

S.S. KHOROUJI ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE DANS LES RECHERCHES CONTEMPORAINES SUR L'IDENTITÉ RELIGIEUSE DE LA RUSSIE

MARYSE DENNES

L'histoire de la Russie est riche en exemples où l'usage de la philosophie allemande a permis de dégager une spécificité culturelle et religieuse de la Russie, et de situer par là même l'histoire culturelle de ce pays dans le cadre de la civilisation européenne.

Déjà, au XVIII^e siècle, la philosophie des Lumières s'était développée selon l'orientation de la philosophie naturelle qui remontait à la Renaissance et avait été reprise par Leibniz, puis par Goethe et Herder. C'est la référence au Droit naturel qui avait permis de fonder des utopies sociales où la Russie était envisagée, face à l'Occident, comme pouvant permettre l'avènement d'un ordre social plus en accord avec les exigences naturelles de la personne humaine¹. Elle avait aussi accompagné le développement d'une pensée sur

1. A ce sujet, cf. A.F. Zamaleev, *Kurs istorii russkoj filosofii* (Cours d'histoire de la philosophie russe), chapitre 8 : *Filosofija russkogo prosveščeniya. Sociologičeskie teorii vtoroj poloviny 18-go veka* (Philosophie de l'époque des Lumières russe. Théories sociologiques de la deuxième moitié du XVIII^e siècle), Moscou, Magistr, 1996.

l'homme, le monde et la société dont l'œuvre de A.N. Radichtchev reste l'exemple le plus brillant.

Mais c'est au XIX^e siècle surtout que, sur cette base déjà existante mais aussi sur le fond d'une reconnaissance du rôle de la tradition religieuse byzantine dans l'histoire de la Russie, les influences de Schelling puis de Hegel permirent les premières formulations philosophiques et politiques d'une spécificité à la fois culturelle et religieuse de la Russie². Comme l'Amérique s'ouvrant à Christophe Colomb, c'est ainsi que V. Odoïevski devait caractériser les nouveaux horizons qui s'ouvraient à la pensée russe par l'intermédiaire de la philosophie allemande³. Que ce fût à travers la philosophie positive de Schelling ou, un peu plus tard, à travers la logique dialectique envisagée selon les orientations de l'hégélianisme de droite ou de gauche, il s'agissait toujours de perspectives offertes à l'interprétation de l'originalité culturelle de la Russie. Dans tous les cas, — autant chez I. Kireevski que chez P. Tchaadaev, que chez A. Herzen et M. Bakounine aussi —, il y avait une volonté de résorber les oppositions traditionnelles de la philosophie classique — celles du sujet et de l'objet, celles du monde empirique et du monde rationnel —, pour tracer la voie d'une réponse russe aux contradictions véhiculées par la culture et la société de l'Europe occidentale. Cependant, et comme cela avait été le cas au XVIII^e siècle, la méthode utilisée passait toujours par la récupération d'un courant, en général, de nature platonicienne et néo-platonicienne, et qui avait lui-même traversé toute l'histoire de la culture occidentale. Il s'ensuivait que la spécificité russe — culturelle et (ou) religieuse — n'était pas envisagée en elle-même mais seulement à partir de l'Occident et de paradigmes encore opératoires dans l'évolution de la culture occidentale. Ces caractéristiques allaient rester pertinentes dans la philosophie russe jusqu'à Vladimir Soloviev, et même, à travers lui, jusqu'aux systèmes de pensée développés par ses disciples, au XX^e siècle. On pourrait

-
2. A ce sujet, cf. A. Koyre, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1976. Pour l'influence de Schelling en Russie, cf. Wsewolod Setschkareff, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Leipzig, O. Harrassowitz, 1939. Pour l'influence de Hegel : D.I. Čičevskij, *Gegel' v Rossi (Hegel en Russie)*, Paris, Dom Knigi, 1939.
 3. V. Odoevskij, *Russkie noči*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1967, p. 46. Trad. franç. : *Les nuits russes*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1991, p. 30.

aussi citer ici tous les avatars du marxisme qui, jusqu'à la fin des années vingt, s'inscrivent dans cette mouvance, où l'idée de science prolétarienne est héritière à la fois d'un dépassement de la métaphysique spécifique de la philosophie occidentale et d'un mode d'être propre à l'expérience religieuse de la Russie mais toujours pensé sur la base de références philosophiques occidentales⁴.

Cependant, le début du XX^e siècle avec, en particulier, l'héritage du néo-kantisme, devait préparer un changement radical de perspective⁵. La philosophie envisagée comme une science et dans le rapport qu'elle entretenait avec les nouveaux paradigmes scientifiques, trouvait, par elle-même, les moyens de résorber les questions traditionnelles de la métaphysique, encore présentes chez les représentants de l'idéalisme allemand. Par là même, elle cessait aussi d'être fondamentalement une philosophie de l'histoire. Pour les russes qui empruntèrent cette voie, il s'ensuivit un mépris de la pensée russe traditionnelle (à orientation politique ou religieuse), et de ce fait, un abandon de cette pensée à elle-même, un désir d'introduire, en Russie comme en Occident, le début d'une ère où la philosophie pourrait se développer sur des bases purement scientifiques et donc étrangères à toute forme de nationalisme⁶.

