'écoule en d'innombrables directions.

### **La relation au temps et à l'Espace : temps de l'Exil, temps d'Israël**

Comme pour tout Juif qui assume sa judéité, l'événement majeur de l'histoire juive pour Philon est l'Exode, dont l'évocation scande toute son œuvre<sup>31</sup>. S'il est un personnage qui représente pour lui la perfection humaine, c'est Moïse, « législateur, grand-prêtre et prophète ». L'histoire juive, c'est d'abord la sortie des Juifs hors d'une terre qui, aux yeux de Philon, représente non seulement l'oppression et la plus grande impiété, puisqu'il n'est pas à ses yeux d'abomination plus grande que la zoolâtrie, mais aussi, dans la perspective philosophique médio-platonicienne, les sens, la sensualité, la dilution de l'existence dans l'éphémère. Dans l'interprétation philonienne, Joseph symbolise le moment où la conscience juive a pu avoir l'illusion qu'il était possible de ne pas perdre son âme en Égypte, d'où la profonde ambiguïté de ce personnage, qui est jugé positivement dans le *De Iosepho* et de manière beaucoup plus critique dans le *De somniis*<sup>32</sup>. Cette ambiguïté porte cependant en elle une dynamique. Joseph subit l'attraction de l'Égypte où il va devenir un homme de pouvoir, le second du pharaon, mais il résiste à la femme de Putiphar et se réconcilie avec ses frères, ou plus exactement ses frères se réconcilient avec lui<sup>33</sup>. Il finit par sortir d'Égypte, mais il en sort mort et uniquement parce que, dit Philon<sup>34</sup> : « Moïse, le hiérophante, a tenu à

---

<sup>31</sup> Voir pour un traitement plus détaillé de cette question notre article « Mais que faisait donc Philon en Egypte ? », dans A.M. Mazzanti et F. Calabi, *La Rivelazione in Filone di Alessandria : Natura, Legge, Storia*, Villa Verruchio, 2004, p. 295-312.

<sup>32</sup> L'expression est de M. HADAS-LEBEL, *op. cit.*, p. 225. Sur les divers aspects de Philon, voir l'article de F. FRAZIER, « Les visages de Joseph dans le *De Iosepho* », *SPHA*, 14, 2002, p. 1-30.

<sup>33</sup> *Somn.*, II, 108. La différence sur ce point entre Philon et le texte biblique a été justement soulignée par M. NIEHOF, *Philo on Jewish Identity and Culture*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>34</sup> *Ibid.* 109. Le texte biblique auquel il est fait allusion se trouve dans *Ex.*, 13. 19

sauver de l'oubli destructeur son repentir comme digne d'amour et de mémoire, par le symbole des os dont il estima qu'il ne fallait pas les laisser enfouir à jamais en Égypte ». A la différence de Joseph, homme d'une conciliation qui finit par se révéler impossible entre les deux mondes, Moïse, incarnation de la sagesse parfaite, libérateur de son peuple parce qu'il s'est lui-même libéré de cette maladie de l'âme qu'est la passion, sort à la fois vivant et vainqueur d'Égypte. Même si Philon s'exprime souvent comme si Moïse était une allégorisation du sage stoïcien, il n'efface jamais une différence essentielle : le sage stoïcien ne tire sa force que de lui-même, il est de plain-pied avec Dieu, à tel point que Sénèque dit même que le sage est, en un certain sens, supérieur à Dieu, puisqu'il a conquis sa sagesse<sup>35</sup>. Moïse, lui, reste soumis à un Dieu transcendant dont il ne connaît que la Révélation.

Philon, que l'on réduit souvent à un allégoriste, alors qu'il a clamé bien haut qu'il n'était pas question pour lui de renoncer à l'interprétation littérale, ne pouvait considérer le récit de la sortie d'Égypte comme la simple allégorie d'une libération spirituelle<sup>36</sup>. Il devait en tirer la conclusion que l'arrivée d'Israël sur la terre promise avait un sens historique et que donc sa propre présence sur le sol d'Égypte, ou plus exactement à côté, puisque Alexandrie était *ad Aegyptum*, près de l'Égypte, entraînait en contradiction avec ce sens. Or il n'en est rien. Il ne perçoit pas sa présence à Alexandrie comme un exil douloureux, il ne rêve pas de s'installer à Jérusalem, près de ce Temple dont son propre frère, Alexandre, revêtit les portes d'or et d'argent<sup>37</sup> ; au contraire il s'indigne de ce que l'on ait pu contester par la violence le bien-fondé de la présence des Juifs en Égypte<sup>38</sup>. Pourtant, ce pays représentait pour les Juifs, à la fois historiquement et symboliquement, la violence et la souffrance, vocation, si l'on peut dire, qui s'était actualisée à l'époque de Philon par un déchaînement de haine anti-juive, dû, en particulier, au fait que l'élément grec qui avait dominé le pays se trouvait désormais soumis à la puissance romaine et revendiquait pour lui seul une autonomie et une puissance culturelle qu'il refusait aux Juifs. Philon est conscient de résider

---

<sup>35</sup> Voir *Ep. Luc.*, 53, 11.

