

AUX LIMITES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : CHPET, HUSSLERL ET L'INTENTIONNALITÉ DANS LE MONDE DE LA PRATIQUE SPIRITUELLE

SERGUEÏ KHOROUJI [HORUZHÏ]

*L'analyse de la conscience mystique
représente un des problèmes les plus
intéressants pour la philosophie.*

G. Chpet¹

Depuis déjà quelques décennies, l'importance accordée à l'œuvre de Gustave Chpet ne cesse de croître. Parallèlement à ce processus, s'ajoute celui de l'enrichissement progressif des approches de plus en plus complexes de la philosophie de Gustave Chpet.

Pendant longtemps, on a simplifié au maximum sa pensée. Il y a quarante ans à peu près, le petit-fils du philosophe, son premier biographe et mon ami Mikhaïl Konstantinovitch Polivanov, pour me donner la caractéristique philosophique de son grand-père, a dit

1. G.G. Špet [Chpet], « Mudrost' ili razum ? » [Sagesse ou raison ?], *Mysl' i slovo. Filosofskij ežegodnik*, (pod red. G. Špeta) [La Pensée et le mot. Revue annuelle de philosophie (sous la réd. de G. Chpet)], M., 1917, 1, p. 48.

laconiquement : « *Un husserlien russe* ». Cette formule sacramentale a été l'objet d'un consensus général dans tous les milieux où le nom et l'œuvre de G. Chpet ont été connus quelque peu : parmi les philosophes de la diaspora russe, les spécialistes soviétiques et étrangers de la pensée russe, et même les gens qui l'ont connu personnellement et ont apprécié son œuvre, comme ses disciples qui lui ont survécu ou les philosophes tels Valentine Asmouss ou Pavel Popov.

Pourtant, dès qu'a commencé l'étude détaillée de ses textes, le consensus initial a disparu. Bien sûr, il était toujours indiscutable qu'à ses débuts (le jalon principal étant marqué par le livre *Le Phénomène et le sens* de 1914²), l'œuvre de G. Chpet faisait partie du mouvement phénoménologique, quoique des déviations de la doctrine classique des *Logische Untersuchungen* et des *Ideen I* fussent déjà perceptibles. Mais, quant à son œuvre ultérieure, on s'est mis à la rapprocher de tout un éventail d'autres courants philosophiques, en y incluant la philosophie herméneutique déjà bien développée, des anticipations ou même les fondements réels de la sémiotique et du structuralisme, et des études profondes dans presque tous les domaines des sciences humaines, en logique, en philosophie du langage, en psychologie, en esthétique etc. La nouvelle étape de la réception moderne de la pensée de G. Chpet a été marquée par sa richesse, par la prise en compte de la diversité des thèmes et des idées. La pluralité des principes et des tendances de ses travaux a conduit à des discordances dans les appréciations de son œuvre. Des opinions et évaluations divergentes sont apparues ; on a découvert l'essence et le contenu principal de la philosophie de G. Chpet en phénoménologie, herméneutique, logique, psychologie, linguistique... Mais aujourd'hui cette étape est dépassée. Un consensus nouveau se dessine, car l'on s'aperçoit clairement que la contribution principale de Gustave Chpet ne peut pas entrer dans les limites d'un domaine unique des sciences humaines, quel que soit ce domaine.

L'œuvre de Gustave Chpet représente l'un des plus grands projets individuels de synthèse de la connaissance humaine de la première moitié du XX^e siècle. Pour renvoyer à des projets analogues, il faudrait citer E. Cassirer, P. Florenski, N. Marr, le jeune A. Losev etc. Ultérieurement tous ces penseurs ont été marginalisés

2. Gustav G. Špet [Gustave Chpet], *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ee problemy* [Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes], M., Hermès, 1914 et Tomsk, 1996 ; Gustav Špet, *Mysl' i slovo. Izbrannye Trudy* [La Pensée et le mot. Œuvres choisies], T. Shchedrina (éd.), ROSSPEN, M., 2005, p. 35-190.

par la victoire du projet structuraliste, mais ce « jugement de l'histoire » ne pouvait être que temporaire, car tous ces projets de synthèse contenaient des éléments non réductibles au paradigme structuraliste et plus profonds du point de vue philosophique. À la base du projet de Gustave Chpet il y a un noyau épistémologique qu'il a constitué lui-même, en complétant l'attitude phénoménologique par l'attitude herméneutique, la vision par la compréhension. Il écrivait lui-même :

La vision est complétée par la compréhension³ ;

Il est insuffisant, pour la philosophie, d'arriver à la vision de l'*eidos* par la réflexion sur la conscience ; il faut encore comprendre ce qui est réalisé en acte lors de l'élaboration de ce jugement⁴.

