



CLASSIQUES
GARNIER

DENNES (Maryse), « La non-philosophie comme fondement d'historicité »,
in DENNES (Maryse), Ó MAIOLEARCA (John), SCHMID (Anne-Françoise)
(dir.), *La Philosophie non-standard de François Laruelle*, p. 285-304

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-08077-0.p.0285](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-08077-0.p.0285)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2019. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

DENNES (Maryse), « La non-philosophie comme fondement d'historicité »

RÉSUMÉ – Tout en occupant une place déterminée dans l'histoire de la philosophie occidentale, la non-philosophie de François Laruelle se situe aussi en dehors de cette histoire, pouvant même aller jusqu'à la nier. C'est à ce deuxième aspect que nous nous intéressons. En renvoyant à l'ouvrage récemment paru sur la Christo-fiction, nous nous demanderons comment la non-philosophie, tout en étant "anhistorique", peut nous aider à penser un mode d'historicité, spécifique non plus de l'Occident mais de la Russie.

MOTS-CLÉS – Ontologie, modernité, christianisme, tradition, théologie

LA NON-PHILOSOPHIE COMME FONDEMENT D'HISTORICITÉ

RÉSUMÉ

La « non-philosophie » de François Laruelle, qui s'est développée ensuite dans la « philosophie non-standard », occupe une position paradoxale par rapport à l'ensemble de l'histoire de la philosophie. D'une part, elle a une place bien déterminée dans cette histoire et peut, à ce titre, être envisagée comme l'une des philosophies contemporaines en dialogue entre elles ou avec la tradition. Mais, d'autre part, compte tenu du rapport spécifique qu'elle entretient avec la question de l'être, et de la critique à laquelle elle soumet toute son histoire, la non-philosophie se situe d'emblée en dehors de cette histoire, pouvant même aller jusqu'à la nier. C'est à ce deuxième aspect de la pensée laruellienne que nous nous intéresserons ici. En renvoyant à l'ouvrage récemment paru sur la Christo-fiction, nous nous demanderons dans quelle mesure la non-philosophie, devenue la philosophie non-standard, tout en étant « anhistorique », peut être simultanément fondatrice d'historicité, mais selon un mode d'historialisation qui n'est déjà plus celui du devenir gréco-occidental. Nous verrons aussi comment un tel questionnement peut nous conduire à penser un mode d'historicité spécifique à la Russie, la non-philosophie nous apparaissant alors, grâce à certains de ses concepts clés, comme un outil particulièrement adapté. Dans un tel contexte, nous verrons que la réception actuelle de l'œuvre de François Laruelle en Russie n'a pas vocation à développer seulement une influence, mais à donner aussi un matériau expérimental et conceptuel, apte à venir compléter, tout en lui faisant écho, celui déjà fourni par certaines grandes figures de la philosophie russe, comme celles de Pavel Florenski ou d'Alexis Losev.

POINT DE DÉPART

L'ouvrage récemment paru de François Laruelle,
Christo-fiction. Les ruines d'Athènes
et de Jérusalem, Fayard, 2013

En nous appuyant sur l'ouvrage récemment paru de François Laruelle, *Christo-fiction. Les ruines d'Athènes et de Jérusalem* (Fayard, 2013), nous aimerions travailler sur la plus ou moins grande pertinence de la question du positionnement de la non-philosophie (et à présent de la philosophie non-standard) par rapport à l'histoire, et à ce qui peut en découler. Pour cela, nous allons tout d'abord montrer comment, par l'intermédiaire de la philosophie non-standard et de son usage dans l'élaboration d'une « science du Christ », nous pouvons être renvoyés à une problématique déjà élaborée sur les bases de la non-philosophie, et visant à penser des modes complémentaires d'historicité (parfois superposables et intriqués), impliquant d'une façon ou d'une autre un rapport à la Révélation chrétienne. Puis nous verrons comment un tel usage de la non-philosophie (vs philosophie non-standard), peut permettre, grâce à un processus de déduction transcendantale et de translation au niveau historial, d'investir l'histoire et la culture russe. Finalement, nous en déduirons quelques conséquences relatives à l'approche qui peut être faite de la pensée de François Laruelle.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES SE RAPPORTANT À UNE APPROCHE CRITIQUE DE CHRISTO-FICTION

En nous référant au texte sur la Christo-fiction, nous proposons de poser quelques énoncés de base et positionnements de principe :

1. L'événement Christ, tel qu'il est présenté dès les premières pages, est non-identifiable par le grec ou le juif ;

2. Ce qui en est dit dans la tradition (Principe de théologie suffisante) nous en éloigne, et plus précisément nous éloigne du Christ-en-personne ;
3. Il est donc nécessaire de réviser les catégories qui sont celles de la croyance, en distinguant la foi (fidélité) de la croyance (soumission).

CES QUELQUES PROPOSITIONS IMPLIQUENT
 À LEUR TOUR QUELQUES RÉACTIONS,
 SUSCEPTIBLES DE NOUS ORIENTER
 VERS LA PROBLÉMATIQUE HISTORIALE

1. Nous sommes d'emblée placés dans une sphère qui échappe (ou cherche à échapper) au domaine de la tradition philosophique occidentale, et pourtant nous ne sommes pas dans l'horizon extrême-oriental, mais dans un espace intermédiaire qui, d'une certaine manière (à déterminer) se rattache encore au Christianisme (ou, bien que d'une façon particulière, au Christ lui-même) ;
2. En perspective, nous posons la culture russe ou plus précisément « byzantino-russe ». À cela nous donnons, à titre d'exemple, une voie d'accès : Dostoïevski, le Christ russe, sa définition dans *l'Idiot*, opposé au Christ occidental ; le rejet de la représentation symbolisée par le tableau du Christ mort de Holbein ; le scandale de cette représentation pour le Prince Mychkime, symbolisant ici le point de vue russe face à celui de l'Occident ; la nécessité de l'inversion des valeurs, imposée par cette perception, ainsi que celle d'une autre approche s'enracinant dans une culture autre que celle de l'Occident qui, quant à lui, aurait généré une vision du Christ inadéquate¹.