<sup>36</sup> Sur la présentation historique de l'Exode, s'articulant sur sa signification allégorique, voir *Spec.*, II, 146.

<sup>37</sup> Voir Flavius Josèphe, *Guerre juive*, V, 205.

<sup>38</sup> Voir *Flacc.*, 46.

dans un pays qu'il dit être celui de l'inhumanité (*apanthrôpia*)<sup>39</sup>, et tout laisse penser qu'il fait allusion tout autant à la réalité contemporaine qu'à l'Exode. Décider de rester en Egypte ne pouvait être pour lui le choix d'un espace parmi d'autres, cela impliquait nécessairement une conception de l'histoire et de la vocation d'Israël. Son attitude est d'autant plus surprenante qu'il a pleinement conscience de ce que l'Exode a permis aux Juifs non seulement d'échapper à la servitude et à la malveillance, mais aussi d'avoir un pays dont il exalte la beauté et la richesse<sup>40</sup> : « parce que ce n'est pas un pays quelconque, dont nul ne veut, qu'ils ont reçu en partage, mais un bon pays, produisant tout ce qu'il faut pour faire prospérer l'élevage des animaux domestiques et permettre la profusion de récoltes abondantes. Car il ne s'y trouve aucun sol maigre ; même les régions apparemment pierreuses et desséchées sont parcourues en profondeur par des artères d'eau douce, dont la richesse est propre à donner vie à la végétation ».

En réalité, la permanence d'Israël sur sa terre ne constitue pas pour Philon une fin en soi. Évoquant le fait que les Juifs aient pu s'installer dans une région qui était occupée par d'autres, il explique que l'anéantissement des Cananéens était justifié par « des pratiques étranges et extraordinaires, des injustices et des impiétés monstrueuses que cette nation avait commises, en abrogeant les décrets de la nature »<sup>41</sup>. Cette explication, qui est celle de la Bible<sup>42</sup>, a une conséquence explicite : la possession de la terre est liée à l'observance rigoureuse de la Loi qui, seule, justifie l'appartenance à la nation : « s'ils honoraient la vie vertueuse, ils conserveraient cet héritage qui leur était accordé, et seraient mis au rang, non de métèques, mais de citoyens ». Dans l'esprit de Philon, la possession de la terre n'était pas un don dont les Juifs pouvaient jouir inconditionnellement, mais une sorte d'incitation permanente au dépassement moral. Cela lui permettait de considérer comme des

---

<sup>39</sup> *Spec.*, II, 146.

<sup>40</sup> En *Spec.*, II, 168, à propos de la fête de la gerbe, il souligne que les Juifs rendent grâce à Dieu, en premier lieu parce qu'ils « ont cessé d'errer interminablement d'un lieu à un autre, à travers îles et continents ; qu'ils ne sont plus exposés au reproche d'être des étrangers et des vagabonds, occupant les pays des autres et à l'affût des biens d'autrui ».

<sup>41</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>42</sup> *Gen.*, 15. 16.

météques ceux qui, tout en résidant sur la terre d'Israël, se détachaient de sa Loi, mais qu'en était-il de ceux qui vivaient loin de cette terre ?

Le premier niveau d'explication est d'ordre démographique et historique<sup>43</sup> : « Car les Juifs, à cause de leur grand nombre, un seul continent ne saurait les contenir. C'est pour cette raison qu'ils émigrent vers la plupart des régions les plus favorisées d'Europe et d'Asie, sur les continents et sur les îles »<sup>44</sup>. Le schéma grec de la métropole et de ses colonies est ainsi utilisé par Philon pour expliquer l'attachement que les Juifs vivant loin de la Judée continuaient à éprouver pour celle-ci, alors même qu'ils « considèrent pour leurs patries respectives les régions que le sort a données pour séjour à leurs ancêtres plus lointains encore, où ils sont nés, où ils ont été élevés ». On notera cependant que l'histoire entre ici en conflit avec l'allégorie. Historiquement, les Juifs d'Égypte sont attachés à ce pays dont Philon souligne qu'ils le considèrent comme leur patrie. En revanche, allégoriquement, l'Égypte c'est la terre qu'il faut fuir, car elle représente le corps et toute sa puissance à écarter l'individu de la sagesse. Dans le *De agricultura*, Philon évoque les deux niveaux, pour finalement ne privilégier que celui de l'allégorie<sup>45</sup>. Répondant à tous ceux qui reprochaient aux Juifs égyptiens de s'être installés dans ce pays, il répond en citant la *Genèse* 47.4 : « Nous sommes venus pour séjourner, non pour habiter » et en expliquant que même l'âme du sage doit séjourner sur la terre et dans un corps. Allégoriquement, l'Égypte est faite pour être quittée ; historiquement, elle est un lieu de séjour durable et légitime. La Loi, elle, dit qu'il ne faut pas retourner en Égypte<sup>46</sup>. Ajoutons que les événements que vit Philon semblent donner raison à la Loi puisque les Alexandrins se conduisent en persécuteurs. Comment peut-il affronter ces contradictions ?

