ist. Nichts aber ist ärger, als sich selbst überrumpeln zu müssen. Alles läuft natürlich darauf hinaus, daß ich keinen Glauben habe! Nun wir werden sehen! –" (an Paul Engelmann, 21.06.1920)

Der Selbstmord – so Ziemiński – gleicht für Wittgenstein dem absolut Bösem, das einem absoluten Verbot unterliegt. Dieses Verbot trägt vor allem metaphysische Charakterzüge, obwohl wir es sekundär auch als ein ethisches, gesellschaftliches oder sogar psychologisches Verbot interpretieren dürfen. Wenn wir es aber als ein metaphysisches Verbot interpretieren, dann bedeutet seine grundlegende Funktion nicht den Schutz des Lebens, sondern den Schutz des Seins. Die Welt (das Sein) ist immer ein Sein für das Subjekt. Deswegen bedeutet der Tod des Subjekts zugleich die Vernichtung der Welt (des Seins).

Es gibt nur wenige Aussagen von Wittgenstein zu den Themen, die in dem besprochenen Buch behandelt werden. Die von Ziemiński – nach einer existentiell-idealistischen Weise – vollzogene Auslegung zeigt, daß diese Aussagen einen wichtigen und unverzichtbaren Teil des Wittgensteinschen Nachlasses bilden. An einigen Stellen des Buches könnte man sich wünschen, daß auch die sich an Wittgenstein orientierenden kontextabhängigen Sprachanalysen breiter durchgeführt würden (z.B. „Tod" im Kontext des *Prototractatus* und des „Engelmann Ts" des *Tractatus*). Eine längere Zusammenfassung des Buches auf englisch oder auf deutsch wäre angebracht. Sie fehlt.

Das Buch von Ziemiński ist keineswegs bloß eine Darstellung eines Teils des Wittgensteinschen Gedankengutes, sondern es inspiriert zum persönlichen Nachdenken über den eigenen Tod, die Unsterblichkeit und den Sinn des Lebens. Die im Buch enthaltene umfangreiche Literaturangabe und das Personenverzeichnis werden das persönliche Lesen bereichern können und auch die Vorbereitung von Seminaren oder Vorlesungen erleichtern. Am Ende sollte noch hinzugefügt werden, daß das ganze Buch *Tod, Unsterblichkeit, Sinn des Lebens* in einer leserfreundlichen, lebendigen Sprache geschrieben wurde.

JÓZEF BREMER
Jesuit University of Philosophy and Education Ignatianum*, Krakow*

Joanna Barcik (ed.), *De la philosophie réflexive à l'herméneutique. Philosophie française de la religion* [Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii], Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2007, 280 pp.

La réflexion philosophique traitant de Dieu ou du religieux en un sens plus large a connu ses hauts et ses bas. Au premier abord, le tournant anthropologique que l'on constate dans une partie considérable des oeuvres philosophiques importantes de la fin du XIX et du XX siècle, semblerait aller à l'encontre de l'intérêt reli-

gieux à la manière d'une théodicée classique. Et pourtant, dans la pensée française contemporaine, nous avons affaire à une philosophie religieuse tout à fait originale. En outre, comme le fait remarquer K. Tarnowski, c'est justement l'anthropologie philosophique qui en constitue le «lieu de naissance» privilégié. Il ne s'agit pas, en l'occurence, d'une pensée confessionelle mais d'une réflexion qui s'oriente vers les conditions de possibilité du religieux : ou bien dans le sujet, ou bien dans les phénomènes comme tels (cf. l'introduction du livre, par K. Tarnowski).

Peut-on déceler quelques caractéristiques les plus distinctives de cette pensée telles que, par exemple, des points de départ communs ou des façons semblables d'aborder le problème ? Dans la mesure où l'on fait abstraction de certains détails des solutions proposées, il paraît justifiable de répartir les auteurs considérés en trois groupes : ceux pour qui la conscience – dans sa dimension intentionnelle ou non-intentionnelle – sert de point de départ, ceux qui focalisent leur attention sur le langage, et les autres qui se situent davantage du côté du mysticisme. En ce qui concerne les représentants du premier groupe, surtout deux notions jouent un rôle spécial chez eux : celle de présence et celle de désir. Pour avoir une idée générale de l'ensemble de diverses approches dans le recueil en question, classifions les penseurs présentés selon les catégories mentionnées ci-dessus.

L'intentionnalité de la conscience est mise en évidence dans les travaux de M. Blondel et de J. Nabert, dans les deux cas en lien avec un concept de désir. Pour sa part, R. Le Senne parle aussi de Dieu à la mesure d'un désir. En revanche, L. Lavelle emploie la notion de présence qui, néanmoins, a pour lui une valeur intentionnelle. Quoique J.-L. Marion soit resté dans une optique de l'intentionnalité, originellement elle s'avère, d'après lui, être une donation. E. Lévinas, à son tour, a établi un lien entre l'idée de désir et la conscience mais celle-ci comprise de façon radicalement non-intentionnelle. A l'opposé de l'intentionnalité, G. Marcel développe la conception de présence, tandis que M. Henri expose celle de vie.