1 À ce sujet, voir mes articles : « Le Christ russe face à l'idée du Christ – une interprétation de l'usage du tableau de Holbein dans *l'Idiot* de Dostoïevski », *Identité culturelle, Littérature, Histoire, Mémoire* [Actes du colloque organisé par l'institut de recherches néohelléniques d'Athènes en novembre 2001] dir. Ourania Polycandrioti, Athènes, FNRS, 2006, p. 135-153 ; « Ob ispolzovanii kartiny Gol'beina v romane F. M. Dostoevskogo "Idiot" i o različijah meždu Rossiej i Zapadom » [À propos de l'usage du tableau de Holbein dans *l'Idiot* de Dostoïevski, et de la différence entre la Russie et l'Occident], in F. M. Dostoevskij i kul'tura serebrjannogo veka : tradicii, traktovki, transformacii [F. M. Dostoïevski et la

Cette voie d'accès se trouve justifiée par le fait que l'ouvrage de François Laruelle abonde en éléments pouvant renvoyer à cette autre vision : le Christ authentique ; son humanité qui n'est pas de mort mais de Gloire et de Résurrection ; la structure narrative basée sur la prise de conscience de la distanciation due à toute forme de représentation ; le vécu et l'immanence du vécu comme seule possibilité d'inversion, la visée du dépassement de l'objectivation, le tombeau vide, la priorité accordée à l'eschatologie (« futurité »).

POUR NOUS ENGAGER SUR CETTE VOIE,
QUELQUES CONSTATATIONS CRITIQUES
PRÉLIMINAIRES S'IMPOSENT NÉANMOINS

1. Dans l'ensemble de l'ouvrage, nous avons affaire à une réduction de la théologie et de la tradition chrétienne à ce qu'en a fait la philosophie grecque et occidentale. La tradition byzantine est ignorée, elle n'est pas distinguée de la tradition latine. Or il y a là, dans cette différence de ces deux traditions, quelque chose d'essentiel qui se passe.
2. Au sein de l'histoire qui s'est développée dans un cadre chrétien, il y a eu l'apparition de plusieurs modalités de rapport au Christ, de définition du Christianisme, d'usage de la philosophie pour l'élaboration du dogme, de prise en compte de l'élément juif. Cela semble être ignoré aussi dans l'approche de François Laruelle.

culture de l'Âge d'argent : traditions, interprétations, transformations], Moscou, Vodolei, 2013, p. 24-33.

IL S'ENSUIT ALORS QUELQUES IMPLICATIONS
POSSIBLES PAR RAPPORT À LA NON-PHILOSOPHIE
ET À LA PHILOSOPHIE NON-STANDARD

François Laruelle, manquant cette différenciation, ne reste-t-il pas, bon gré mal gré, dans le cadre de la philosophie occidentale, bien qu'il participe aussi de son dépassement radical, de son rejet ou de son renversement ?

Pourtant, sa pensée se situe à un moment de l'histoire de l'Occident où prédominent des paradigmes qui peuvent être mis en rapport avec la physique quantique, et, en particulier, avec la prédominance du probable et de l'aléa.

Nous avons donc affaire à un positionnement, théorique et épistémologique, qui justifie la remise en cause radicale du devenir historique de l'Occident, bien que, notons-le néanmoins, toute la démarche soit conduite par référence aux interprétations qui ont eu cours dans la tradition théologique et philosophique occidentale.

Une telle remise en cause radicale confère à la pensée de François Laruelle une liberté d'action inédite. Par les outils conceptuels qu'elle met en place pour renverser, critiquer, rejeter, condamner, nier la tradition occidentale, elle offre une sortie de l'histoire (occidentale ou gréco-occidentale). Cependant son positionnement qui se fait uniquement par rapport à l'Occident le conduit à se situer radicalement hors de l'histoire, dans ce qu'il nomme « la fiction » (le Réel radical et unilatéral). La perspective historique ou historiale se trouve donc naturellement exclue de sa démarche.

SUR LA BASES DE CES PROPOSITIONS,
CONSTATIONS CRITIQUES ET IMPLICATIONS,
NOS THÈSES OU PROPOSITIONS PEUVENT ÊTRE
FORMULÉES DE LA FAÇON SUIVANTE

