(p. 335-341). Le texte grec adopté pour la traduction (p. 353-378) est celui d'A. Rivaud, à l'exception de trois modifications à 108e, 115b et 118c (p. 343). Au chapitre de la précision on remarquera la traduction du sous-titre du dialogue : Atlantikos par «concernant Atlas» (p. 378, n. 1). Rivaud donne ici comme traduction : Atlantique. Mais l'adjectif grec a plutôt le sens : «d'Atlas», c'est-à-dire d'appartenance à Atlas. On trouve une bibliographie des études sur le dialogue (p. 344-349) et cent quatre-vingt-seize notes qui accompagnent cette traduction (p. 379-392), suivies de sept cartes (p. 393-399) qui aident à comprendre le récit sur l'Atlantide. Une chronologie des événements politiques et militaires de Socrate jusqu'à Alexandre le Grand (323 av. J.-C.) (p. 403-407), des index de noms propres et des index thématiques pour les deux dialogues (p. 411-434) terminent l'ouvrage.

YVON LAFRANCE Université d'Ottawa

## Interprétations phénoménologiques d'Aristote

MARTIN HEIDEGGER Préface de H.-G. GADAMER, postface de H. U. LESSING, traduction par J.-F. COURTINE Mauvezin, TER, 1992, 59 p.

La publication de ce manuscrit de 1922 s'ajoute aux autres écrits posthumes du jeune Heidegger (1919-1927). Ce texte intitulé Interprétations phénoménologiques d'Aristote, revêt un intérêt particulier : il constitue la première articulation du programme de «destruction-reprise» (Destruktion-Wiederholung) de la philosophie grecque, l'axe central de toute la pensée heideggerienne. Ce programme, déployé avec érudition, originalité et intensité, aura, comme on le sait, marqué et inspiré nombres d'auditeurs de Fribourg et Marbourg. Des auditeurs aussi différents que Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss et Alexandre Kojève - pour n'en citer que quelques-uns - sont tous, chacun à sa manière, redevables au programme heideggerien d'un retour à la philosophie grecque.

Ce manuscrit de 1922 a pendant longtemps été considéré comme perdu. Il fut retrouvé en 1989. Sa publication dans le Dilthey-Jahrbuch de la même année constitue pour la recherche heideggerienne un événement éditorial important. De plus, le lecteur francophone dispose en cette édition bilingue de l'une des premières traductions des textes de la période 1919-1927. La traduction française est de Jean-François Courtine, déjà connu pour son excellente traduction du cours de 1927, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (Paris, Gallimard, 1985). Sa traduction est encore une fois soignée et réussie. Vu l'allemand idiosyncratique et quelque peu torturé de Heidegger, la consultation de l'original peut malgré tout s'avérer parfois utile, voire nécessaire. Les citations qui suivent sont tirées de cette traduction.

Il est à noter que ce texte, contrairement aux autres de cette période, n'est pas à proprement parler le manuscrit d'un cours. Il s'agit d'un compte rendu de recherches, rédigé pour accompagner une candidature à un poste de professeur à Marbourg et à Göttingen. Ce manuscrit d'une cinquantaine de pages forme en quelque sorte le condensé des trois dernières années d'enseignement du Privatdozent. Mais c'est un condensé retravaillé, précisé et formulé de manière expressément programmatique. Il se présente comme une introduction d'un vaste ouvrage sur Aristote, dont la publication était prévue pour l'année suivante dans le Jahrbuch de Husserl. Mais ce gros livre sur le Stagirite ne verra jamais le jour. Ou plutôt, il ne paraîtra que cinq ans plus tard, métamorphosé, sous le titre de Être et temps.

Le texte Interprétations phénoménologiques d'Aristote, sous-titré Tableau de la situation herméneutique, se divise nettement en deux parties : 1) une explication de la «situation herméneutique» et du projet de «destruction» de la tradition qui vise la «reprise» d'Aristote (p. 17-38); 2) des exégèses de certains passages de l'Éthique à Nicomaque VI, de la Métaphysique I et de la Physique I-III (p. 37-59). Nous nous concentrerons sur la première partie, sur la formulation du projet de destruction-reprise.