Alors que, jusqu'à une époque récente, l'expression « diaspora juive » désignait une périphérie centrée sur une absence, celle de la terre et du Temple, avec Philon il s'agit d'une diaspora en quelque sorte par trop-plein démographique et spirituel, puisqu'à le lire, le rayonnement du Temple était tel que tout Juif pieux, où qu'il se trouvât, pouvait avoir le sentiment de vivre en quelque sorte à l'ombre de celui-ci. De ce point de vue, un texte nous paraît fondamental, celui dans lequel, parlant du

---

<sup>43</sup> Voir sur ce point HADAS LEBEL M., *Philon.*, Paris, 2003, p. 58.

<sup>44</sup> *Flacc.*, 45-6.

<sup>45</sup> *Agr.*, 64.

<sup>46</sup> *Dt.*, 17. 16

Temple, il écrit ceci<sup>47</sup> : « Vraiment, tout insensé se trouve hors du seuil, même si, de toute la journée, il ne s'éloigne pas un seul instant ; tout sage, au contraire, est au-dedans, même s'il se trouve séparé, je ne dis pas seulement par des pays mais par d'immenses espaces terrestres ».

Ce serait une erreur que de voir en Philon le tenant d'une religion totalement intériorisée. Il a exprimé de la manière la plus nette son refus de renoncer à la lettre<sup>48</sup> : « nous négligerions aussi le service du Temple et mille autres observances à force de nous intéresser aux seules lumières du sens profond. Non, il faut admettre que ces deux aspects (de la Loi) correspondent l'un au corps, l'autre à l'âme, et donc, comme il faut songer au corps parce qu'il est la maison de l'âme, il faut pareillement se soucier des lois telles qu'elles sont énoncées ». Néanmoins ce texte exprime le sentiment que pouvaient éprouver les Juifs diasporiques d'un attachement au Temple tellement intense que la distance géographique, si importante fût-elle, ne pouvait abolir cette communion transcendant l'éloignement. Le cas de l'Égypte était cependant particulier. Proche géographiquement de Jérusalem, ce pays faisait l'objet, comme nous l'avons vu, d'un interdit formel.

Un passage de la *Vie de Moïse* peut nous fournir un élément d'explication<sup>49</sup> : « toujours est-il que la nation ayant subi de si grands changements dans le sens de la prospérité comme dans le sens contraire, rien, pas même le plus infime détail n'a été changé aux prescriptions de la Loi, parce que vraisemblablement tous ont hautement honoré son caractère vénérable et digne de Dieu ». Israël est dans l'histoire, sa Loi ne l'est pas. Dans une telle perspective, ce qui allait survenir quelques décennies après, la perte d'un enracinement territorial et étatique, constituait une catastrophe historique, mais ne touchait pas à l'essentiel, le lien établi entre Dieu et Israël. À cela s'ajoute l'idée chère à Philon que, si la Loi est intemporelle, Dieu, lui, continue à se révéler dans l'histoire. Ainsi, le buisson du sacrifice d'Isaac, dans lequel apparaît le bélier de substitution, que Philon considère comme l'allégorie de la suspension du jugement devant les mystères du monde créé<sup>50</sup>, préfigure le buisson ardent du Sinaï. Le miracle de la manne reproduit, pour le seul Israël, la création

---

<sup>47</sup> *Her.*, 83

<sup>48</sup> *Migr.*, 92 s.