Les effets de cette remise en question systématique de l'histoire de la métaphysique, en Occident, comme en Russie, n'ont pas été que négatifs. Renvoyant la spécificité de la Russie à elle-même, ils créèrent finalement les conditions nécessaires à une recherche renouvelée des fondements de la spécificité historique et culturelle de la Russie, sans que ceux-ci fussent nécessairement fournis par l'une ou l'autre des orientations de la philosophie occidentale. Mais étant donné que la mise en valeur de la spécificité historique et culturelle de la Russie impliquait alors la prise en considération de

-
4. A ce sujet, cf., par exemple, les héritiers de la pensée de N.F. Fedorov qui, dans les années vingt, développent l'idée de l'« organisation scientifique du travail », aussi : V.N. Mouraviev qui écrit et publie en 1924, « la maîtrise du temps comme problème fondamental de l'organisation du travail », les activités et les publications de A.K. Gorski et N.A. Setnitski (à ce sujet, cf. A.G. Gačeva: « A.K. Gorski, N.A. Setnickij - posledovateli N.F. Fedorova » (A.K. Gorski et N.A. Setnitski - disciples de N.F. Fedorov), in *Načala*, 1993, 1, p. 90-95).
 5. Cf. en particulier les auteurs comme B. Jakovenko, S. Hessen etc., participant à la revue *Logos*, publiée en version russe et en version allemande, entre 1910 et 1913.
 6. Cf. à ce sujet, G.G. Špet, *Očepk razvitii russkoj filosofii* (Aperçu du développement de la philosophie russe), in *Sočinenija* (Œuvres), Moscou, Pravda, 1989, p. 12-13.

sa spécificité religieuse, on comprend que la période soviétique ne fut point propice à de telles investigations.

Ce n'est en effet qu'à l'époque actuelle que nous rencontrons une reprise en compte de cette problématique. L'exemple qui peut être choisi ici est celui de S.S. Khorouji. En accord avec le thème de cette rencontre, il s'agira de voir de quelle façon il peut être fait encore usage de la philosophie allemande, lorsque la pensée russe, se réaffirmant comme ayant un rapport spécifique au religieux, cherche en elle-même, c'est-à-dire dans la tradition religieuse dont elle se réclame, les fondements de son existence et les critères de son évolution. Il s'agira de comprendre aussi pourquoi, dans ce cas, c'est la phénoménologie husserlienne qui occupe alors une place privilégiée.

S.S. Khorouji peut être considéré comme *le* philosophe russe des années quatre-vingt-dix. Philosophe *russe* non seulement parce qu'il est russe et pratique la philosophie, en russe, mais aussi parce qu'à l'époque actuelle, il s'inscrit dans la ligne d'une reprise en compte de la tradition religieuse et qu'il fait, de cette prise en compte, une partie intégrante de sa philosophie.

Pourtant, S. Khorouji n'a de cesse de se distinguer des représentants de la « pensée russe religieuse » du dix neuvième et du début du XX^e siècle. La période soviétique crée ici une distance qui se veut bénéfique. L'héritage dont il se réclame se trouve envisagé à travers un regard critique qui s'appuie sur des influences philosophiques qui peuvent actuellement librement s'exercer. Ainsi, en est-il de la phénoménologie allemande et, plus particulièrement, en ce qui concerne S.S. Khorouji, des influences de Husserl et de Heidegger.

Dans les articles que S.S. Khorouji publie depuis le début des années quatre-vingt-dix, dans différentes revues philosophiques russes⁷, de même que dans son dernier ouvrage paru en 1998, à Moscou, *K Fenomenologii askezy*⁸, S.S. Khorouji cherche à mettre

7. Il s'agit, principalement, de *Voprosy Filosofii* (*Questions de philosophie*) que nous indiquerons dorénavant dans les notes par VF, et de, *Načala*, (*Principes*), toutes les deux publiées à Moscou.

8. Serguej Xoružij, *K Fenomenologii askezy*, (*Vers une phénoménologie de l'ascèse*), Moscou, Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998.

en valeur une nouvelle attitude par rapport à la culture russe et à la spécificité historique de la Russie : il ne s'agit plus, pour lui, de tenter d'expliquer une expérience de vie et de pensée autre qu'occidentale à partir de concepts empruntés à la philosophie occidentale ; il s'agit plutôt, à partir de la philosophie occidentale et, en particulier, à partir de certains de ses aboutissements, d'essayer de fonder la possibilité d'une autre philosophie, entretenant, du fait de sa nature même, un rapport au religieux essentiellement différent de celui qui a caractérisé la ligne principale de l'évolution de la philosophie en Occident, depuis la Renaissance. En d'autres termes, il s'agit, pour lui, non plus de réduire une expérience culturelle déterminée à des concepts et des catégories empruntés à un mode de penser étranger, mais de libérer — à partir d'un usage de ce qu'elle n'est pas — un espace où cette expérience acquiert la possibilité de se penser elle-même.