D'une part, nous pourrions dire, en reprenant l'usage fréquent que fait François Laruelle du terme **symptôme**, que si la théologie, telle qu'elle est envisagée par François Laruelle, est un symptôme de la non-théologie (de la Science-en-Christ), la non-philosophie (vs philosophie non-standard) peut, quant à elle, apparaître (à partir d'un point de vue extérieur à ou en marge de la tradition gréco-occidentale) comme un symptôme de la philosophie occidentale et de son renversement. Nous pourrions même dire qu'elle est un symptôme de la philosophie occidentale en tant qu'elle entretient un rapport privilégié et premier à la science (et non au Christ) et qu'elle est aussi, en outre, un symptôme de la théologie occidentale, si nous envisageons celle-ci dans toute sa diversité et sa complexité et ne la réduisons pas à la seule tentative d'élaborer et de confirmer un dogme servant de cadre à la croyance. Sans développer cet aspect, nous pourrions néanmoins citer quelques exemples reflétant l'ampleur du problème soulevé par la philosophie non-standard et la non-théologie. Comme le sous-entend à quelques reprises François Laruelle, c'est surtout avec la théologie réformée que la non-philosophie entretient des liens – nous dirions plutôt avec des théologiens (réformés ou non, mais en général allemand) plutôt qu'avec la théologie dans son ensemble. Ainsi Ebehrard Jüngel (*Dieu mystère du monde*, Cerf, 1977) qui, en s'appuyant sur Przywara, renverse l'usage de l'analogie pour mettre à mal la toute puissance de Dieu, la rendre dépendante de la philosophie moderne depuis Descartes, et mettre en avant un concept qui tente de dire la vérité christique, celui de l'« existence-de-l'existence ». Ou bien, Jürgen Moltmann qui, dans son *Dieu dans la création* (Cerf, Paris, 1988), dialoguant autant avec les représentants des sciences non-mécanistes contemporaines qu'avec ceux d'autres traditions (chrétiennes ou juive), pense, à l'instar des fiodorovtsiens russes des années 1920, les conditions de délivrance des puissances de la mort et d'une réconciliation future avec la nature. Ou bien J. B. Metz, qui, dans *La foi dans l'histoire et*

dans la société (Cerf, 1979) cherche à mettre en valeur une structure de base corrigeant l'aspect trop théorique des systèmes théologiques classiques ; ou bien encore, plus récemment, Werner Jeanrond, qui, dans son *Introduction à l'herméneutique théologique* (Cerf, 1991), n'hésite pas à confronter l'expérience chrétienne au discours officiel de l'Église. Nous pourrions même aller jusqu'à Karl Rahner, qui du cœur de son catholicisme, dans son *Traité fondamental de la Foi* (Le Centurio, 1983) part d'un « être-à-soi originaire », et, tout en ouvrant des voies de libération du dogme, n'hésite pas à parler du danger de la théologie. Mais nous laisserons là ce point, qui pourrait être développé indéfiniment.

D'autre part, et c'est cela qui nous importe ici primordialement, la pensée de François Laruelle est loin de n'être qu'un symptôme. Et précisément, du fait qu'elle déborde la philosophie occidentale, elle peut développer une approche et élaborer une philosophie (non-standard) pour laquelle la philosophie et la théologie, telles qu'elles se sont développées en Occident, peuvent apparaître comme des symptômes. Dans un tel contexte, les outils mis en place par François Laruelle peuvent, à son encontre et même peut-être contre son gré, servir à fonder un autre mode d'historicité, insoupçonné par la non-philosophie ou la philosophie non-standard, mais susceptible de se déployer sur la base d'un autre rapport au Christ, d'une autre approche, définition, intégration du Christianisme, d'un autre vécu chrétien, qui, disons, renvoie en gros à ce que nous avons évoqué à travers la référence à Dostoïevski et au Christ russe.

Cela implique que nous ne parlerons pas seulement de la pensée de François Laruelle en Russie sous le mode d'une influence classique, mais comme d'une pensée ayant un rôle à jouer dans la prise de conscience d'une modalité d'être qui a du mal à se formuler à partir de la philosophie classique (qui a toujours dû, pour tenter de s'exprimer, user de façon spécifique de certaines logiques ou philosophies occidentales en leur faisant subir ce que les Pères grecs ont fait subir à la philosophie grecque antique pour tenter de parler de la révélation chrétienne, et tenter de la formuler²).

2 Il s'agit là d'ailleurs, disons-le en passant, d'une analogie significative qui révèle un mode d'être spécifique que, par référence à la philosophie non-standard et à la quantique, nous pourrions qualifier de *superposition*.

CONSÉQUENCES RELATIVES À LA PLURALITÉ DES MODES D'HISTORICITÉ

HYPOTHÈSE DE LA PLURALITÉ,
IMPLICATIONS PAR RAPPORT
AU GRÉCO-JUIF ET PLACE DU CHRISTIANISME

Nous faisons l'hypothèse (dont la possibilité est d'ailleurs à plusieurs reprises évoquée par François Laruelle mais jamais exploitée – ce n'est pas son objectif !) de l'existence (de la concomitance) de plusieurs modes d'historicité qui se sont déployés en Europe sur la base de modes divers de référence au Christianisme.

1. Ce que François Laruelle nomme gréco-juif, pour nous, ne caractérise pas l'Occident, mais un autre mode d'historicité qui est en fait beaucoup plus proche de la philosophie non-standard et peut y être rattaché. Ce qui caractérise l'Occident est le gréco-occidental. Ce n'est pas la référence au Christ ou au Christianisme. Celle-ci ne vient que secondairement se greffer à un contexte logique et épistémologique déjà existant, déterminant donc les formulations du dogme autant que l'évolution de l'Église et de la théologie. Ainsi, dès le départ, en Occident, le Christianisme est loin des sources, loin des sources premières d'interprétation, il s'en éloigne progressivement et de plus en plus (ex. le Filioque, le Grand schisme, la Trinité économique et la Trinité immanente etc.), il se pose, dès les premiers Pères Latins (Saint Augustin, Tertullien) comme étranger à une autre approche du Christ et de la Révélation en cours de développement et d'épanouissement dans l'Orient byzantin. Et pourtant, la tradition chrétienne occidentale est pleine, elle aussi, de ces expériences de foi, de vécus-en-Christ, qui par les humains entretiennent le lien direct avec le Christ Jésus. Mais il faut les chercher ailleurs, que ce soit dans les monastères ou dans l'existence quotidienne, ce sont des fondateurs d'ordre ou de simples mortels, mais ils sont mystiques au sens profond du terme, c'est-à-dire qu'ils vivent dans leur silence un acte de foi qui pourtant les nourrit et les conduit dans le monde (Thérèse d'Avila, Michel de Certeaux, Édith Stein).