<sup>49</sup> *Mos.*, I, 15

<sup>50</sup> *Ibid.*, 136.

du monde, comme cela est expliqué dans le *De uita Mosis*<sup>51</sup> : « et la copie est parfaitement semblable : de même en effet que Dieu a amené le monde, son œuvre la plus parfaite, du néant à l'être, de même il suscita l'abondance en plein désert, intervertissant les éléments pour répondre à l'urgence du besoin, de sorte que, au lieu de la terre, c'était l'air qui leur procurait les vivres... Après cela, Moïse prononce pour la troisième fois un oracle tout à fait prodigieux, signifiant que, le septième jour, l'air ne fournissait pas la nourriture habituelle et que rien, pas le moindre grain, ne tomberait sur la terre comme à l'accoutumée ». Dieu se répète, et cette nouvelle création est à la fois identique dans sa structure et symétrique à la première création du monde, en ce sens que l'ordre de la nature se trouve inversé, puisque c'est de l'air que tombe la nourriture. Il s'agit donc d'une spiritualisation du monde, une pluie de sagesse<sup>52</sup>, qui provoque des réticences chez beaucoup d'Israélites, parce que ce miracle n'est pas un don que l'on pourrait accueillir passivement, il exige une ascèse dont peu sont capables. Le troisième épisode, le plus connu, mais qui n'est pas pour autant le plus simple à comprendre, concerne la traduction de la Bible en grec<sup>53</sup>. L'interprétation philonienne procède là encore par inversion. Un roi d'Égypte, Ptolémée Philadelphe, aussi bienveillant à l'égard des Juifs que Pharaon était cruel, demande au Grand-Prêtre de lui envoyer des traducteurs pour traduire la Loi en Grec. Pour Philon, qui exprime sur ce point le sentiment de l'ensemble du judaïsme alexandrin, Dieu intervient dans cette traduction « comme un invisible souffleur »<sup>54</sup>, donnant ainsi aux traducteurs une fonction en tout point comparable à celle de Moïse. Comme dans l'épisode de la manne, Dieu s'est répété dans celui de la *Septante*, mais quel est le sens de cette répétition ? La seconde Loi étant exactement la même que la première, il n'y a de différence que dans l'identité du *récipiendaire*. La Torah était donnée à Moïse et à Israël, sa vocation universelle passait par l'accès à la langue d'Israël. La Loi en grec a été proposée à la totalité des hommes, « pour qu'ils eussent l'avantage de se servir de ses ordonnances sages et sublimes, en vue de l'amélioration de leur conduite »<sup>55</sup>. Ce n'est pas un don direct de la Loi. Les traducteurs juifs sont les intercesseurs qui

---

<sup>51</sup> *Mos.*, I, 200-209 et II, 258- 269.

<sup>52</sup> Cf. *Fug.*, 138.

<sup>53</sup> *Mos.*, II, 25-44.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 36, trad. OPA modifiée.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 36.



obtiennent de Dieu cette identité de l'original et de la copie. Tout comme dans l'épisode de la manne la nourriture s'affranchit de la pesanteur terrestre, dans la traduction de la Bible, la parole de Dieu s'affranchit de sa relation à la langue dans laquelle elle a été donnée.

Cette capacité de Dieu à se répéter, tant en ce qui concerne la création que le don de la loi, structure la représentation philonienne de l'histoire et de la présence juive en Égypte. Le monde créé est un, mais Dieu reprend le moule ancien et, sans en modifier la forme, il sait le réutiliser pour une manifestation encore plus évidente de sa présence. La Torah avait été donnée à la sortie d'Égypte, dans un monde recréé par le don de la manne, et c'est en face de l'Égypte que la *Septante* est traduite, dans un pays transformé par la sagesse et la bonté d'un souverain macédonien. Dans la vision philonienne de l'Égypte, l'élément indigène est là comme un rappel de l'époque où le souverain du pays était totalement fermé à la parole de Dieu, tandis que l'élément grec devrait, au contraire, être le bénéficiaire de la *Septante*, expression accessible aux Gentils de la vocation universelle de la Loi. Cependant pour que cette représentation fût convaincante, il eût fallu que les Grecs du temps de Philon fussent plus bienveillants à l'égard des Juifs que les Égyptiens du temps de Moïse. Or Philon était bien placé pour savoir que cela n'était pas vraiment le cas. Plus exactement, il se trouvait devant le paradoxe suivant : la traduction de la Loi avait effectivement permis à celle-ci d'exercer sur les nations une séduction qui se traduisait par le nombre important de convertis ou de « craignant-Dieu », mais le pays où le miracle de l'identité entre la copie et l'original s'était produit redevenait pour les Juifs une terre de souffrance. Ce problème, Philon ne l'ignore pas, mais la réponse qu'il lui donne ne paraît pas à la hauteur de l'enjeu. La situation historique d'Israël, dit-il, est depuis longtemps mauvaise et elle agit comme une sorte d'ombre portée sur la lumière de la Loi. Lorsque la situation sera devenue meilleure, les nations pourront enfin la voir dans tout son éclat et en respecter les prescriptions. Le problème qui se pose alors est celui-ci : y a-t-il chez lui un véritable messianisme ? Philon exprime une seule fois dans l'immensité de son œuvre un espoir messianique<sup>56</sup>. Il ne fait aucune allusion à un messie davidique, mais il exprime l'assurance que, lorsque les pécheurs se seront convertis, le Dieu sauveur et miséricordieux les réunira tous sur la terre sainte<sup>57</sup> : « ceux qui