Tel est le projet méthodologique et gnoséologique que S.S. Khorouji tente de réaliser en s'appuyant principalement sur la phénoménologie d'Edmund Husserl, mais parfois aussi de M. Heidegger. Ce projet a, dans sa réalisation, des implications au niveau de la philosophie de l'histoire : une expérience de type religieux est dégagée comme étant fondamentale pour l'évolution de la culture russe — la tradition religieuse byzantine, dans sa version ascétique qu'est l'hésychasme —, et c'est à partir d'une description de cette expérience que se trouvent désignés les éléments par lesquels elle peut finalement se penser.

Nous nous attacherons ici à montrer en quoi la phénoménologie a, pour S. Khorouji, un rôle à jouer dans cette démarche. Et nous serons conduits à voir qu'il s'agit bien, à travers un jeu d'interférences de cultures et de discours, de mettre en valeur la spécificité d'un rapport au religieux qui, pour S. Khorouji, continue à désigner la spécificité principale de l'histoire culturelle de la Russie.

Le premier article que publie S. Khorouji, dans les *Voprosy Filosofii*, en 1991⁹, est déjà, en ce sens, très significatif. L'auteur dit actuellement en être insatisfait. Il n'en demeure pas moins que c'est dans cet écrit que le philosophe dégage très nettement les

9. S. S. Xoruzij, « Filosofskij process v Rossii kak vstreča filosofii i pravoslavlja » (Le processus philosophique en Russie comme rencontre de la philosophie et de l'Orthodoxie), *VF*, 1991, 5, p. 26-57. Texte écrit en 1774-1775 et revu par l'auteur pour sa publication.

lignes directrices de sa recherche ultérieure. Premièrement : tout en présentant les pensées de ses maîtres — S. Frank, P. Florenski, L. Karsavine — il montre en quoi il s'en démarque, désignant bien la ligne néo-platonicienne qu'ils empruntent à la philosophie occidentale et par laquelle ils continuent d'interpréter la spécificité culturelle, historique et religieuse de la Russie. Deuxièmement : il utilise la phénoménologie en un sens qui restera récurrent dans son œuvre future. Se référant aux philosophes russes que nous venons de citer et qu'il soumettra ultérieurement à un jugement critique, S. Khorouji écrit : « Il a été clairement défini que dans le processus qui caractérise tardivement la pensée russe et qui consiste à dégager le sens philosophique de l'Orthodoxie, cette même pensée russe tend à développer une approche phénoménologique dont le principe central consiste en un approfondissement extrême des données d'expérience de la philosophie et en une observation et une description immédiates et sans *a priori*.¹⁰ » Et S. Khorouji de citer alors E. Husserl et de préciser qu'il l'utilise « sans avoir recours à son appareil de preuves et de déductions¹¹ ». Il est clair que deux éléments sont déjà retenus de l'attitude phénoménologique : celui consistant à se libérer de tout présupposé métaphysique — celui, donc, de l'*époque* phénoménologique détachant l'interrogation sur l'acte de connaître de tous les sédiments de l'histoire de la philosophie —, et celui consistant à décrire le « reliquat ». Or le « reliquat », ici, dans le cas de la recherche de S. Khorouji, n'est pas, comme c'était le cas chez E. Husserl, l'acte même de la conscience intentionnelle ; il est plutôt la tradition religieuse russe, en tant qu'elle se trouve par là même libérée des réductions qu'ont pu lui faire subir l'application des catégories empruntées aux systèmes philosophiques occidentaux. Le but poursuivi est annoncé dès le premier paragraphe de l'article (qui en compte dix) : « Participer à la tradition de façon originale et créatrice, poursuivre sa rénovation et l'enrichir¹². » Un peu plus loin, l'auteur précise encore qu'il s'agit de déceler « la logique interne » de « la tradition religieuse russe¹³. » A ce sujet, écrit-il, « la tradition se tait et ne répond en rien à ces questions¹⁴ ». Et il ajoute : « Si les ressources de la

10. *Ibid.*, p. 38.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 28.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

tradition ne sont pas épuisées, son développement se poursuivra sans doute, en dépit de l'interruption forcée ; si quelque chose d'important et de neuf doit être encore dit dans son sillon, ce sera dit, quand bien même régnerait, dans le monde, bolchéviks de tout poil, crise écologique globale et même "crise de la culture chrétienne". Quand et où — c'est déjà autre chose¹⁵. » La remarque n'est pas anodine. Pour S. Khorouji, il ne s'agit même pas de repenser la tradition religieuse de la pensée russe à partir des critères qui ont été rejetés par la culture marxiste et qui sont ceux de la culture chrétienne classique. Il s'agit, pour lui, maintenant, d'accéder à quelque chose de nouveau, qui doit se dégager de l'expérience même que la tradition culturelle russe entretient avec le Christianisme. Et cela ne peut surgir que d'une attitude nouvelle dans le domaine de la connaissance, d'une attitude parvenant à se libérer de tous les présupposés idéologiques et de tous les conditionnements religieux. « Cette tradition, écrit-il, est étroitement liée à la religion du Christ. Mais les différentes formes de ce lien ne sont pas épuisées par la dichotomie : ou bien "la philosophie est servante de la théologie", ou bien les deux n'ont rien à voir entre elles. Au contraire, c'est ici que l'analyse commence. Il est indispensable de déterminer soigneusement quelle est la nature des liens de la pensée russe avec la religion¹⁶. »

Il faut se tourner vers un article un peu plus tardif de S. Khorouji, publié en 1994¹⁷, pour voir comment S. Khorouji exploite cette ligne de recherche et comment il continue à user de la phénoménologie pour avancer vers une caractérisation de la tradition religieuse russe par elle-même et en elle-même.