Ces deux paradigmes cognitifs ont formé une combinaison souple, où, selon le domaine d'application, l'un ou l'autre pouvait être prédominant : l'attitude phénoménologique prévalait dans la description des phénomènes de la conscience, l'attitude herméneutique dans la description des phénomènes sociaux qui devenaient ainsi de plus en plus importants pour le penseur (*l'esprit du temps* !). Si la première attitude ne pouvait être que husserlienne dans ses principes, la deuxième a été originale, construite par G. Chpet lui-même sur la base de sa propre reconstruction historique du discours herméneutique. Il est bien évident qu'un tel paradigme épistémologique et méthodologique possède un grand potentiel heuristique et universalisant. À la lumière de la biographie tragique du penseur, nous devons reconnaître qu'il a su avancer admirablement loin dans la réalisation de ce potentiel.

Sans doute et du fait de sa nature globale, le projet en sciences humaines de Gustave Chpet devait-il inclure aussi l'être religieux, les phénomènes de l'expérience religieuse. Bien sûr, à l'époque bolchévique, le philosophe ne pouvait pas poser un tel problème ouvertement ou s'occuper en profondeur de son étude. Il y avait aussi d'autres raisons pour tenir la problématique religieuse à distance : premièrement, l'attitude négative de E. Husserl par rapport aux rapprochements rapides que l'on pouvait établir avec l'« expérience vécue » (*Erlebnis*) ; secondement, le caractère compliqué et contradictoire des positions religieuses personnelles de G. Chpet, de son attitude envers le Christianisme et le Christ (par exemple, les attaques contre le Christianisme dans *La Sagesse ou la*

3. G.G. Špet, « Rabota po filosofii » [Travaux de philosophie] (1914-1915), *Načala*, 1992, 1, p. 35.

4. G.G. Špet, « Mudrost' ili razum ? » [Sagesse ou raison ?], *op. cit.*, p. 57.

raison ?, qui révèlent un conflit caché et non-résolu). Nous disposons cependant du témoignage personnel de G. Chpet. Il affirmait accepter totalement la logique globaliste présente dans le paradigme phénoménologique et, suivant cette logique, être convaincu que l'expérience religieuse devait être incluse dans l'orbite de la description phénoménologique. Le 14 décembre 1913, il écrivait à E. Husserl :

La phénoménologie n'est pas seulement le fondement des sciences théoriques (logiques, ontologiques, et même empiriques) ; elle est aussi le fondement de toute connaissance pratique et axiologique dans le sens le plus large et, qui plus est, le fondement de la « vie » et de la « vie philosophique » toute entière... Est-ce que nous ne nous proposons pas de décrire et d'analyser dans les limites de l'attitude phénoménologique les « expériences vécues » (*Erlebnisse*) comme celles de Sainte Thérèse ou de Jacob Boehme ou comme les conversations de Saint Thomas avec Dieu⁵ ?

Peu de temps après, Gustave Chpet allait déployer son propre projet phénoménologico-herméneutique de façon à permettre une description qui s'étendrait à la sphère socioculturelle de l'être, et à celle de la réalité englobant le plus grand nombre de problèmes analysables. En tous cas, son intention ne fut jamais de retrécir le domaine d'application de sa méthode. Il en résulte qu'il ne pouvait pas mettre de côté le problème formulé dans la lettre à Edmund Husserl ; et aujourd'hui nous devons considérer la description de l'expérience religieuse sur la base du paradigme phénoménologico-herméneutique comme une des tâches supposées par le projet de Gustave Chpet.