---

<sup>56</sup> *Praem.*, 87-95.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 165.

peu auparavant se trouvaient dispersés en Grèce et en pays barbare, par les îles et les continents, se lèveront comme un seul homme et gagneront en hâte, chacun de son point de départ, l'unique endroit désigné ». Faut-il s'autoriser du caractère unique de ce texte pour parler de « messianisme discret »<sup>58</sup> ? Faut-il, au contraire, se fonder sur l'extraordinaire ferveur avec laquelle Philon évoque ce retour des exilés, pour en conclure que le messianisme était profondément enraciné en lui ? Retenons simplement ici que Philon lui aussi a pensé, au moins à un moment de sa vie, que « le mal prendra fin, qu'il sera avalé ».

Sous l'influence stoïcienne, il lui arrive de considérer que le vrai Temple, c'est le monde<sup>59</sup>. Admettre que la distance pouvait atténuer le rayonnement du Temple de Jérusalem, c'eût été en réduire la puissance spirituelle. Pour Philon, on peut fort bien être dans le Temple à Alexandrie et hors du Temple à Jérusalem. Il n'y a pas chez lui d'enracinement mystique dans la terre d'Israël qui créerait une obligation à résider sur celle-ci. Le Temple, Jérusalem, la terre entière d'Israël ont une place importante dans son œuvre parce que ce don de Dieu a délivré le peuple juif de l'errance, mais surtout parce que leur existence même constitue une puissante incitation au respect de la Loi : chacun doit mériter à tout instant ce qui a été donné. La transcendance s'enracine dans l'éthique, non dans un sol, si sacré soit-il.

Quelques mots pour conclure. De Joseph, l'homme de l'Égypte, allégorie du compromis avec le monde, Philon se plaît à rappeler, en citant la *Genèse*, qu'il était « un homme errant dans la plaine »<sup>60</sup>, et le verbe « errer » a ici une forte connotation négative. En revanche, il affirme à propos des Lévites, serviteurs du Temple, qu'ils sont « en quelque sorte des fugitifs » par rapport à l'impureté du monde<sup>61</sup>, réfugiés auprès de Dieu, semblables par cette altérité assumée à tous ceux que le monde rend étrangers à lui-même : les prosélytes, les orphelins, et les veuves<sup>62</sup>. Le présent des Lévites est fait de rites quotidiennement répétés, mais c'est ce présent qui fait du Temple à la fois le lieu de l'enracinement dans une terre et celui du départ hors du monde des sensations et des passions. Tout

---

<sup>58</sup> L'expression est d'A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963, p. 383.

<sup>59</sup> *Spec.*, I, 66.

<sup>60</sup> Voir *Fug.*, 127 ou *Deter.*, 5, la référence biblique est *Gen.* 37. 15.

<sup>61</sup> *Fug.*, 88.

<sup>62</sup> *Somn.*, II, 273.

en intégrant à sa pensée, selon des modalités souvent complexes, certains éléments du stoïcisme, Philon a combattu sans relâche ce qui est au centre de cette doctrine, à savoir l'idée que seul le présent est. Citons ici V. Goldschmidt, qui mieux que tout autre a su mettre en évidence cet aspect : « Ainsi n'y a-t-il qu'une seule faute morale, et l'on comprend que les Stoïciens lui attribuent une égale gravité, quelle que soit la forme qu'elle revête : c'est de ne pas obéir à l'impératif du présent... L'exigence de l'impératif présent et l'idée, solidaire, de la réalité unique du présent apparaissent tout au long des écrits stoïciens de morale ». Chez Philon, le « je » de l'être juif n'adhère jamais au monde, tout comme il ne renonce jamais à se confronter à l'autre, si enraciné soit-il dans le monde. Sujet d'une éthique qui ne peut être que transcendante mais qui se déploie nécessairement dans l'horreur du monde, il est ontologiquement divisé, déplacé, en « dérangement », dira Lévinas, « sur la route », dit Philon. Dans une telle perspective, le « je » de l'être juif ne peut être qu'exodique.