2. Ce devenir spécifique de l'Occident, marqué d'abord par le rapport de la science et de la philosophie, nous le caractérisons comme gréco-occidental, et nous lui opposons, confrontons, apposons, un autre mode de devenir dans l'histoire, une autre façon d'exister dans le monde. C'est cela que nous nommons le gréco-juif. Avant même toute référence au Christianisme, ce gréco-juif a des caractéristiques que l'on peut qualifier d'« existentielles³ ». Et nous considérons qu'il est possible de s'appuyer sur la philosophie de François Laruelle pour en penser les conditions transcendantales de réalisation. Initialement, nous avons conduit cette démarche en nous référant à la non-philosophie. Aujourd'hui que paraît et se développe la philosophie non-standard, et qu'elle trouve une application privilégiée dans le domaine de la religion, et plus particulièrement du Christianisme, des outils supplémentaires nous sont fournis à la fois pour approfondir la réflexion déjà engagée sur le gréco-juif, et pour mieux cerner ce qui différencie et rapproche notre démarche de celle de François Laruelle, en particulier quant au rapport qu'elles entretiennent avec le Christianisme.
3. En ce qui nous concerne, lorsque nous avons engagé notre analytique sur la base d'une description phénoménologique des vécus originaires, puis d'une déduction transcendantale des conditions de mondanéité et d'historicisation, la référence au Christianisme n'était pas nécessaire. Pour cette étape, les éléments fournis par la non-philosophie nous apparurent suffisants. Ma thèse de doctorat, *Dualisme et principe de totalité*, dirigée par François Laruelle, visant à rechercher un fondement de la différence entre la Russie et l'Occident, fut consacrée au développement de cette analytique et à l'élaboration de concepts permettant la mise en parallèle des deux modalités d'existence, que nous avons évoquées, et la recherche de leurs différences et de leur complémentarité⁴. Dans un deuxième temps, je me suis interrogée sur les conditions de

3 Voir à ce sujet ma thèse de doctorat en philosophie, préparée sous la direction de François Laruelle, et soutenue à l'Université de Paris X-Nanterre, le 26 janvier 1990 : « Dualisme et principe de totalité. Recherche d'un fondement de la différence entre la Russie et l'Occident ». 2 tomes, 621 pages. N° fichier central des thèses : 8503341L.

4 Voir aussi, à ce sujet, l'ouvrage qui présente de façon synthétique les résultats du travail de recherche réalisé dans le cadre de ma thèse de doctorat : *Russie-Occident, philosophie d'une différence*, Paris, éd. Mentha, 1991, 158 p

leur historialisation, et c'est à ce niveau là qu'est apparue pour moi la référence au Christianisme, non point pour le gréco-occidental, mais pour le gréco-juif, dans le contexte du développement de l'histoire à Byzance puis en Russie. Cette différence par rapport à la place qu'occupe la référence au Christianisme (ou disons plutôt au Christ) dans le traité de François Laruelle sur la *christo-fiction* est fondamentale. Elle est à la base de la différence de rapport que nous entretenons avec lui vis-à-vis du Christianisme, et permet peut-être, sur certains points, d'éclairer de façon nouvelle le positionnement de François Laruelle.

L'APPORT DE CHRISTO-FICTION

De nombreux éléments de *Christi-fiction* viennent confirmer et corroborer l'usage possible de certains éléments de la non-philosophie pour penser ce mode possible d'historicité, autre que celui qui caractérise l'Occident.

- L'Un, tel qu'il est pensé par François Laruelle, actuellement l'Un-en-Un, principe d'immanence et d'unilatéralité, nous a permis de poser, à la base de toute expérience, une immanence-à-soi, non subjective, mais transcendantale, que nous avons nommée « expérience unaire », et c'est sur le fond de cette expérience, à partir du moment où elle cherche à se dire qu'a pu être pensée l'intervention du Logos, d'abord sous la forme d'un dire puis, secondairement, d'une preuve de l'Un. Comme chez François Laruelle, le Logos occupe donc ici une place seconde, et en cela cette approche échappe, comme c'est aussi le cas chez François Laruelle, à l'élément uniquement grec. Un élément supplémentaire s'y greffe que nous pouvons nommer le « judaïque », dans la mesure où nous nous accordons avec François Laruelle pour le définir comme « expérience sinaïque », « voix et affect de l'autre absolu » (p. 352). Mais à la différence de François Laruelle, nous n'allons pas jusqu'à identifier l'expérience unaire, ou l'Un-en-l'Un avec le Christ ou le « Christ-en-personne ». Bien sûr, dans le contexte de son dernier traité, François Laruelle insiste sur le fait que le Christ de la non-théologie ou de la science du Christ, n'est pas le personnage historique Jésus. Son message, nous dit-il, est « ni grec ni juif », il

est « comme inintelligible par le Logos et la Torah séparément et/ou mélangés, mais comme intelligible si Logos et Torah sont conjugués canoniquement comme des variables, c'est-à-dire des propriétés posées pour le Christ... » (p. 13). Le « Christ-en-personne » n'est pas la personne « Jésus », il n'est pas Dieu incarné. François Laruelle revient sur ce point crucial pour sa non-théologie : le Christ-en-personne s'élève hors de Jésus en même temps que Dieu dans sa transcendance s'abaisse jusqu'à ne plus être revendiqué. Le Christ est substitué à Dieu (p. 15). L'immanence se fait première et la foi, opposée à la croyance, apparaît comme la voie de sa connaissance, la clé de la science-en-Christ. « Le problème est de désuturer le Christ de la théologie, nous ne reconnaissons pas la christologie en tant que domaine de la théologie trinitaire, mais une science-en-Christ qui se substitue à ces contextes dont elle est le contenu réel en un sens à préciser » (p. 16).