C'est à l'accomplissement de cette tâche que cet article est consacré.

L'expérience religieuse est une sphère très vaste et extrêmement hétérogène. Dans une mesure prédominante, c'est une expérience duelle, dans laquelle l'élément proprement religieux, actualisant la relation de la personne humaine à l'Autre ontologique (l'autre mode de l'être), est rattaché et mêlé à divers autres genres adjacents, comme l'expérience sociale, émotionnelle etc. Cependant, cette richesse de l'expérience religieuse (en usant la formule de William James) inclut aussi un genre distinct : l'expérience religieuse authentique, qui est, de par son essence, purifiée de tous les ajouts étrangers. C'est l'expérience de la pratique spirituelle. Notre analyse se limite à cette expérience. Plus concrètement, nous

5. Cf la lettre à E. Husserl du 14 décembre 1913, *Logos*, 1996, 7, p. 125.

allons nous appuyer sur la reconstruction moderne de l'expérience de l'hésychasme (la pratique mystique et ascétique de l'Orthodoxie), élaborée dans mes textes et principalement dans le livre *La Phénoménologie de l'ascèse* (1998)⁶.

Selon cette reconstruction, la pratique hésychaste (ainsi que toute pratique spirituelle) possède non seulement sa méthode rigoureuse, mais aussi son *organon* au sens d'Aristote, c'est-à-dire le canon complet des règles d'organisation, vérification et interprétation de son expérience, nommé « organon interne ». À côté de cela, il y a aussi la description complète des structures de l'expérience hésychaste en termes de méthodologie moderne (l'« organon externe »). Sur une telle base, nous pourrions apporter une réponse positive à la question de Gustave Chpet, en démontrant qu'il est possible « de décrire et d'analyser dans les limites de l'attitude phénoménologique » l'expérience hésychaste. Cependant, nous verrons que quelque chose de plus se produit : cette expérience, étant méthodique et soumise à la réflexion de façon fondamentale, disons « en soi », est extrêmement proche, en son organisation immanente, de la structure de l'expérience phénoménologique (intentionnelle). Elle contient notamment les phases de la réduction, la visée intentionnelle et, dans une forme généralisée, la noèse – tout cela étant bien sûr représenté à travers le discours ascétique, apparemment très loin de celui de la philosophie. Il s'ensuit qu'en son organisation, dans son « organon interne », l'expérience hésychaste (et plus largement, l'expérience des pratiques spirituelles) est, pour l'essentiel, l'expérience phénoménologique, bien que ce soit sous une forme autonome et non husserlienne. Déjà, en son aspect immanent, « pour soi », cette expérience se conçoit comme expérience phénoménologique et intentionnelle, et ce fait représente déjà par lui-même un argument de plus, témoignant que « l'intentionnalité est la marque distinctive de la conscience⁷ » et un paradigme phénoménologique à valeur universelle.

Le monachisme anachorète et l'ascèse des Pères du désert furent les cibles favorites des représentants du rationalisme européen, dont Gustave Chpet se déclarait le fier partisan. On y voyait une expression extrême de l'obscurantisme et de la position antisociale,

6. S.S. Horužij [Khorouji], *Fenomenologija askezy* [Phénoménologie de l'ascèse], M., Izd. Gumanitarnoj literatury, 1998. À ce sujet cf. aussi : Maryse Dennes, « S.S. Khorouji et la phénoménologie dans les recherches contemporaines sur l'identité religieuse de la Russie », *Slavica occitania*, 9, 1999, p. 55-74.

7. G.G. Špet, « Mudrost' ili razum ? » [Sagesse ou raison ?], *op. cit.*, p. 46.

un défi militant aux idéaux de la connaissance et de la culture. Pourtant, la réception moderne de l'ascétisme a démontré d'une manière convaincante que dans le monachisme initial (celui de la chrétienté égyptienne, copte essentiellement), la retraite au désert et l'*anachôrèsis* ont été nécessaires à la création de connaissances et de cultures nouvelles. Nous ajoutons à cela une thèse concrète : dans la formation à la pratique spirituelle, la retraite au désert sert de degré initial, ce qui est l'analogie exact du stade de la réduction phénoménologique dans l'expérience intentionnelle.

