

essere gesti legati alla prassi ordinaria di certe occasioni: richiesta di matrimonio, fidanzamento. Il linguaggio tabuistico del testo rispecchierebbe formule, forse, ormai divenute stereotipi al momento della redazione finale del racconto. Troviamo particolarmente stimolante il fatto che la seconda e la terza parte del commento riportino le interpretazioni di Targum e Midrash. Solo di recente infatti questa procedura si è diffusa anche in ambito cristiano. Interessante perché, così, anche il lettore meno esperto è messo in grado di seguire l'evoluzione del pensiero esegetico. Il *Targum* e il *Midrash* sono sistematicamente raffrontati con il testo biblico nel tentativo, fra l'altro, di risolvere il problema della loro datazione. Sarebbe stato auspicabile avere anche il testo di queste due fonti, come si è fatto per la Bibbia, per facilitare la lettura del commento. Il Targum amplia il tema della carestia; presenta positivamente Elimelek; tratta da peccatori i suoi due figli, colpevoli di aver trasgredito la legge sposando delle non israelite; riflette sul problema della conversione di donne straniere, quali sono Rut e Orpa, di fronte alla legge; parla di Booz come se fosse l'archetipo dell'ideale rabbinico dell'uomo giusto e studioso della Torà; descrive Rut come donna giusta in quanto sottomessasi alla legge d'Israele. D'Angelo mette in risalto come già nel *Targum* la legge assume un ruolo di rilievo, elemento che il Midrash estremizzerà rendendo la Torà il tema principale della sua narrazione. Il *Midrash* vede Rut come il prototipo del convertito diventato tale grazie alla sottomissione alla legge, non per questo, però, ci sembra che il Midrash, come afferma D'Angelo, sia più aperto della Bibbia verso i pagani. Infatti già nella Scrittura si narra dell'egiziana Agar che ricevette da Dio la stessa benedizione di Abramo, di Abramo che intercedette per Sodoma e Gomorra, della prostituta Raab, della regina di Saba, del re persiano Ciro e della sua rispondenza alla figura del messia, ed altri esempi ancora. Tutte figure che, se non ammesse a pieno titolo nel popolo d'Israele, sono comunque molto apprezzate.

Resta il fatto che per noi è difficile riuscire ad allontanarci dal nostro modo di pensare al fine di penetrare a fondo quello della Bibbia, del *Targum* e del *Midrash*. La nostra lettura è falsata da secoli di storia e mai nessuno potrà restituirci il sapore che dovevano avere tali opere per il fruitore antico. Speriamo di avvicinarci almeno, perseverando nel loro studio e nella loro meditazione. Su questa traccia, iniziata centinaia d'anni orsono, il lavoro di Cristiano D'Angelo è sicuramente importante e per certi aspetti non privo di spunti originali.

Alessandra Pecchioli  
Via Guglielmo Ferrero, 14  
I-50126 Ponte a Ema, Firenze  
e-mail: ales.pecchioli@libero.it

ORIELLA OMBROSI, *Le crépuscule de la raison. Adorno, Horkheimer, Levinas et Benjamin à l'épreuve de la Catastrophe*, (avec préface de Catherine Chalièr), Hermann Editeurs, Paris, 2007, 192 p.

L'intérêt premier de ce livre de philosophie juive et politique, tient à l'originalité et l'hétérodoxie de son point de vue – le thème du témoignage –, permettant de penser à nouveaux frais la Catastrophe qui s'abattit sur les Juifs d'Europe durant la période hitlérienne.

Orietta Ombrosi avait déjà entrepris de déconstruire l'idée de la possibilité du témoignage à partir de la notion du désastre (« penser le désastre », Blanchot).

Dans sa thèse, *La raison à l'épreuve de la Catastrophe: une Leçon de Ténèbres*, écrite sous la direction de Catherine Chalièr et soutenue publiquement à la fin de l'année 2002 (Paris X), elle pense et déconstruit « l'herméneutique du témoignage » de Paul Ricœur (*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, pp. 107-139) d'une manière entièrement différente. Ombrosi répète la fameuse question de Paul Ricœur – « une philosophie du témoignage est-elle possible? » en s'éloignant du contexte des trois « philosophies du témoignage », que Ricœur reconnaît chez Martin Heidegger, Jean Nabert et Emmanuel Lévinas<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> JEAN-PHILIPPE PIERON suit la direction de Paul Ricœur dans son livre *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, paru chez Cerf en 2006.