- Du point de vue du chrétien, du croyant qui partage un acte de foi avec la communauté, la question demeure de savoir de quel Christ, de quelle science-en-Christ il est ici question, dès lors que le Christ lui-même se trouve privé de ce qui le caractérise essentiellement : son incarnation et donc son rapport au Père et donc sa participation à la Trinité. Pour le chrétien, la Trinité est d'abord immanente (avant d'être aussi, mais seulement en Occident, économique (distinction nécessitée pour expliquer le Filioque⁵). Dans la tradition byzantine, le Père est nettement distingué de Dieu. La transcendance est intérieure à la Trinité, et la Trinité est une immanence à soi, Dieu si l'on veut, mais certainement pas le Christ. Le fait de nommer Christ cet acte d'immanence primordiale, avant-première, confirme bien la position que revendique François Laruelle, celle de la gnose. Comme il l'annonce dès le début de son traité, il s'agit de passer pour lui, et pour les « fidèles-en-Christ », « de la rébellion ou de la révolution à l'hérésie » (p. 13). Nous irons même plus loin, si la gnose est plutôt du côté du docétisme et du monophysisme, l'hérésie que prône François Laruelle a néanmoins quelque chose à voir avec l'arianisme, en ce sens que le Christ de la non-théologie

5 À ce sujet, voir mon article : « Approches linguistiques et philosophiques de la question du *Filioque* », *Contacts*, Revue française de l'Orthodoxie, Paris, Octobre 2000, 192, p. 294-309.

est seulement humain, c'est l'humain qui prime en lui (« Le Christ est la loi de composition interne qui rend possible à un humain de s'égaliser à un autre... » (p. 13). Cependant, dans la fin du traité, lorsque sont abordés les éléments considérés comme proprement christiques : la Croix, l'ascension et la Résurrection, nous retrouvons l'empreinte du docétisme et la dominante monophysite avec, en particulier, l'affaiblissement de la réalité de la mort, sa réduction à une quasi-apparence. Le tombeau n'est pas un vide absolu, il est « comme-vidé », « la vectorialité [nous sommes dans la quantique] s'oppose à l'idée de la mort *absolue*, de la mort néant... » (p. 287). Plus loin François Laruelle montrera que dans cette perspective la Résurrection est première, et que cette primauté est la base de la messianité (p. 289 *sq.*, et p. 297-298 : « ...Christ est l'insurgé du tombeau du monde »).

- Ce positionnement de François Laruelle une fois éclairci, nous pouvons dès lors préciser le nôtre par rapport au sien, et revenir à ce qui dans la non-philosophie ou dans la philosophie non-standard participe, bon gré mal gré, de la fondation d'un mode d'historicité qui pour être gréco-juif n'en est pas moins chrétien, sans pour autant être occidental. Parmi les éléments de la non-philosophie qui nous ont aidés à avancer dans la recherche de ce fondement d'un autre mode d'historicité, parallèle à celui de l'Occident, nous avons déjà indiqué l'importance que nous avons accordée à l'expérience immanente de l'Un, celle, par exemple, que décrivait François Laruelle dans des ouvrages de « Philosophie II » comme *Une Biographie de l'Homme ordinaire*, *En tant qu'Un* ou *Philosophies de la différence*. À l'époque, chez lui, il n'était guère question de Dieu et encore moins du Christ. Cependant, dans le contexte du travail de recherche que nous réalisons, visant à cerner la nature de la différence entre la Russie et l'Occident, et fermement engagé dans la phénoménologie, nous avons travaillé à la fois sur le concept de dualité (déjà fortement présent dans la pensée de François Laruelle) et sur celui du Tout ou de la totalité, de l'étant en totalité, largement pris en compte autant dans le courant phénoménologique (Heidegger) que chez certains représentants de la pensée russe (Soloviev, Berdiaev). Dans notre démarche, il ne s'agissait nullement de nous positionner par rapport au Christianisme, mais simplement de travailler sur