Les trois exemples qui seront développés ci-dessous : 1/ l'expérience ascétique des anachorètes d'Égypte, 2/ celle du monastère du Mont Sinâï, et enfin 3/ celle des moines du mont Athos, permettront de montrer les correspondances existant entre les spécificités de l'expérience religieuse et certains aspects de la démarche phénoménologique. Dans une telle perspective, l'expérience ascétique des anachorètes d'Égypte nous apparaîtra comme le corrélat de la réduction phénoménologique ; l'expérience initiale du Mont Sinâï sera présentée comme rassemblant les caractéristiques de la démarche intentionnelle ; quant à l'accomplissement de l'expérience hésychaste du Mont Athos, visant la déification, il apparaîtra comme l'accès à une autre perception du monde. Pour cette étape, la phénoménologie husserlienne est à considérer comme une préparation. En revanche, l'interprétation qu'en fait Gustave Chpet, basée sur la mise en valeur d'un nouveau type d'intuition (l'intuition intelligible) et sur l'importance accordée à l'acte noético-noématique dans la production du sens (visée entéléchique), doit permettre de montrer qu'il existe un lien étroit entre un certain usage qui peut être fait de la phénoménologie et l'analyse de l'expérience religieuse dans son ensemble.

La réduction copte

La réduction permet l'ouverture d'une perspective cognitive nouvelle, dans laquelle l'horizon de la conscience se trouve réduit au monde de l'expérience du sujet. La même chose se produit dans l'*anachôrèsis*. Dans les deux cas, nous assistons à un geste radical d'auto-restriction, et en tant que tel, il peut être considéré comme acte ascétique ; Gustave Chpet parle à plusieurs reprises de l'« ascétisme de la raison ». Le but de cet acte d'auto-restriction (délimitation, mise entre parenthèses, etc.) est d'enlever et d'éliminer du champ de vision et de perception tout ce qui est superflu, tout ce qui empêche de se concentrer sur la tâche princi-

pale, qui est purement intérieure. En phénoménologie, la réduction fait du monde de la conscience celui de l'expérience du sujet capable d'accéder alors aux stades ultérieurs de l'acte intentionnel. Dans la pratique spirituelle, l'*anachôrèsis* fait du monde de la conscience celui de l'expérience ascétique, qui, sur la base de l'« organon intérieur » de la tradition, ouvre la voie d'une transformation ultérieure, en permettant de gravir les différents degrés de l'échelle de l'ascension spirituelle et anthropologique.

La « fuite du monde » n'est aucunement limitée à la retraite extérieure. Elle continue toujours, en s'intériorisant, en passant du monde extérieur au monde intérieur, et en se transformant en attitude de la conscience, qui peut être interprétée comme la forme spécifique de la réduction phénoménologique : dans cette attitude, le monde de l'expérience du sujet se réalise en tant que monde de l'expérience ascétique ; l'expérience ascétique, quant à elle, se distingue de l'expérience de n'importe quel sujet par des prédicats, résultant de sa nature religieuse ; son monde est celui de la « Tradition ». Elle est caractérisée par des catégories ascétiques, comme l'*apotagè* (renoncement), l'*amerimnia* (délaissement de tous les soins), l'*hésychia* (calme solitaire), ainsi que par le genre spécial des « apophtegmes », histoires brèves, illustrant l'attitude réductrice de la vision ascétique. Certaines descriptions de cette « réduction », faites chez les Chrétiens coptes, démontrent clairement sa coïncidence essentielle avec la réduction phénoménologique : l'ascète commence « en rompant tous les liens avec le monde terrestre, en rejetant tous les soins et en se dépouillant de tout, y compris des habits... » ; « la chose première pour l'hésychaste est l'abandon complet de tous les soins, les bons comme les mauvais⁸ », etc. Mais la formule la plus populaire de la « réduction copte » est la devise, qui selon une des apophtegmes a été entendue d'en haut par le Père Arsène : *fuis, cache-toi, tais-toi* (en latin, *fuge, late, tace*). Cette formule eut un destin étonnant dans la culture séculière, en devenant la devise de Lucien de Rubempré, le héros de Balzac, ainsi que la devise personnelle de James Joyce.