Il est important de garder à l'esprit que c'est par le biais du Moyen Âge que Heidegger est parvenu à Aristote. La théologie forme en effet le point de départ du projet de Heidegger. Son Habilitationschrift a, comme on le sait, porté sur la pensée médiévale (Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, 1916). De plus, la théologie médiévale et en particulier Luther, affirme-t-il dans le texte de 1922, constituent la source principale de la philosophie kantienne et de tout l'idéalisme allemand (p. 31). La visée ultime du jeune Heidegger est de clarifier la compréhension chrétienne de la vie et d'en recouvrer les possibilités créatrices pour le présent. Cette clarification et ce recouvrement doivent passer par un retour à Aristote, un Aristote envisagé comme l'«accomplissement» de la philosophie grecque et comme l'auteur de l'anthropologie sur laquelle se fonde l'appréhension chrétienne de la vie (p. 33). Examinons donc le programme tel que décrit dans Interprétations phénoménologiques d'Aristote.

La philosophie moderne de même que la philosophie médiévale reposent sur la conceptualité grecque, «La philosophie dans la situation présente se meut en grande partie de manière impropre dans une conceptualité grecque» (p. 30). De manière impropre, parce que «les concepts fondamentaux ont perdu leur fonction expressive originaire» (p. 30). Cette perte, pour expliciter ici le texte laconique de Heidegger, tient au phénomène de la sédimentation du langage : une pensée, une fois fixée dans le langage, nous devient familière et n'éveille plus en nous l'étonnement, à plus forte raison lorsque ce langage a été obscurci par une terminologie latinisée. La sédimentation est toujours une forme d'oubli. La tradition philosophique est aujourd'hui et depuis longtemps sclérosée. C'est en cela que résident l'insuffisance et la crise de la philosophie moderne et contemporaine. D'où la nécessité d'un retour à l'origine de la tradition, à Aristote.

Cette tendance à la sédimentation et à la passivité constitue, pour Heidegger, une particularité propre de «la vie facticielle», entendue comme notre vie individuelle, dans ce qu'elle a d'unique et de contingent. Heidegger écrit :

La vie facticielle comporte ce caractère ontologique d'être à charge à elle-même [sich selbst schwer trägt]. Ce dont témoigne, de manière indubitable, la tendance propre à la vie facticielle de se décharger de soi-même [sichleichtmachen]. [...] Si la vie n'est proprement ce qu'elle est qu'en cette gravité pénible [schwer und schwierigsein], alors la façon appropriée d'y accéder [...] ne peut consister qu'à l'aggraver [schwermachen] (p. 19).

Se décharger de soi-même signifie, à cet égard, s'abandonner à la facilité de l'accoutumance et de l'oubli. Se décharger de soi-même, c'est s'en tenir de manière passive et dogmatique aux concepts et aux idées reçus. Se prendre à charge et assumer la gravité de la vie, consiste, au contraire, à interroger cet héritage. Et puisqu' «on ne peut jamais emprunter à une autre époque», tenter de recouvrer la forme expressive originaire de cette conceptualité veut dire la «répéter originellement» (ursprünglich wiederholen). Répéter cette conceptualité signifie redécouvrir ses motifs originaires et reprendre la problématique philosophique comme la sienne propre en la traduisant soi-même à la lumière de sa propre situation herméneutique (p. 20).

Il n'est plus possible de philosopher de manière immédiate. Vu l'enracinement de la vie dans la tradition, son articulation doit passer par un «détour» historique et philologique, en effet, par le commentaire de textes grecs. Un tel retour à la philosophie grecque est possible, car «en dépit des différentes analogisations et formalisations que ces catégories ont subies, un trait caractéristique déterminé par leur provenance s'est maintenu : elles portent encore en elles un fragment d'authentique tradition de leur sens originaire» (p. 30). La recherche philosophique devient «un savoir historique dans le sens le plus radical du terme» (p. 31). Elle consiste à déterrer les racines d'une tradition oubliée, à les contempler avec étonnement et à les remettre en question. Il s'agit donc de libérer les textes aristotéliciens de l'interprétation élaborée par la théologie chrétienne et d'articuler un Aristote plus grec et plus authentique. La philosophie ainsi conçue comme archéologie et philologie a pour visée une autocritique radicale.