Pour sa part, Ombrosi questionne une « philosophie du témoignage » qui est encore incertaine et quasiment impossible en s'approchant, lors de son analyse, aux auteurs qui s'interrogent sur la possibilité même du témoignage *de la Catastrophe* ou de la possibilité de l'écriture après un événement qui a les traits catastrophiques.

A part les deux éléments essentiels du livre – *Interlude. Une philosophie du témoignage* (pp. 89-109) et *Conclusion* (pp. 181-191) – le livre *Le crépuscule de la raison* est composé de 4 chapitres (d'environ 30 pages chacun) précédés d'un préambule *La nostalgie d'Ulysse*. Le préambule ou le *prélude*, d'une dizaine de page, met en place le cadre conceptuel dans lequel doit être pensée « l'autre dans la pensée, l'autre comme 'contenu', naissent sans doute de la constatation douloureuse de la compromission qui peut s'établir entre la modalité identitaire et totalisante de la raison, d'un côté, et la violence, de l'autre » (p. 33).

Les quatre chapitres suivants sont interrompus par l'interlude d'une importance cruciale. Avec cet intermède, l'auteur tente de créer l'espace où la question et le doute de la possibilité même du témoignage esquissent une théorie probable du témoignage à venir. Il s'agit à la fois de l'épreuve du témoignage et de la honte du témoignage pour les autres et à la place des autres qui ne sont plus. Il apparaît que ce sont les seuls moyens avec lesquels on serait en mesure de s'opposer au mal. « C'est par là seulement que peut se justifier dans ce livre la présence trop indiscreète du nous, de ce nous qui très souvent dit 'je', de ce nous trop présent, trop audible. Impudique » (p. 108).

L'auteur suit les philosophes mentionnés dans le sous-titre de ce livre – Adorno et Horkheimer, Levinas et Benjamin (« je voudrais montrer ici que la Catastrophe a touché au plus intime de leur réflexion, et jusqu'à donner naissance à des idées décisives, y laissant des traces ineffaçables qui permettent de les lire comme des témoignages », écrit Ombrosi) – mais nous avons l'impression que les analyses des « silences des témoins » de Lyotard et le témoignage (la violente « halte du témoignage ») de Primo Levi ont eu le rôle essentiel dans la constitution de sa position théorique. Même s'il existe des moments où Ombrosi essaie de suivre la direction de Paul Ricoeur et sa recherche d'une herméneutique du témoignage (peut-être même de la poursuivre ou la terminer), les réserves reposent évidentes. La première en est dans le fait que la pensée de la Catastrophe délaye constamment la pensée même de la possibilité du témoignage. Il n'y a point de témoignage après la Catastrophe ni du témoignage de la Catastrophe, si l'on devrait nécessairement témoigner cette Catastrophe afin qu'elle ne se répète pas. La seconde réserve concerne le manque de confiance qui touche fatalement l'ordre même du témoignage: comment témoigner en une langue, au sein d'un mode de connaissance, d'une philosophie qui ont produit cet événement hors normes?

La dernière réserve trace ce manque de confiance en insistant, avec Levinas, sur le nécessaire retour aux racines – « la pensée doit aussi puiser aux sources juives, maintes fois oubliées par la rationalité philosophique et trop souvent figées par la tradition juive elle-même » (p. 158). La honte (la honte de survivre à la Catastrophe; la honte des témoins et celle d'en être un) est l'ultime et première réserve envers « l'herméneutique du témoignage ».

Dans les dernières pages de son livre, Orietta Ombrosi thématise une idée nouvelle et originale du témoignage. Cette idée soulève la question du « tiers », de nous-mêmes, appelés non seulement pour énoncer le paradoxe du témoignage, mais aussi pour transmettre une probable présence de ceux qui ne sont plus-là en reconstruisant le témoignage de ceux qui résistent au témoignage. Dans ce sens il ne s'agit pas d'un nouveau « devoir herméneutique », mais du déplacement et de la nouvelle compréhension d'une très compliqué et chargé figure du « tiers » (Levinas, Serres, N. Abraham, Bachtin ou Benveniste).

Mais pourquoi le « tiers » est-il le parfait début de la crise de témoignage? Où l'on découvre un nouveau point de départ pour le témoignage? Pourquoi alors ce chiffre « trois »? Le « trois » est un nombre universellement fondamental, qui synthétise la tri-unité<sup>11</sup> de l'être vivant et résulte de la

<sup>11</sup> La racine indo-européenne de trois est *tre*, *tri*, *trejes* et vient du sanskrit: *trayah*, *tisrah*, *tri* et du grec: *treis*, *trais*, *tettares*, *tetras*, *triton*. Le latin reprend *tres(e)*, *tre(it)*, de Trinité, de Trente; *tri* de triple, du triangle: *terni* de troisième, ternaire. Trois est aussi dans l'étymon du travail: *tri-palium* (trois pieux): instrument de torture, puis instrument pour retenir les chevaux pour les ferrer, ensuite du tourment (de l'expression « ça me

conjonction d'un et de deux. C'est la signification primaire que l'on attribue au nombre « trois ». Le trois est aussi le nombre de l'hésitation, du passage, et de l'achèvement d'un couple: sa signification ne peut être pleinement dégagée qu'en fonction de ses rapports avec les deux autres membres. Entre deux éléments opposés, le troisième s'élève sous forme de composition hospitalière. Il manifeste l'achèvement de leurs participations opposées au monde.