des attitudes originaires aptes à générer, par l'application sur elles d'une pensée réflexive (et donc philosophique), des structures de base (algorithme/archétype) pouvant à leur tour sous-tendre un devenir historique. Notre approche n'impliquait pas de référence directe au Christianisme. Elle consistait en une description phénoménologique d'attitudes originaires, et, à un niveau purement eidétique, en une déduction transcendantale de modalités d'existence. Seulement, l'insistance faite sur les modalités conduisait à mettre la question ontologique, sinon hors de portée, du moins dans une différence (« différança ») des modalités qui alors, malgré le recours à Derrida, restait encore problématique. Aujourd'hui que se développe la « philosophie non-standard » et que vient de paraître le travail de François Laruelle consacré à l'application de la quantique dans le domaine de la « non-théologie », nous pouvons dire que des éléments nouveaux se font jour, aptes à compléter le travail de recherche déjà engagé sur la nature de cette différence, et sur sa portée qui, comme cela se laissait pressentir, ne se limite pas à un renouvellement (à un « déplacement » ou une « re-situation ») de la question ontologique. En effet, comment concilier ou faire cohabiter une modalité principalement déterminée par le rapport science-philosophie et donc se déployant totalement dans l'horizon de l'être avec une autre modalité qui pour intégrer un élément grec n'en est pas moins originellement ouverte à l'infini et originellement enracinée dans un en-deçà de l'être, un autre ontologiquement étranger qui ne se connaît que par son immanence à soi. La « différança » derridienne ne suffisait pas à résoudre cette incompatibilité existant entre deux modalités qui avaient pourtant toutes les deux quelques choses à voir avec l'être. La « quantique » laruellienne offre des possibilités de résolution qui rejoignent en fait la problématique du mode d'accessibilité à l'infini à partir des domaines de suffisance philosophique (ou théologique). François Laruelle renvoie à Rosenzweig et à la « parabole » scientifique à laquelle il en appelait pour signifier l'irréductibilité du peuple juif (p. 82), et lui-même s'appuie sur le nombre irrationnel comme manifestation concrète de l'infini. À l'unilatéralité de la non-philosophie vient s'ajouter à présent la vectorialité de la « non-théologie ». François Laruelle rejoint ici Pavel Florenski qui n'hésitait pas à rapporter

des éléments des mathématiques modernes (théorie des ensembles, transfini) et de la physique non-mécaniste (la relativité d'Einstein) à la physique divine perceptible dans *l'Enfer* de Dante⁶.

- Pour nous, c'est dans la recherche du mode de cohabitation du gréco-juif et du gréco-occidental que quelque chose peut se laisser dire, dans l'histoire (ou dans la confrontation et/ou le dépassement de ses modalités d'historialisation), de cette vectorialité qui traverse le monde et l'histoire en les transformant ou même les renversant de façon radicale. Nous avons là, emprunté pourtant à François Laruelle, l'argument qui semble invalider le rejet absolu de l'histoire auquel semble conduire l'élévation du Christ hors du Jésus historique jusqu'à cet Un-en-Un qui ne produirait de l'unilatéralité que pour nier et invalider toute l'histoire humaine, telle qu'elle se serait déployée dans un contexte du mixte grec et judaïque (qui pourtant ne rassemble pas l'ensemble des modes d'historialisation possibles au sein de cette histoire).

LA NON-PHILOSOPHIE
(VS PHILOSOPHIE NON-STANDARD)
COMME FONDEMENT D'UN MODE D'HISTORICITÉ

Nous pouvons poursuivre en renvoyant à quelques catégories que nous avons mises en place pour penser le mode d'historicité qui s'enracine et se fonde sur l'expérience unaire, et en montrant combien elles se trouvent (ces catégories) en correspondance avec certaines conditions du déploiement de la science-en-Christ. Pour cela, nous pouvons les confronter à quelques énoncés de *Christo-fiction*, et montrer, par cette

6 Pavel Florenski, *O mnimosti v geometrii* (Sur l'imaginaire en géométrie). Sur Pavel Florenski, en français, voir : Florence Corrado-Kazanski (dir.), Pavel Florenski et l'Europe, Pessac, MSHA, 2013, 418 p., ISBN 978-2-85892-415-8. Sur Pavel Florenski et son engagement dans le domaine des mathématiques, on peut se référer aussi à l'ouvrage en français suivant : Jean-Michel Cantor et Loren Graham, *Au Nom de l'infini. Une histoire vraie de mysticisme religieux et de création mathématique*, trad. de l'anglais Ph. Boulanger, pref. L. Lafforgue, Paris, Berlin, 2010, 285 p., et mon compte rendu sur cet ouvrage in *Slavica occitania*, 2012, 34, p. 343-351 : <http://w3.slavica-occitania.univ-tlse2.fr/pdf/articles/34/799.pdf>.

confrontation, que la non-philosophie dans sa nouvelle version de philosophie non-standard peut, loin de nier toute histoire, contribuer au contraire à fonder un mode d'historicité qui, au sein de la civilisation chrétienne et tout en pouvant être qualifiée de « gréco-juif » échappe néanmoins à ce qu'entend François Laruelle lorsqu'il cherche à qualifier ce qui lui apparaît comme la seule histoire possible que puisse générer la référence au Christianisme.

Tout d'abord, dans le cadre d'une déduction transcendantale qui devient possible dès lors que pour l'humain (et par l'humain) il y a dans toute expérience d'immanence un retournement nécessaire sur cette expérience (ne serait-ce que pour la dire et la connaître), nous avons avancé l'hypothèse d'un « dire de l'Un » qui serait une émanation directe de cette expérience, permettant un type de connaissance spécifique de cette dernière. François Laruelle, mettant en place son « système-Christ » (chap. IV : construction et fonctionnement de la matrice Christ) à partir d'une expérience d'« immanence radicale » (p. 143) prend en compte un tel élément disons de production-émanation, qui, par voie de conséquence, rend possible l'apparition d'« états de superposition » (*idem*) ainsi qu'une approche de l'agir dont la fonction est, par le Christ, de « vectorialiser la transcendance reçue du monde » (p. 137). Il écrit :

Le système-Christ a été préparé en vue de l'expérience de la foi. Réduite au système-Christ, la messianité est la condition de sa connaissance comme foi dans le sujet mais n'est pas encore cette connaissance comme connaissance de la messianité ou résultat du processus de connaissance...

Plus loin, François Laruelle parle d'un « ultimatum-Christ » qui est dans cette « "immanence radicale" où la messianité se superpose avec elle-même » (p. 143). La suite est très intéressante :

...elle (la messianité) a pour origine un moteur immobile le quart d'ouverture vectoriale qui seul permet la constitution d'un vecteur de la messianité, puis de la foi noématique orientée sur le monde comme transcendance...