La «réappropriation» d'Aristote chez Heidegger est à la fois ambivalente et ambiguë. Ambivalente, car il s'agit à la fois d'appropriation et de désappropriation, d'appel et de critique. «La reprise compréhensive des archétypes doit soumettre [les concepts fondamentaux] à une critique aiguë et radicale et élaborer le cas échéant une opposition féconde» (p. 19). Cette réappropriation est également ambiguë, car il est souvent difficile, parfois impossible, de décider qui parle : Aristote ou Heidegger? Le programme heideggerien d'une destruction-reprise affirme justement la nécessité herméneutique de penser avec et donc de penser au-delà. Le projet d'une «phénoménologie herméneutique de la facticité» peut apparaître comme une philosophie-philologie de «renaissance», mais, il faut l'ajouter, comme une renaissance de type hybride et paradoxal. D'une part, la renaissance heideggerienne est «classique»; elle suppose une contemporanéité quasi intemporelle du passé et du présent. Par contre, elle est aussi «historiciste» : elle reconnaît et même recherche l'irréductible altérité de l'«original». Seulement, pour Heidegger, l'original (ou l'intention) n'a en réalité jamais existé : il est une «possibilité» latente à reprendre, c'est-à-dire à élaborer pour la première fois. Il est cependant à souligner que le potentiel critique et émancipatoire d'un projet de destruction-reprise dépend en dernière instance de sa capacité à préserver l'altérité, l'altérité historique du texte classique.

## Note

1 Une traduction anglaise par Michael Bauer est parue dans Man and World, vol. 25 (1992), p. 355-393.

FRANÇOIS RENAUD Université de Tübingen

## La Philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque

RICHARD GOULET Paris: Vrin, 1987, 621 pp.

This is a mighty achievement and one that has induced in this reviewer, at least, a profound re-examination of assumptions, if not a change of heart. Goulet has set himself the task of isolating and identifying the traces of previous allegorical interpretation of Scripture to be found in the works of Philo of Alexandria, himself the author of a comprehensive allegorical exegesis of much of the Pentateuch.

He does this through an exhaustive examination of the text of Philo, concentrating mainly on some 30 key passages where Philo sets out, and then rejects, one or more allegorical interpretations of a biblical text before producing one of his own. Philo also at various points criticizes literal interpreters of Scripture but we are not concerned with them. They were most likely orthodox rabbis such as he would have listened to on the Sabbath in the synagogue.

The work is divided into six parts. Goulet begins with an account of the exegetical works of Philo (pp. 11-26). The second part, entitled "À la recherche des allégoristes préphiloniens," looks at some of the key passages, such as Somn. 1. 118-19 and Abr. 99, and enquires into the beliefs and school affiliations of these allegorists (pp. 27-92). The third and fourth parts, the bulk of the book, consist of a survey of Philo's allegorical exegesis of Genesis and the remaining four books of the Pentateuch, on which-apart from the Questiones in Exodum-Philo comments only incidentally in the course of expounding Genesis (pp. 93-350; 351-510).

In a short review it is not possible to do more than to take a few samples to illustrate Goulet's method, but from these it will become clear what the problems are. The chief problem is that the alleged non-Platonist, non-literal predecessors of Philo (of whom we have, it must be emphasized, no real evidence outside Philo's works) do not add up to anything coherent. In Chapter 10 of Part 2, Goulet proposes to identify them as (presumably Jewish) thinkers in the tradition of syncretist Platonism (taking in much Peripateticism and more Stoicism) of the school of Antiochus of Ascalon. One cannot, I think, disprove the existence of these shadowy figures: Philo himself, after all, was of this philosophical persuasion and he picked it up from somewhere. All one can do is to argue that in any given place the phenomena of the text can be explained without recourse to such figures. This one can do if one is prepared to attribute to Philo a certain degree of latitude in his exegesis that leads to substantial inconsistencies on occasion but falls short of direct self-contradiction.

Let us take an instance or two. At Legum Allegoriae 1. 63-74, the four rivers of Eden (Gen. 2, 101-4) are presented as the four specific virtues while the great river is generic virtue whereas, when Philo treats the same passage at De posteritate Caini 128-9, the four rivers become the generic virtues and the great river is the Logos. Again, at Quaestiones in Genesim 1. 12, while the exegesis agrees largely with that of Legum Allegoriae, the identification of two of the rivers is slightly different, Goulet, in Chapter 3 of Part 3, seeks to distinguish here between a layer of previous exegesis characterized by exhaustiveness, coherence and theoretical content ("l'allégorie traditionelle est essentiellement conceptuelle") and Philo's own