Dans cet article consacré à « La synthèse patristique » et à « la philosophie russe », S. Khorouji s'appuie sur G. Florovski pour montrer que peut exister, dans la façon de se rapporter à la tradition chrétienne, une attitude différente de celle qui caractérise les penseurs russes traditionnels tels que I. Kireevski, A. Khomiakov, V. Soloviev et ses héritiers. Heidegger se trouve ici requis de la même façon que le fut précédemment Husserl. Le concept de

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 27.

17. S.S. Xoroužij, « Neopatristskij sintez i russkaja filosofija » (Synthèse néopatristique et philosophie russe), VF, 1994, 5, p. 75-88.

« Tournant » (die Kehre)¹⁸ est invoqué pour provoquer le regard à se dégager des présupposés de la philosophie classique qui ont autant pénétré la pensée des philosophes russes dans le passé, qu'ils peuvent encore aujourd'hui fausser les jugements portés sur la tradition culturelle de la Russie. Nous le voyons : il s'agit toujours de libérer l'histoire culturelle de la Russie d'une interprétation qui pourrait en être faite seulement de l'extérieur, à partir de la philosophie occidentale. Mais il s'agit aussi, par la référence à Heidegger et en raisonnant par analogie, de montrer qu'il y a, dans l'histoire culturelle de la Russie, comme dans celle de l'Occident, derrière toutes les formes constituées que la pensée a pu lui donner, une vérité qui demande à être dévoilée, car c'est elle — cette vérité — qui, dans son mode de manifestation, gère la logique interne de cette histoire. La vision intérieure est aussi une vision des origines — des origines en tant que fondement — et, analogiquement à la Grèce présocratique qui sert de référence pour fonder l'ontologie heideggerienne, c'est la référence à la Grèce byzantine qui apparaît, pour S. Khorouji, à travers la présentation qu'il fait du travail de G. Florovski, comme susceptible de renouveler un mouvement fondateur d'historicité culturelle.

Réfléchir sur la différence Russie — Occident, s'interroger sur les interférences de la philosophie occidentale et de la tradition russe, c'est, pour Khorouji, se poser constamment la question de la « vision intérieure » et de la « vision extérieure ». Cette perspective était déjà perceptible dans l'article paru en 1991, où il parlait d'« une vision de l'intérieur qui, tout en suivant la logique interne d'un processus philosophique, le structure sur la base de critères qui lui sont inhérents et que lui-même produit », et où il parlait aussi d'« une description extérieure [...] plaçant ce [même] processus dans un contexte englobant et qui le structurerait selon des catégories propres à ce dernier¹⁹ ».

Cette perspective est encore présente dans l'article de 1994, où la confrontation Heidegger — Florovski permet de dégager un type de pensée qui, en Russie, fonctionnerait précisément selon les mêmes critères que la tradition culturelle qui les génère. Cette tradition est déjà définie, dans cet article, comme étant celle du

18. *Ibid.*, p. 80 sq.

19. *Art. cit.*, p. 27.

Christianisme oriental, de la Tradition byzantine et, en particulier, de l'hésychasme. Mais, pour Khorouji, il s'agit d'aller plus loin encore dans l'investigation des origines et la recherche du fondement. Ce qu'il interroge, c'est non point un donné figé d'une tradition déterminée, mais la nature du mouvement de la pensée qui se rapporte à la tradition envisagée et qui renvoie simultanément à la nature du mouvement de la pensée qui a provoqué la constitution de cette même tradition. Sa recherche vise donc une logique de l'être, lorsque, par la pensée, un processus de constitution se trouve engagé. Mais confrontant, dans ce contexte, la tradition de la pensée russe à la tradition dominante de la philosophie occidentale, il sous-entend aussi deux modes possibles du phénomène de constitution ; il renvoie donc à deux modalités possibles de l'être. Pourtant c'est sur celle qui génère la culture russe qu'il s'interroge en priorité, et c'est pour cette raison qu'il attribue une importance primordiale à l'expérience hésychaste. Il n'empêche que, dans la ligne de la recherche fondamentale qu'il engage, l'expérience hésychaste peut apparaître comme étant seulement une manifestation possible, dans le cadre de la civilisation chrétienne, d'un type d'expérience plus fondamentale — celle de l'expérience ascétique qui, en tant que telle, est alors susceptible de se manifester aussi dans le cadre de cultures autres que seulement chrétiennes. Le processus philosophique — le mode de pensée — inhérent à la tradition russe se laisse envisager, dans ce contexte, comme une variante de l'expérience ascétique, présente dans les autres traditions culturelles et susceptible de fonder des types différents d'historicité culturelle. La tradition russe aurait seulement ceci de particulier que, du sein de la culture chrétienne, elle pourrait être prise en considération soit par un regard intérieur, soit par un regard extérieur, à partir d'elle-même ou à partir de l'autre qu'elle-même, c'est-à-dire, à partir de l'Occident. C'est cette prise en compte des deux visions, qui revient comme attitude et thème récurrents dans l'ouvrage de S. Khorouji que nous avons déjà évoqué : *K fenomenologii askezy (Vers une phénoménologie de l'ascèse)*²⁰.