Trois autres auteurs, dans leur manière dont ils traitent de la problématique du religieux, attribuent une importance particulière au langage. H. Duméry, inspiré de l'héritage de Plotin et de celui de Husserl (qu'il dépasse toutefois), en arrive, au niveau du discours, à l'Un, à la Simplicité Absolue. J. Derrida, par contre, reste un explorateur errant dans le désert linguistique, pour qui la «kénose du discours» consiste dans une sorte de mysticisme du langage qui s'effondre sans cesse, où Dieu apparaît «comme l'autre nom du désir». P. Ricoeur fraie un chemin différent, en reconnaissant une position singulière au mot «Dieu», et en inscrivant une justification de la pratique religieuse dans l'économie du don.

Enfin, à l'horizon de la réflexion religieuse française se font remarquer les représentants du mysticisme. Il semble que H. Bergson y appartienne, avec son concept de religion dynamique, ainsi que S. Weil, si l'on prend en compte son insistance sur l'attention et sur l'auto-anéantissement.

Le recueil d'articles publié par l'Académie Pontificale de Théologie de Cracovie essaie, avec succès semble-t-il, de rendre compte de la richesse de la philoso-

phie française contemporaine en matière du religieux. Il le fait d'autant plus que plusieurs textes de référence ne sont pas encore traduits en polonais. Il s'ensuit que cet ouvrage collectif s'avère la seule introduction à la problématique, à la fois large et solide. Indubitablement, en ceci réside une grande valeur de la publication aussi bien que dans la compétence de ses auteurs.

En va-t-il de même pour son contenu en soi? Autrement dit : comment évaluerait-on l'apport même de la pensée en question? Pour y répondre, il faudrait examiner de plus près certains détails des conceptions signalées. A cette occasion, nous tâcherons de mettre en relief quelques problèmes que soulèvent les approches mentionnées.

Nous nous focaliserons sur cinq points qui ne sont pas forcément indépendants les uns des autres, à savoir : la notion de désir, la question d'une expérience de Dieu, une proximité de la pensée négative, la tentative de dépasser un concept transcendental du sujet (selon l'heureuse expression de K. Tarnowski) et la pratique. Passons au premier.

Tout d'abord, il faut constater que la pensée française prouve un bon enracinement dans sa propre tradition. K. Tarnowski a, sans doute, raison de dire, dans l'introduction à l'ouvrage en question, qu'il s'agit, en la circonstance, de trois pères fondateurs: Maine de Biran, Blaise Pascal et René Descartes. Ce dernier s'avère influençant spécialement par ses deux découvertes fondamentales : celle du «je» pur et celle d'une transcendance dans l'immanence, c'est-à-dire de l'idée d'infini. C'est cette idée qui résonne dans de diverses conceptions de désir, quoiqu'au niveau plutôt pragmatique, et renforcée par la confiance mise dans l'expérience intérieure, conformément à l'héritage de Maine de Biran. Tel est le cas de M. Blondel, si l'on envisage son insistance sur la nécessité du surnaturel, d'où découle un caractère essentiel pour l'homme de ce qui lui offre un accomplissement de son désir le plus intime, le plus interne. Il en résulte l'option fondamentale devant laquelle chacun se trouve, à savoir : vouloir et ne pas pouvoir ou bien pouvoir et ne pas vouloir. Un désir absolu, enraciné dans les structures de la conscience, est également au départ du parcours intellectuel de J. Nabert. Ce désir vise l'Absolu étant la référence ultime de la conscience de soi et l'aspiration la plus intime de notre être. En tant que tel, il définit Dieu dont l'idée se développe à la mesure du désir absolu de l'Absolu, l'idée qui n'est qu'un sens sans existence : ce qui permet à la conscience de s'égaliser avec elle-même (le «je» empirique avec le «je» pur, mon «devenir» ou existence avec mon «devoir» ou exigence). Le devoir comme relation privilégiée et créatrice d'une tension intérieure entre «moi» et «soi» (ma personnalité étant le résultat d'une relation aux valeurs) se place aussi à la base de la réflexion de R. Le Senne. Pour lui, l'Absolu (le Je) devient Dieu (la Valeur infinie) dans la mesure où il est infiniment désiré (voulu – c'est toujours le cas) et accueilli (aimé – pas toujours). Enfin, E. Lévinas fait directement appel à l'idée d'infini de Descartes, en la traitant – sous le nom de désir – comme une trace, une empreinte effacée d'un Dieu qui s'est absenté de l'horizon du monde. Ce qui reste, c'est un témoignage éthique.