Dans ce contexte, François Laruelle distingue « la messianité générique » (« ensemble des conditions préparatoires à l'expérience de la foi ») et « la foi comme expérience individuelle » (« déterminée en dernière instance par la messianité ». La foi « est l'assomption individuelle de la messianité générique »... « le reflet de la messianité »...etc., p. 144). Et Jésus, en

tant que « sujet individuel du message-Christ [...] est lui aussi indexé au facteur-Christ ». Dans cette ligne, nous pouvons comprendre Jésus comme « vécu de messianité », traversé par une vectorialisation qui traverse elle-même les transcendances du monde (p. 136) et les historialise donc selon un mode spécifique.

Dans le contexte d'un mode d'historialisation qui se produit par référence au Christ [et qui pourtant n'est pas réductible à ce qui s'est passé en Occident, en particulier dans le parallélisme avec l'histoire de l'être telle qu'elle a été récupérée (et réduite) par l'histoire de la métaphysique, nous avons, en ce qui nous concerne, mis en place un « socle existentiel » apte à générer un mode particulier d'historicité. Nous l'avons fait en nous appuyant à la fois, comme nous l'avons déjà évoqué, sur certains éléments de la non-philosophie mais aussi sur certains autres éléments qui caractérisaient un mode d'installation dans le monde qui, tout en se référant au Christ, ne fonctionne pourtant pas comme le socle existentiel qui caractérise l'histoire l'Occident : nous voulons parler du Christianisme oriental, en particulier dans sa version byzantine. Au « dire de l'Un » déjà mentionné, renvoyant à la production-émanation des paroles-actes-messages du Christ, incarné en Jésus, mais qui, de ce fait, a comme spécificité de capturer le monde sous une forme de totalisation absolue (forme première de l'eschaton) s'ajoute une « preuve de l'Un » qui a comme vocation de faire retourner le regard vers l'expérience initiale (non-mondaine) du Christ-Jésus. Cette « preuve de l'Un » est en quelque sorte la remise en mouvement d'un regard qui sans cela aurait tendance à se fixer sur la forme initiale de l'eschaton. Dans la tradition byzantine, il peut s'agir du contenu des textes des Pères grecs (non pas latins mais grecs), mais aussi de l'expérience mystique et ascétique qui les fonde, constituée en particulier par la prière initialement dite « intelligente », et qui devint progressivement, en passant par le Mont Sinäï et en aboutissant au Mont Athos, la prière à Jésus (de l'hésychasme)⁷.

7 Cette orientation mystique et religieuse a été reprise fortement en considération par quelques grands philosophes religieux russes du début du xx^e siècle, et a bénéficié de la part de ces philosophes d'une justification philosophique qui peut aussi fournir des outils pour penser une historicité spécifique de la Russie. À ce sujet, je peux renvoyer à quelques articles écrits sur la question : « Les Glorificateurs du Nom : Une rencontre de l'hésychasme et de la philosophie au début du xx^e siècle en Russie », *Istina* LII (2007), p. 323-349 ; « Pavel Florenskij : philologie du Nom de Dieu et exégèse de son usage dans les traditions vétéro- et néo-testamentaires », *Istina* LII (2007), p. 350-360 ; « La

Certains passages de la philosophie non-standard éclairent avec force (beaucoup plus que ce que pouvait permettre certains autres concepts empruntés à la non-philosophie) ce type de mouvement qui se trouve ainsi généré.

La messianité est un flux qui ne cesse de pénétrer le monde qui vient lui faire barrage et qu'elle roule comme le ciel nocturne roule ses étoiles (p. 136).

Déjà se produit une première superposition par rapport à ce dire de l'Un apte à envoyer dans le monde une forme initiale d'eschaton. La fixation possible sur cet eschaton se trouve rejetée pour que soit reproduit le mouvement qui la génère. Un schème archétypal (nous pourrions aussi parler d'un algorithme de base) se trouve donné, produit par la référence au Christ, qui simultanément fait sortir du monde et y renvoie mais à présent non plus selon un dogme, mais selon une pratique.

François Laruelle écrit :

C'est l'immanence radicale qui configure sous condition vectoriale ou qui vectorialise la transcendance reçue du monde (p. 137).

Étonnement (mais sans doute n'est-ce pas si étonnant !) la quantique de François Laruelle vient éclairer de façon nouvelle ce que nous avons élaboré en partie en nous appuyant sur la non-philosophie. Nous venons d'en donner un exemple ; nous pourrions en donner d'autres. Mais pour terminer, nous utiliserons ce qui me permet d'avancer dans la présentation de ce mode d'historicité que nous posons comme pouvant être fondé en non-philosophie, mais qui pour autant n'en implique pas moins, pour nous, certaines modifications (corrections) dans l'application de la philosophie non-standard à la « science du Christ ».

Nous avons déjà évoqué le premier niveau de superposition, la reproduction ou répétition ou reprise par les humains (François Laruelle parle des « idemsachants », des « fidèles ») de l'expérience initiale du Christ. François Laruelle écrit :

“Mythologie absolue” chez Alexis Losev : Recherche du mythe fondateur et justificateur de la spécificité culturelle et historique de la Russie », in *Eidôlon, Cahiers du Laboratoire Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire appliquées à la Littérature (L.A.P.R.I.L.)*, dir. par G. Peylet et M. Prat, Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3, mars 2002, 61 : « Mythe des origines », p. 203-221.