Le titre de l'ouvrage témoigne du désir de l'auteur de rattacher l'interrogation sur la différence et l'interférence des traditions russe

20. *Op. cit.*, note 8.

et occidentale à une problématique plus essentielle qui porte sur l'expérience mystique et, par là même, sur la logique de l'être qui lui serait inhérente. C'est dans cet ouvrage que nous voyons aussi se déployer dans toute son envergure l'usage qui peut être fait de la phénoménologie, à l'époque actuelle, par un philosophe russe qui essaie de penser — de l'intérieur et de l'extérieur — la spécificité culturelle (mais aussi ontologique) de la tradition culturelle de la Russie.

Pour S. Khorouji, il s'agit tout d'abord de laisser la Tradition se décrire et de la laisser, se décrivant, se créer de nouveau. C'est en retrouvant le dire des Pères Grecs et des moines ascètes byzantins et russes que S. Khorouji rassemble cette Tradition selon des thèmes qui permettent de poser les bases de sa réexpérimentation. Quant à cette « réexpérimentation » elle-même — c'est-à-dire l'exercice même de cette tradition — nous la trouvons décrite principalement dans la deuxième partie de l'ouvrage, lorsque S. Khorouji développe non point seulement une présentation de l'hésychasme, mais aussi une méthodologie et une logique de l'expérience hésychaste. C'est à ce niveau que la démarche du philosophe russe mérite une attention particulière. Il est intéressant de voir comment l'usage de la phénoménologie joue, ici, un rôle non plus uniquement descriptif mais révélateur d'un processus qui est inhérent à la démarche du philosophe elle-même et qui, de ce fait, réactualise la question des limites entre la philosophie occidentale et la pensée russe, ou, en d'autres termes, la question de la place de la philosophie occidentale dans l'expression d'une expérience religieuse propre à la tradition culturelle de la Russie.

Cette question des limites est d'ailleurs présente dans la structure même du traité de S. Khorouji, puisque celui-ci est composé d'un « *organon* intérieur » et d'un « *organon* extérieur ». Si l'*organon intérieur* correspond à une tentative de reconstruction de l'expérience hésychaste à partir du matériau qu'a laissé la Tradition, à Byzance et en Russie, l'*organon extérieur* — auquel se trouve consacrée la deuxième partie — correspond, lui, à l'étude du travail de la pensée, lorsque celle-ci consiste à voir l'expérience initialement envisagée à partir d'un regard qui lui est originairement étranger mais qui entretient nécessairement quelques analogies avec elle. C'est pour cette raison que cet *organon* est aussi nommé de « participation » (*učastnyj*). C'est pour cette raison aussi

que sont choisies et retenues, de la Tradition philosophique occidentale, deux approches particulières entretenant certaines ressemblances avec les structures de base de l'expérience ascétique : le dialogisme et la phénoménologie²¹.

Or, si nous nous attachons à comprendre l'usage qui se trouve fait, ici, de la phénoménologie, nous verrons que s'élucidera par elle-même la question de la nécessité de la prise en considération, par S. Khorouji, de ces deux courants philosophiques occidentaux, en tant qu'ils se heurtent néanmoins à des spécificités de la pensée russe.

Tout d'abord, la phénoménologie permet au philosophe russe de dégager le domaine de l'expérience hésychaste d'un domaine d'expérience plus vaste, compris comme celui du vécu en tant que tel. Le recours à la phénoménologie permet de montrer comment l'expérience mystique envisagée est, pour un point de vue extérieur, le résidu d'expérience qui demeure après *epochè* de tout ce qui n'est pas elle, et, en particulier, après mise entre parenthèses de l'expérience philosophique (*opyt filosofskij*). S. Khorouji reprend, ici, ce geste propre à l'attitude phénoménologique consistant à se libérer d'un premier donné et à accéder au monde des essences. Cependant, dans le cadre de l'expérience mystique elle-même, un entrelacement de l'expérience de foi (*opyt very*) et de l'expérience de pensée se laisse encore appréhender, comme si le « tournant de la conscience » (*povorot soznaniya*)²² qui, à un moment donné, libère d'un contexte initialement donné, ne faisait finalement que replacer (déplacer) dans un cadre nouveau — celui de la seule expérience religieuse —, la nécessité du renouvellement de la même expérience, afin de se libérer toujours de nouveau de ce qu'un langage discursif se rapportant à une expérience mystique peut contenir de présupposés philosophiques. Ce type de démarche pratiqué par S. Khorouji, est fondamentalement semblable à celui qu'a toujours pratiqué Husserl (dans ses *Recherches logiques*, en particulier, mais aussi dans ses autres écrits, antérieurs et postérieurs), l'essentiel étant, pour l'un comme pour l'autre, de mettre l'accent non point sur ce qui est décrit, mais sur ce qui décrit, c'est-à-dire sur le problème de la constitution. L'expérience mystique, en tant qu'elle

21. *Ibid.*, p. 262-263.