La mise en pratique de cette attitude de la conscience ascétique, dans ses aspects extérieurs comme intérieurs, eut lieu du IV^e au VI^e siècle, dans le cadre de ce que l'on appelle le « proto-hésychasme » ou hésychasme initial, principalement copte.

L'intentionnalité Sinaïte

Ayant accompli la réduction, la conscience phénoménologique effectue l'acte de la visée intentionnelle, dans laquelle se déploie et s'exerce l'intentionnalité en tant que telle. Elle se déploie non pas

8. Jean Climaque. *L'Echelle Sainte*, 2,1; 27,46. PG 88.

comme une propriété isolée de la conscience, mais comme un certain *mode de la conscience*, qui rassemble tout l'arsenal des concepts intentionnels principaux : *Abzielen, Erfassen, Aufmerksamkeit, Achtsamkeit* etc. Selon ce mode, la visée fixe l'objet intentionnel, et la rétention stabilisée de l'objet dans la vision intentionnelle est alors effectuée. Quant à la conscience hésychaste, après la réalisation de la « réduction ascétique » elle déploie aussi un mode spécifique – *le mode de la sobriété*, dans lequel une activité analogue à la précédente est effectuée, à la différence près que l'objet intentionnel n'est plus arbitraire, mais vraiment spécifique : il s'agit maintenant de l'ensemble de toutes les énergies ou manifestations de l'homme. La sobriété (*nepsis*) est l'attitude de la concentration vigilante de la conscience, totalement semblable à l'intentionnalité et en partageant les propriétés principales. En particulier, l'opposition aristotélicienne de l'activité et de la passivité est surmontée dans les deux attitudes (pour l'intentionnalité cette propriété est établie et analysée par E. Husserl dans la quatrième *Méditation cartésienne*). C'est un concept d'origine purement hésychaste, créé par la tradition ascétique et devenu le noyau de l'« organon intérieur » de l'hésychasme à la période de l'hésychasme Sinaïte, du VII^e au X^e siècle, lorsque les centres principaux de l'hésychasme furent les monastères du Mont Sinaï. C'est ici que le rapprochement possible de l'hésychasme et de la phénoménologie arrive à son point culminant. Comme l'intentionnalité, la sobriété est un concept productif, qui joue le rôle de centre pour tout un complexe conceptuel, décrivant – cette fois en discours ascétique – le mode de la conscience et réalisant l'acte de l'aperception intellectuelle.

Les éléments principaux du mode de la sobriété sont les suivants : l'attention (subdivisée en plusieurs formes : attention de l'intelligence et du cœur, attention à soi, etc.), la mémoire (subdivisée aussi : la mémoire de Dieu, de la mort, des péchés commis, etc.⁹), l'introspection, le discernement (*diacrisis*), la garde de l'esprit et la garde du cœur, la veille, la vigilance, l'*hésychia*, la pureté du cœur. Dans cet ensemble, on peut discerner le noyau productif, fait de trois éléments : la sobriété – l'attention (*prosoche*) – la garde (*phylake*). C'est ce noyau qui permet la poursuite du but principal de ce mode, destiné précisément à orienter la conscience vers l'ensemble de toutes les énergies de l'homme, en gardant et reproduisant l'organisation spéciale de cet ensemble, nécessaire pour la transformation anthropologique, méta-anthropologique et ontologique. En général, toutes les catégories de ce mode de la sobriété et

9. Soulignons que tous les objets de la mémoire sont dans l'horizon déterminé par la réduction ascétique.

tous les processus qu'elles décrivent ont leurs parallèles directs dans le mode de l'intentionnalité de la conscience phénoménologique. Les éléments essentiels de cet isomorphisme *sui generis* des deux modes de la conscience sont présentés dans mon livre *La Phénoménologie de l'ascèse*¹⁰. Pourtant, son analyse complète est un vaste problème, auquel nous ne pourrions répondre complètement que dans l'avenir.