Dans un passage où Benveniste tâche de tirer les particularités de *superstes* et de *testis* – soulignant que le premier n'est pas seulement un survivant, celui qui « a survécu à un malheur, à la mort » mais qu'il est aussi bien celui qui a traversé « un événement quelconque et subsiste *par-delà* cet événement », donc comme témoin –, on lit que le tiers apparaît en personne, présent sur les lieux. « Le *testis* est là au vu et au su des parties », précise Benveniste, faisant la différence par rapport à l'arbitre qui, selon lui, remplit « une fonction testimoniale avec l'idée de voir sans être vu »<sup>12</sup>. « Etymologiquement *testis* est celui qui assiste en 'tiers' (*terstis*) à une affaire où deux personnages sont intéressés [...] », écrit-il<sup>13</sup>. Selon lui cette conception du tiers en tant que témoin remonte au texte sanscrit: « 'toutes les fois que deux personnes sont en présence, Mitra est là en troisième' »<sup>14</sup>. Comme le décalage que Benveniste souligne pertinemment entre le survivant et le témoin, ce rapport entre le tiers et le témoin n'est pas simple. Quelles sont les manières selon lesquelles un témoin peut se présenter sur les lieux? Peut-il être présent rétrospectivement? Qui est-ce qui est présent rétrospectivement? C'est dans l'un des derniers textes, écrit peu avant sa mort, que Jacques Derrida<sup>15</sup> travaille sur un interminable déplacement et sur la difficulté supplémentaire du témoin en tant que la figure du tiers:

Si personne ne peut remplacer personne comme témoin, si personne ne peut témoigner *pour* l'autre comme témoin, si on ne peut témoigner pour un témoignage sans ôter à ce dernier sa valeur de témoignage (qui doit se faire toujours à la première personne), n'est-t-il pas difficile d'identifier le témoin à un tiers? [...] le tiers est un « je » singulier en général. Or rien n'est plus substituable mais rien ne l'est moins qu'un « je ». La question qui s'annonce à l'horizon est bien celle de ce qu'on appelle une première personne [...]. Qui est le « je » [...] ? Cette question se déplace; elle se divise ou multiplie, comme celle de la signature [...]. Dès que je dis « toi » ou « vous », « ton », « tes », « votre », « vos », etc., je dis ou sous-entends « je »<sup>16</sup>.

« Je » ou « nous »? Derrida ne mentionne pas le « nous » que l'on retrouve au cœur du livre d'Orietta Ombrosi.

Petar Bojanic  
University of Aberdeen  
Kings College, Aberdeen AB24 3  
Inglilterra  
e-mail: p.bojanic@abdn.ac.uk

travaille »), de la fatigue des voyages (toujours présent en anglais: travel) et de *tri-vial* (trois voies), du carrefour où les prostituées attendaient leurs clients. Enfin, trois donne le tiers du témoin, *testis*, *terstis* de l'attestation et de la protestation. Cf. ROBERT GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris, Larousse, 1948.

<sup>12</sup> Benveniste se demande si le vocable *-istōr* pourrait signifier aussi bien 'juge' et 'témoin'. Sa réponse est claire: « [...] Le juge n'est pas le témoin [...] c'est précisément parce que *istōr* est le témoin oculaire, le seul qui tranche le débat, qu'on a pu attribuer à *istōr* le sens de 'qui tranche par un jugement sans appel sur une question de bonne foi.' » Selon les traces écrites, on peut prendre les dieux à témoins, en les invitant à *voir*. Benveniste persiste sur le fait « que la valeur fondamentale du témoignage oculaire ressort bien du nom même du témoin *-istōr*. » Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Minuit, 1969, p. 120; 174.

<sup>13</sup> E. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, *op. cit.*, p. 277.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>15</sup> JACQUES DERRIDA, « Poétique et politique du témoignage », *L'Herne Derrida*, sous la direction de Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Edition de l'Herne, 2004, p. 521-539.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 534.