22. *Ibid.*, p. 7.

s'offre encore à la description phénoménologique, apparaît comme le dernier reliquat d'expérience sur lequel peut encore s'exercer le retournement de la conscience ; elle est ce reliquat de toutes les formes d'*epochè* possibles de l'expérience de la réalité, lorsque, dans l'expérience de cette réalité, est toujours comprise une intervention logocentrique la disant, la décrivant et l'interprétant aussi inévitablement. Mais simultanément, en tant que reliquat ultime de toutes les formes d'*epoché* possibles, l'expérience mystique se donne aussi comme la rétention du mouvement même de l'être de la conscience ; comme ce qui fonde donc, en dernière instance, toutes les appréhensions possibles du réel. Comme l'écrit S. Khorouji, elle est non seulement ce qui permet « l'appréhension par la conscience du phénomène de l'existence humaine dans sa globalité²³ », mais elle est aussi la saisie du mouvement même de cette conscience qui est celui du « transcendement » (*transcendirovanie*) et qui, par là même, se trouve posé comme constitutif de toute forme d'expérience²⁴. Dans quelle mesure, l'expérience hésychaste, spécifique de la tradition du christianisme oriental, est-elle déterminée, constituée par ce mouvement de la conscience, par la prise en compte de ce geste fondamental de l'existence humaine ? Voilà la question qui traverse l'œuvre de S. Khorouji et qui, tout en témoignant de l'usage possible de la phénoménologie, semble simultanément désigner les limites, pourtant toujours à « resituer », de ce même usage. La caractéristique de l'*organon* extérieur est, de toute façon, de produire ou de reproduire des frontières, même lorsqu'il est question de les supprimer — frontières entre l'intérieur et l'extérieur qui, pour être résorbées dans l'expérience même, n'en sont pas moins retrouvées — même si elles sont déplacées — dans tout regard posé sur cette expérience d'origine. On comprend en quel sens l'expérience hésychaste peut, dans un tel contexte méthodologique, être reconnue, par un regard extérieur, comme fondatrice d'un devenir de la culture, comme constitutive d'une historicité.

L'usage de la phénoménologie ne se limite pas, cependant, à la simple description d'une analogie de démarche et à la déduction, à partir de la nature de la démarche phénoménologique, du rôle constitutif de l'expérience hésychaste. Du fait que l'expérience

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

mystique se trouve assimilée à celle du mouvement même de la conscience, du fait qu'elle est posée comme reliquat de toutes les mises entre parenthèses possibles de la réalité, il en découle nécessairement que le résidu d'expérience mystique qui reste toujours visé par un dire empreint, d'une façon ou d'une autre, de présupposés philosophiques, ne peut en aucun cas être rattaché à un monde des essences (ou *monde eidétique*). C'est en ce point, que la démarche de Khorouji se distingue le plus nettement de celle de Husserl ; mais c'est ici aussi que commence à se dévoiler l'usage encore plus caché que S. Khorouji fait de la phénoménologie. Ce que Husserl pense comme *monde eidétique*, accessible par *épochè* du monde sensible, apparaît, dans le cadre de la réflexion de S. Khorouji sur l'expérience ascétique, comme ne pouvant jamais être retenu par des essences, comme devant être toujours un mouvement, une mise en mouvement des essences par l'acte même de connaissance du sujet. Il s'ensuit qu'au monde husserlien des essences, S. Khorouji privilégie celui des énergies ; au discours sur les essences — celui sur les énergies ; et l'on se retrouve ainsi, par l'intermédiaire d'une démarche de type philosophique, dans un contexte qui est précisément celui de l'hésychasme et de ce qu'a pu en dire et en faire la tradition du Christianisme byzantin. Mais il s'ensuit aussi que l'usage de la phénoménologie peut être ici plus nettement et clairement perçu. De la phénoménologie husserlienne se trouve retenu, tout d'abord par un processus d'analogie puis de progressive différenciation, ce qui permet au philosophe russe d'éclairer de l'extérieur le domaine d'expérience religieuse dont les caractéristiques ont été dégagées lors de la mise en application de l'*organon* interne. C'est par un usage particulier de la phénoménologie — une conduite à l'extrême de la démarche phénoménologique —, que le penseur russe parvient à la détacher de l'orientation dominante de la philosophie occidentale et à la rendre opératoire pour la mise en valeur d'une expérience sous-jacente au développement de la pensée russe à orientation religieuse. De cette prise de position de S. Khorouji par rapport à la phénoménologie husserlienne, des conséquences s'ensuivent aussi quant à la mise en valeur des rapports que l'homme entretient, de façon fondamentale, vis-à-vis du monde, vis-à-vis des autres et vis-à-vis de lui-même. Il ne s'agit plus, comme cela était le cas chez Husserl, d'abandonner les objets du monde sensible pour se raccrocher au monde des Idées, ou de mettre en évidence le domaine spécifique d'un « Moi