La comparaison de la conscience phénoménologique et de la conscience hésychaste doit tenir compte, cependant, non seulement de leur affinité, mais aussi de leur différence fondamentale, engendrée par la nature mystique de l'expérience hésychaste. La constitution de la conscience hésychaste ne peut pas être épuisée par la sphère de la sobriété, parce que, contrairement à l'acte intentionnel, la pratique hésychaste est une *pratique limite*, où le processus ascendant va jusqu'aux limites de l'horizon de la conscience et de l'expérience. Selon l'« organon intérieur » de l'expérience hésychaste, en ce qui concerne les degrés centraux de ce processus ascendant, la base de la structure de la conscience est l'union durable de deux éléments fondamentaux, qui sont *l'attention* et la *prière*. L'« attention » est interprétée ici en un sens général, comme synonyme du « mode de la sobriété », tandis que par « prière » on entend une forme spécifique, celle de la prière dite « incessante » ou « continue ». De ces deux composantes, la deuxième est la principale, parce que c'est cette prière spécifique qui donne au processus son caractère ascendant, et le fait avancer jusqu'aux limites de l'expérience. Quant à la première composante, elle joue en quelque sorte le rôle d'auxiliaire, sa fonction étant d'arranger l'« espace de la prière » et de le préserver de toutes formes d'intrusion, en éliminant tout ce qui peut constituer une menace ou un obstacle pour la prière. À la lumière de ce schème, nous pouvons à présent poursuivre la comparaison. Dans la structure duale « attention + prière » (ou, plus précisément, « mode de la sobriété + prière continue »), qui constitue la base de la conscience hésychaste, la deuxième composante, qui est aussi principale, n'a rien à voir avec la phénoménologie : comme E. Husserl et G. Chpet le déclaraient, la pratique de la prière n'est pas du domaine de la phénoménologie, et nous sommes d'accord avec eux. Cependant, la première composante, qui joue un rôle immense dans la pratique hésychaste, est à peu près identique à la conscience intentionnelle. On peut ajouter que toute la structure duale garde aussi, malgré tout, une certaine correspondance avec la phénoménologie. La constitution de l'acte

10. S.S. Horužij [Khorouji], *Fenomenologija askezy* [Phénoménologie de l'ascèse], *op. cit.*

intentionnel inclut l'objet intentionnel, qui n'est pas, en général, produit par la conscience elle-même, mais provient du dehors. Il représente, dans cette constitution, la composante indépendante, sur laquelle se concentrent l'intentionnalité et l'acte intentionnel ; et finalement, les deux structures duales, « attention + prière » et « intentionnalité + objet intentionnel », sont, dans une certaine mesure, semblables.

La noèse Athonite

L'état final, vers lequel la pratique hésychaste se dirige, est nommé la déification (*theosis*). Il représente la transformation ontologique de l'être humain, sa conversion à un autre mode de l'être, conçu comme union complète et parfaite de toutes les énergies de l'homme avec l'énergie de cet autre mode de l'être. Pourtant, on suppose que dans l'expérience empirique, ce sont seulement les commencements de ce changement ontologique qui sont possibles. Comme l'a fixé l'« organon intérieur », les degrés supérieurs de l'expérience hésychaste correspondent réellement à ces commencements. (Ces différents points relatifs aux degrés de l'expérience hésychaste ont été discutés vivement pendant la Renaissance hésychaste des XIII^e et XIV^e siècles, dont le centre principal fut le Mont Athos). Ici, l'expérience de la pratique spirituelle est déjà une expérience mystique spécifique, dans laquelle les prédicats fondamentaux du mode de l'existence humaine commencent à changer. Comme en témoignent toutes les traditions spirituelles, ce sont, avant tout, les modalités de la perception qui subissent des changements radicaux : en l'homme se forment alors de nouvelles perceptions, qui, dans l'hésychasme, sont nommées « les sens spirituels ». Comme pour la formation de ces perceptions, les autres changements qui s'opèrent correspondent aussi à une transformation globale de l'être humain. Ce qui se met en place est une organisation *holistique*, dans laquelle les séparations et les distinctions entre les niveaux de l'organisation de l'homme sont surmontées et effacées : tout l'être de l'homme devient un seul tout, toutes ses énergies constituent une unité harmonieuse, qui s'unit entièrement, à son tour, avec l'énergie d'un autre horizon ontologique (c'est cette énergie, qui a sa source en dehors de l'horizon de l'expérience humaine, qui est le moteur de la transformation ontologique). Cette organisation (ou organisme) holistique acquiert aussi une conscience. Les structures de l'« attention » et de la « prière », qui sont habituellement relativement séparées, se rapprochent pour finalement fusionner ; l'espace de la conscience se transforme entièrement en « espace de la prière » ; de cette façon