Que peut-on en conclure ? Certes, nous n'avons plus l'affaire à une théodicée au sens classique du terme. Mais une question demeure tout de même: de quoi le désir témoigne-t-il ? Serait-ce quelque chose d'autre qu'un déchirement de l'homme, une note tragique en lui, si Dieu ne se laisse reconnaître nulle part ailleurs ? Pourrait-on dire : la tradition d'Augustin à un volet...

Cela nous mène tout naturellement à la seconde difficulté, celle de la possibilité d'une expérience de Dieu. C'est surtout Lévinas et J. Derrida qui la remettent en cause. En particulier, ce dernier l'explicite de la façon suivante : «Le désir de Dieu, Dieu comme l'autre nom du désir traite dans le désert avec l'athéisme radical. (...) désert est l'autre nom, sinon le propre lieu du désir» (*Sauf le nom*). A propos de Lévinas, revient la constatation que l'événement qui l'a énormément affecté est celui d'Auschwitz, peut-être au point qu'il le surestime (cf. T. Gadacz). Et pourtant, cela n'efface pas la difficulté. Car si Dieu n'est présent que sous le mode d'absence, quoi qu'on en dise, la responsabilité ne se révèle-t-elle pas une espèce de fatum sans la grâce?

Il paraît que, pour parler d'un Dieu dont l'expérience ne représente pour nous rien de familier (ou rien du tout), il convient d'employer un langage négatif. Effectivement, plusieurs le font, tels, par exemple, H. Duméry, P. Ricoeur, J. Derrida. Selon Duméry, l'expérience vive d'un Dieu du dialogue correspond à la mentalité projective qui, en termes dialogiques, exprime la réciprocité visée par la conscience historique et socialisée. Il est vrai que ce type de mentalité justifie notre langage concernant Dieu mais la foi religieuse même prouve une capacité plus importante, à savoir celle de la réduction à l'Un au-delà de toutes les attributions positives. Quel est donc le rapport entre nos projections issues des significations visées et ce vers quoi s'oriente, à son terme, la conscience intentionnelle Quel profit tire-t-on de la confrontation avec la «chose» d'un texte où le référent «Dieu» unit des discours partiels et en constitue «l'index d'incomplétude» (d'après la locution de Ricoeur)? Ce profit serait-il quelque chose d'autre que seule une connaissance du désir (cf. Derrida)? S'avérerait-il un «souci ultime» repérable à la base d'une appropriation de la «chose du texte» (cf. Ricoeur)?

La recherche d'un langage religieux pertinent repose, en partie, sur l'entreprise d'en finir avec la façon de penser Dieu où l'on part de l'être. Exception faite de l'oeuvre de L. Lavelle, une telle tâche s'inscrit dans les tentatives de dépasser un concept transcendental du sujet, tentatives percevables dans les considérations de Lévinas, de G. Marcel, de Ricoeur, de M. Henri et de J.-L. Marion. Il s'agit de nombreuses notions qui mettent en valeur une dimension plus originelle que l'intentionnalité corrélative à un objet. Un rôle comparable est assigné au sujet questionné (responsable) de Lévinas, à la présence comme domaine de l'intersubjectivité dans les écrits de Marcel, à l'exigence de penser l'être divin en lien avec l'amour, exigence soulignée par Ricoeur, à la vie ressentie, selon Henri, et à la donation – lorsque le sujet se reçoit de l'advenue du phénomène – dans les travaux de Marion. Une telle distance par rapport à l'ontologie (ou l'onto-théologie) a au

moins une conséquence non négligeable : elle fait que le discours sur Dieu s'éloigne de plus en plus d'une vision scientifique du monde (même s'il y en a plus qu'une). Quoique, peut-être il n'ait pas tort en le faisant.

En dernier lieu, un type singulier de problèmes est posé par certains corollaires pratiques qu'impliquent des positions prises, pour n'en énumérer que celle de H. Bergson et celle de S. Weil. Ce qui ouvre un espace à divers abus dans la première, c'est la direction (au sens moral du terme) que peut prendre l'élan vital dans le cadre de la religion dynamique, c'est-à-dire une religion pour laquelle une consolidation de la société ne compte pas. L'attribution d'une force vraiment créatrice à la solitude seule trouve aussi son expression dans les oeuvres de S. Weil, malveillante à l'égard du concept de personne qu'un pas sépare, à son sens, des collectivités si détestables.

Le recueil d'articles sur la philosophie française de la religion représente une contribution importante dans le domaine. Les remarques formulées ci-dessus ne visaient finalement qu'à mettre en relief cette importance. Quant aux solutions proposées que contient le livre en question, elles inspirent continuellement, même si, à propos de certains points, elles entament à peine la discussion.

ROBERT GRZYWACZ
Jesuit University of Philosophy and Education Ignatianum*, Krakow*

Copyright of Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.