pur » qui serait étranger à celui des intuitions sensibles. Pour Khorouji, la priorité accordée à l'énergie sur l'essence correspond aussi à la priorité accordée à un mouvement de la conscience qui, une fois mis en valeur, ne peut plus être pensé comme extérieur au monde, mais comme constitutif de celui-ci, comme reprenant les objets de l'intuition sensible pour les porter, en tant que tels, dans l'expérience du sujet. Si l'objet, dans toutes ses caractéristiques, est détaché du monde, il l'est pour devenir une partie intégrante du monde subjectif. Il ne s'agit pas de récupérer, à partir du monde des Idées, certains aspects du monde objectif, mais il s'agit de retenir maintenant tous les aspects du monde sensible de telle façon que le sujet ne puisse jamais se replier sur quelque délimitation du monde des essences, de telle façon aussi que le sujet reste ouvert à toutes ses potentialités de devenir. Le but poursuivi est, en fait, celui de la mise en valeur d'une expérience où la co-existentialité (*so-bytijnost'*)²⁵ est non point un aboutissement — comme cela est le cas chez Husserl lorsqu'il développe sa pensée sur l'intersubjectivité — mais une donnée de départ. On pourrait dire que si la phénoménologie permet à S. Khorouji de délimiter tout d'abord un horizon de l'expérience mystique, elle lui permet aussi de décrire cette expérience comme la base existentielle d'une récupération de toutes les perspectives possibles sur le monde. Nous nous retrouvons finalement en présence des éléments traditionnels de la pensée russe, tels que ceux de l'intégralité, de la vision holistique, de la *so-bornost'* ou de la conciliarité.

« Dans notre terminologie, écrit Khorouji, le *monde-comme-expérience* (*mir-kak-opyt*) de la phénoménologie se présente non point dans la dimension du nom et de l'essence, mais dans celle du verbe et de l'énergie. Il est important de remarquer que, contrairement au sens habituel que l'on donne aux formes de la réduction — mise entre parenthèses, exclusion du monde extérieur — cette réduction apporte avec elle non point un retrécissement mais un élargissement de l'horizon de la description ; les phénomènes du monde extérieur ne sont pas rejetés du champ de vision, mais, rapportés à mon expérience, ils s'intègrent au monde de cette expérience comme à un monde plus large — monde un, à la fois intérieur et extérieur de l'action²⁶. »

25. *Ibid.*, p. 263 sq.

26. *Ibid.*, p. 277.

Nous le voyons par cette citation :

Entre le monde intérieur et le monde extérieur il n'y a pas de séparation, ou plutôt, le monde extérieur est intériorisé ; mais aussi, simultanément, le monde intérieur, en tant qu'expérience, échappe toujours à ce qui en est dit. D'une part, il se dit lui-même, mais d'autre part, se disant, il provoque un retournement de la conscience qui le renvoie déjà au-delà de ce qui en est dit. D'une part, ce que dit la philosophie — la tradition philosophique dans son ensemble — se trouve détaché, rejeté de l'expérience religieuse envisagée ; d'autre part, cette expérience, dans sa manifestation, réintègre nécessairement un travail sur le dire qui la révèle et l'exprime : elle renvoie à la nécessité de passer par le dire de la philosophie pour dépasser ce qu'il objective et replacer le monde objectif dans le mouvement de la conscience et l'expérience du sujet.

L'attitude phénoménologique, en tant qu'elle se trouve récu-pérée par S. Khorouji pour mettre entre parenthèses tout ce qui émane de l'objectivation provoquée par tout discours de nature philosophique, révèle ici la fonction la plus profonde qu'elle acquiert dans la démarche du philosophe russe. D'une part, elle se trouve différenciée des autres systèmes philosophiques qui ont été jusque là empruntés à l'Occident par les penseurs religieux de la Russie et qui n'ont abouti qu'à une expression déformée de l'expérience religieuse spécifique de la culture russe (expression déformée parce que médiatisée par des catégories de philosophie essentialiste). D'autre part, elle se trouve simultanément posée (par l'époque qu'elle permet de tout système philosophique basé sur l'essentialité) comme constitutive de la démarche qui surgit de l'expérience religieuse elle-même, de façon à la faire, de l'intérieur d'elle-même, s'expérimenter de nouveau. C'est ainsi que la phénoménologie, par l'usage extrême et ultime qui s'en trouve fait ici, participe à révéler le fond de l'expérience qui tente de se dire et qui est celle qui véhicule la constitution d'une historicité culturelle.

La phénoménologie n'est donc pas seulement cette orientation nouvelle de la philosophie qui, à l'époque actuelle, permet, à partir d'un regard extérieur, de renouveler la réflexion sur la Tradition et d'en donner une expression adéquate à notre époque. Elle ne correspond pas seulement à une étape supplémentaire dans l'histoire des influences de la philosophie allemande en Russie. Elle n'apparaît pas non plus seulement comme un outil adapté par les penseurs

russes pour les aider à exprimer une expérience qui lui est initialement étrangère. A travers la démarche de S. Khorouji, elle apparaît comme révélant le mode même d'exercice de la démarche du philosophe. Utilisant la phénoménologie pour dire, analogiquement et de l'extérieur, l'expérience religieuse qui marque la tradition culturelle à laquelle il adhère, S. Khorouji pratique aussi simultanément sur la phénoménologie, — en tant qu'elle adhère encore, chez Husserl, au courant essentialiste de la philosophie occidentale et en l'adaptant à ce qu'il cherche à exprimer de la tradition religieuse russe —, une réduction spécifique de la phénoménologie elle-même, une *epochè* de ce qui est censé demeurer extérieur. De ce fait, il fait « participer » l'attitude phénoménologique — sous certains de ses aspects — à l'expérience existentielle de base qui s'offre simultanément à l'observation du regard extérieur et à la description de type phénoménologique ; C'est cette répétition, ici, à plusieurs niveaux, de l'usage de la phénoménologie qui nous apparaît signifiante. Elle renvoie à la signification réelle de tous les usages que les penseurs russes religieux ont pu faire des différents courants de la philosophie allemande. Seulement, la phénoménologie a ceci de particulier, qu'elle se pratique dans un contexte où peuvent être mis de côté tous les résidus de l'idéalisme et où, ce qui se trouve dégagé, est l'horizon de l'expérience proprement dite — d'une expérience structurante pour la Tradition et donc, fondatrice du devenir de la culture.