disparaît aussi la conscience intentionnelle. Contrairement aux degrés initiaux de la pratique hésychaste (ceux qui ont été élaborés par le proto-hésychasme des Pères du désert) et contrairement aux degrés centraux (ceux de l'hésychasme Sinaïte), les degrés supérieurs, qui furent l'objet principal de l'hésychasme athonite à l'époque de la renaissance hésychaste, n'ont pas d'affinité avec la conscience phénoménologique.

Mais cette conclusion négative n'achève pas encore le thème « hésychasme et phénoménologie ». C'est justement à ses degrés supérieurs que la conscience et l'expérience hésychastes deviennent mystiques par excellence et acquièrent ainsi pleinement les qualités dont l'analyse a été considérée par Gustave Chpet comme « le problème philosophique le plus intéressant ». Nous allons démontrer ici que la phénoménologie peut tout de même offrir une certaine stratégie permettant d'avancer dans la compréhension d'un tel genre d'expérience.

Pour les approches du *telos* de la pratique spirituelle, la conscience devient un phénomène extrêmement exotique, auquel il devient même difficile d'attribuer le terme de « conscience ». Aux degrés correspondants de cette pratique, la personne humaine commence à se transformer en « corps sans organes », dont les fonctions et les activités appartiennent plutôt au tout de cette personne qu'à des parties prises séparément. Pourtant, en vertu de la définition de la pratique, pour ces degrés, comme pour tous les précédents, le contenu essentiel de l'activité de l'adepte est toujours le même : l'homme actualise son aspiration fondamentale vers le *telos* méta-anthropologique, *i. e.* l'union parfaite de toutes ses énergies avec l'énergie d'un autre mode de l'être. Lorsque le *telos* devient déjà plus accessible et plus proche, les énergies humaines sont toutes concentrées dans sa direction, et elles constituent alors, par leur rassemblement, une unité ayant un statut ontologique propre. La tâche finale consiste dans la réalisation totale et parfaite de la visée de ce nouveau statut ontologique. L'unité énergétique ainsi atteinte tend à se fondre dans l'énergie de l'autre mode de l'être. L'unité holistique de toutes les énergies humaines, constituée dans la pratique et absorbant la conscience, hérite du prédicat principal de la conscience : l'aptitude à viser et saisir (*Abzielen und Erfassen*) un objet, ce qui n'est rien d'autre que l'intentionnalité. Pourtant cette intentionnalité n'est plus le prédicat de la conscience (celle-ci étant absorbée dans l'unité holistique), mais le prédicat de la réalité anthropologique transformée en réalité holistique. En tant que telle, elle est la nouvelle *intentionnalité holistique*.

C'est ainsi que les degrés supérieurs de la pratique hésychaste peuvent être interprétés sur la base du paradigme phénoménologi-

que. Cette possibilité exige, cependant, une généralisation de ce paradigme. Nous partons de la définition que l'aptitude de viser et de saisir un objet inhérent à la réalité anthropologique holistique qui se forme aux approches du *telos* méta-anthropologique, est l'« intentionnalité holistique », une forme généralisée de l'intentionnalité husserlienne. Évidemment, cette aptitude peut être interprétée également comme la forme généralisée de la sobriété hésychaste, la « sobriété holistique ». En plus de cela, et du fait que la visée intentionnelle de l'objet est l'activité de la vision intellectuelle, cette même aptitude peut être appelée « vision holistique ». Nous retrouvons ici l'affinité fondamentale des trois paradigmes cognitifs, correspondant à trois cultures différentes : le paradigme phénoménologique de l'intentionnalité ; le paradigme hésychaste de la sobriété ; le paradigme grec de la vision intellectuelle. Finalement, le contenu essentiel des derniers degrés de l'expérience hésychaste peut être considéré comme l'« acte holistique intentionnel », dont l'« objet intentionnel » est l'énergie de l'autre mode de l'être (La nature méta-empirique de cet « objet » montre clairement le caractère cardinal de notre généralisation).