L'immanence messianique n'est pas un point ou un cercle intérieur à lui-même, mais une superposition radicale qui fait tunnel immanent, traverse les transcurrences jetées sur son passage, allant au-delà d'elles sans les contourner... (p. 136)

Pour nous, celui vers qui renvoie l'exercice de cette première superposition, c'est le Christ-Jésus, celui qui lance et relance la messianité, lui donnant ainsi la forme de la futuralité, du fait de sa messianité. Quant au Christ (le schème, l'algorithme), il est pour nous plus précisément dans cette alternance du dire et de la preuve de l'Un. Sans Logos, il n'y a pas de Christ, sans référence à l'incarnation, il n'y a pas de mort, ni d'ascension, ni de résurrection ! Le Christ est la résultante d'une base existentielle qui renvoie à Jésus, et qui, de ce fait, peut fonder une historicité. Ce type d'historicité se distingue radicalement de celui que François Laruelle entend par « gréco-juif », et pourtant, pour nous, il est le « gréco-juif » qui, au sein d'une civilisation plus large du Logos, se distingue d'un autre mode d'historicité qui a d'autres caractéristiques et que nous préférons qualifier de « gréco-occidental ».

Dans une telle perspective, d'autres états de superposition sont concevables, et, du point de vue du développement de l'historicité en question (l'historicité gréco-juive), différentes strates peuvent être dégagées, aptes à caractériser une histoire qui de ce fait ne reste plus simplement celle de Byzance mais devient aussi celle de la Russie. Nous faisons l'hypothèse (et nous ne sommes pas les seuls !) qu'il existe une historicité byzantino-russe, ayant sa propre logique, sa propre base existentielle, et qu'il s'agit d'une logique de superposition, de ruptures, de remises en route d'un processus historial sur la base d'une expérience qui fait sortir de l'histoire pour y renvoyer et la faire se développer selon un mode qui laisse dans l'embarras ceux qui veulent la comprendre ou l'analyser à partir d'autres critères, extérieurs à ce devenir.

EN QUELQUES MOTS

L'expérience historique byzantine, déjà constituée sur le bloc existentiel du dire et de la preuve de l'Un, devient, à son tour, une base archétypale pour le développement d'une autre histoire, ou disons, de la même histoire mais qui subit simplement un effet de translation. L'archétype byzantin en un premier temps se trouve transféré dans un autre espace, plus nordique, puis il devient progressivement lui-même l'analogie d'un dire qui va, à son tour, nécessiter sa preuve. Cette preuve va effectivement apparaître et se manifester. Elle est évidente pour qui connaît l'histoire culturelle de la Russie. Nous avons affaire là à un phénomène bien spécifique et bien connu mais qui s'éclaire de façon nouvelle dès lors qu'on l'intègre à une nouvelle logique du devenir⁸. Nous ne rentrerons pas ici dans le détail de l'analyse et de la déduction non seulement transcendante mais aussi historique, que nous avons développée par ailleurs⁹. Disons simplement que nous avons là un jeu de superpositions qui se met en place, une imbrication de strates, qui complique et voile la perception du bloc existentiel, et que de ce fait, une dualité radicale se crée dans l'histoire, au sein du monde, entre une forme initiale, authentique et une forme dérivée de l'eschaton (telle que nous avons pu, par exemple, la voir se manifester à travers la théocratie ou le communisme : dans tous les cas, des moments qui sont immanquablement suivis de rupture, de sortie de l'histoire et de réengagement dans cette même histoire).

8 Nous voulons parler de l'usage qui a été fait en Russie de la philosophie occidentale, en particulier tout d'abord dans le but de mettre en valeur une spécificité d'être et de penser, caractéristique de la culture russe.

9 Dans ma thèse de doctorat et l'ouvrage *Russie-Occident. Philosophie d'une différence*, précédemment cités (notes 3 et 4).

EN CONCLUSION

Si nous revenons à la philosophie non-standard, ce que nous pouvons dire à ce niveau là et pour terminer, c'est qu'elle nous a aidé à préciser ce que les éléments de la non-philosophie nous avaient déjà permis de formuler relativement au gréco-juif. Mais, comme nous l'avons déjà sous-entendu, nous pressentons qu'il y a un autre niveau où son usage peut être encore plus opératoire, nous voulons parler du travail qui doit être mené sur la nature du rapport qu'entretiennent entre eux les deux modes d'historicité que nous avons tenté de présenter ici. Il s'agit d'un travail qui reste encore à approfondir et qui, sans aucun doute s'enrichira aussi d'éléments en provenance de la confrontation que nous avons engagée ces dernières années entre la non-philosophie (vs quantique et non-standard) et quelques grandes œuvres de philosophes russes telles que celles de Gustave Chpet¹⁰, de Pavel Florenski¹¹ ou d'Aleksei Losev¹².

Maryse DENNES
Professeur de russe à l'Université
de Bordeaux-Montaigne

10 Maryse Dennes (éd.) : *Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique*, Toulouse, *Slavica Occitania*, 2008, 26, 560 p.

11 Florence Corrado-Kazanski (dir.), Pavel Florenski et l'Europe, *op. cit.*

12 Maryse Dennes (éd.) : *L'œuvre d'Aleksei Losev dans le contexte de la culture européenne*, Toulouse, *Slavica Occitania*, 2010, 31, 320 p. Voir aussi : Liudmila Gogotishvili : « Le noyau radical de la philosophie du nom d'A. F. Losev », *Problèmes actuels de la philosophie russe*, in *Revue philosophique de France et de l'étranger*, juillet-septembre 2014, 3.