L'usage de la phénoménologie, par une démarche qui se spécifie elle-même comme phénoménologique, permet de désigner plus nettement que jamais le déplacement de frontières qui se produit de l'extérieur vers l'intérieur. Celles-ci ne sont plus entre la philosophie et l'expérience religieuse, entre le discours rationnel spécifique d'une tradition philosophique occidentale et le dire de la Tradition religieuse propre à la Russie. Elles ne sont plus entre la philosophie occidentale et la pensée russe religieuse. A travers la démarche de S. Khorouji, les frontières entre l'extérieur et l'intérieur apparaissent à présent comme étant inhérentes à l'expérience même de la Tradition. C'est la Tradition elle-même qui, s'expérimentant de façon nouvelle, fait usage nécessairement d'un discours qui lui est interne et d'un autre qui lui est externe ; c'est par le jeu et les interférences de ces discours qu'elle se reproduit et se perpétue.

Nous pouvons à présent comprendre pourquoi l'étude de la démarche de S. Khorouji et de l'usage qu'il fait de la phénoménologie permet de justifier les développements qu'il consacre, dans son ouvrage, à l'*organon externe de participation*. Parce qu'il est de participation, cet *organon*, d'abord posé comme externe, s'avère finalement comme une attitude participant au développement de la Tradition qu'il était d'abord seulement censé décrire et désigner.

Des implications de ce travail sur les frontières peuvent encore être dégagées. Passant d'un questionnement sur l'interculturalité à un questionnement sur la nature même de la Tradition, envisagée non plus dans son contenu mais dans sa forme, nous sommes conduits, dans la ligne de la démarche de S. Khorouji, à rechercher les structures fondamentales conditionnant l'agencement du discours philosophique, rationnel, linéaire et discursif, et du dire propre à une expérience religieuse fondatrice (dire qui, dans le cas de la Tradition hésychaste, se ramène principalement à la *Prière à Jésus*). Il n'est point étonnant que S. Khorouji reprenne, dans ce contexte, l'interrogation sur la *Glorification du Nom* qui avait, dans les premières décennies du XX^e siècle, fortement occupé des penseurs russes comme A. Losev, P. Florenski et S. Boulgakov. Libéré des contraintes et des obstacles de la période soviétique et bénéficiant des nouveaux apports de la philosophie occidentale, la pensée religieuse russe voit ainsi s'ouvrir actuellement de nouveaux horizons de recherche. Deux interrogations s'y trouvent particulièrement dominantes : la première sur la spécificité logique et ontologique de la Tradition chrétienne dont l'un des modes est considéré comme structurant pour la Tradition culturelle de la Russie ; la deuxième sur la logique de l'expérience mystique, en tant que cette expérience ne se limite plus alors à la seule Tradition chrétienne. Ce sont ces deux questionnements qui semblent retenir actuellement l'attention du philosophe russe. Certains articles récemment publiés en sont la preuve²⁷. Mais c'est aussi sur la base de ces deux interrogations principales que peut être repensée de façon nouvelle

27. Par exemple : S.S. Xoroužij, « Zametki k energijnoj antropologii. "Duhovsnaja praktika" i "otverzanie čustv" : dva koncepta v sravnitel'noj perspektive » (*Remarques sur l'anthropologie énergétique. « La pratique spirituelle » et « l'ouverture des sens » : deux concepts dans une perspective comparatiste*), VF, 1999, 3, p. 55-84.

la problématique du *Logos*, de son rôle lorsqu'il intervient pour dire une expérience première, initiale et fondatrice.

Dans quelle mesure la « théo-logie » est-elle fondatrice de culture ? Dans quelle mesure aussi les interférences de la philosophie allemande et de la pensée russe à fondement religieux renvoient-elles à cette question ? Dans quelle mesure enfin sommes-nous par là même renvoyés à cette autre question du rapport qu'au sein du Christianisme, le *Logos* originellement grec entretient avec ce qui n'est pas grec ? Telles sont les autres interrogations qui, à travers la problématique du *Logos*, sous-entendent aussi un renouvellement de la perspective ontologique, de façon à ce que celle-ci ne soit plus ramenée à une interprétation essentialiste de ce qui se donne d'abord comme expérience religieuse initiale ; de façon aussi à ce que soit repensé et approfondi le rôle de la culture et de la pensée russes, au sein de la civilisation chrétienne et par rapport à la philosophie occidentale.

*Université Michel de Montaigne
Bordeaux III, département d'études slaves -
CRIMS*