Quelques précisions peuvent être encore ajoutées à cette conclusion. Plus exactement, les derniers degrés de la pratique hésychaste manifestent une ressemblance non pas avec l'acte intentionnel en tant que tel, mais avec sa phase terminale, noético-noématique. La conscience hésychaste est strictement téléologique, et bien que chaque degré de l'expérience ait son propre but, le porteur unique de toute la plénitude du sens du processus spirituel est le *Telos* en tant que tel, la « finalité faite sens ». C'est pourquoi, dans les derniers degrés de la pratique (ceux qui permettent d'approcher le *Telos*), tous les éléments du sens issus de la pratique se trouvent rassemblés dans la somme de l'expérience et du Sens Final. Celle-ci est alors, par ce rassemblement, conduite à saturation. Évidemment, cet événement noétique renvoie directement à la noèse husserlienne et à ce qui, en phénoménologie, est appelé *Sinngebung* [donation de sens]. Si nous tenons compte de la transformation holistique de la réalité anthropologique, qui se réalise dans les derniers degrés, nous pouvons affirmer, pour conclure, que le contenu essentiel des degrés supérieurs de l'ascèse hésychaste est la « noèse holistique ». En hésychasme, ces degrés, portant le nom de *theoria* (contemplation), sont traités comme une partie spécifique du processus ascétique, différente de ce qui est appelé la « pratique » (*praxis*). L'ensemble de la terminologie que nous venons de présenter confirme le fait que la *theoria* hésychaste peut être considérée comme une *noèse* phénoménologique généralisée.

Ainsi, du point de vue de la comparaison avec le paradigme phénoménologique, nous pouvons dire que l'hésychasme athonite et byzantin des XIII^e et XIV^e siècles s'est concentré principalement sur la phase noético-noématique de l'expérience. Cependant, les degrés supérieurs de la pratique hésychaste (ou, plus exactement, de la *theoria* hésychaste) doivent être considérés comme correspondant à la forme généralisée de la noèse, et notamment, de la « noèse holistique ».

En dernier lieu, si nous revenons sur le paradigme herméneutico-phénoménologique de la philosophie de G. Chpet, nous pouvons constater que sa composante herméneutique a son analogue dans l'« organon intérieur » de l'expérience hésychaste. Cet organon a élaboré sa propre herméneutique, dont les principes ont été reconstruits dans la *Phénoménologie de l'ascèse*. Dans cet ouvrage déjà mentionné, nous avons développé une comparaison entre l'« herméneutique intérieure » de l'hésychasme et la théorie herméneutique moderne, mais les conceptions herméneutiques de Chpet n'ont pas été discutées. L'analyse de l'herméneutique hésychaste selon la pensée de G. Chpet est un problème particulièrement intéressant, qui reste donc encore ouvert à la recherche.

La morale à tirer de notre présentation est simple. Une première analyse découvre déjà des correspondances vastes et profondes entre le paradigme phénoménologique et les structures de l'expérience de la pratique spirituelle (pratique hésychaste). L'analyse présentée reste encore très fragmentaire, et il faudrait encore allonger la liste des éléments coïncidants, parallèles ou proches. Mais le résultat global ressort néanmoins de cette approche. Nous voudrions ici en souligner l'importance : l'organisation phénoménologique (intentionnelle) est l'organisation naturelle, non pas de la conscience religieuse en général, mais de la conscience religieuse authentique et essentielle, – la conscience telle qu'elle est dans la pratique spirituelle. En style lapidaire, nous pourrions dire : **la phénoménologie est la langue naturelle de la pratique spirituelle.**

Telle est notre conclusion, et la question reste ouverte quant à la réception que Gustave Chpet aurait pu faire de cette analyse.

Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de Russie,
Moscou

Traduction du russe par Maryse Dennes