

COLLÈGE UNIVERSITAIRE FRANÇAIS DE MOSCOU



ФРАНЦУЗСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ КОЛЛЕДЖ ПРИ М.Г.У ИМ. ЛОМОНОСОВА

Darya Goubanova

La lutte contre la rationalité chez Léon Chestov

Mémoire de recherche en philosophie

Dirigé par Monsieur Philippe Büttgen, professeur à l'Université Paris I et encadré par Simón Gallegos Gabilondo, enseignant de philosophie au CUF de Moscou.

2014

Table des Matières

Introduction	3
Premier chapitre. <i>La lutte contre la rationalité et la pensée philosophique</i>	9
1. Qu'est-ce que la philosophie.....	9
2. La critique de la gnoséologie.....	16
3. Le dépassement de l'éthique.....	26
Deuxième chapitre. <i>La lutte contre la rationalité et la pensée religieuse</i>	35
1. L'hellénisation du christianisme et la critique de l'Église catholique.....	35
2. L'interprétation du péché originel et la critique de la connaissance.....	42
3. La foi en tant que « deuxième dimension de la pensée ».....	49
Conclusion	56
Bibliographie	59

INTRODUCTION

Léon Chestov (1866 – 1938) occupe une place à part dans le paysage philosophique du XXe siècle. Sa philosophie a été toujours une source de nombreux malentendus et d'incompréhension. Né à Kiev en 1866 dans une famille respectée de commerçants juifs¹, Iegouda Leïb Isaakovitch Schwartzmann (Chestov est un pseudonyme) enterprend d'abord des études de mathématiques et de droit. Ce n'est qu'après avoir achevé ses études qu'il se tourne vers la littérature et la philosophie.

Il fréquente les cercles littéraire de Kiev et de Moscou et se lie d'amitié avec Nicolas Berdiaev, Serge Boulgakov, Alexander Lazarev, Georges Tchelpanov. Il est aussi proche de certaines personnalités pétersbourgeoises, comme Dimitri Merejkovsky, Vassili Rozanov, Zinaïda Vengerova et Alexis Remizov. Ses premiers livres (*Shakespeare et son critique Brandes*, 1898; *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, 1900 et *La philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, 1903), l'ont fait connaître plutôt en tant que critique littéraire que philosophe.

En 1905 Chestov publie *L'Apothéose du déracinement*, sous-titré *Essai de pensée adogmatique*, dont le style aphoristique et l'apologie d'une volonté illimitée pour laquelle les lois de la morale ainsi que celles de la logique ne sont pas des vérités absolues et éternelles, suscitent de vives controverses en Russie.

A partir de 1910 Chestov se tourne de plus en plus sérieusement vers l'étude de la Bible ainsi que vers les études sur la philosophie grecque, les mystiques et scolastiques du Moyen Âge, Luther, et des théologiens tels que Adolf von Harnack, Friedrich Denifle, Étienne Gilson et rédige *Sola Fide*, livre qui restera inachevé et qui témoigne d'une nouvelle orientation de son œuvre, plus philosophique que littéraire. Cette nouvelle étape est fortement marquée par la conception de la foi chez Luther. Dans *Le Pouvoir des clés*, le livre qu'il rédige à partir 1915, Chestov enterprend la critique biblique de la rationalité et de la théologie dogmatique. Ce livre constitue la quintessence de la pensée chestovienne sur la foi qui définit sa position singulière par rapport à la philosophie spéculative et la théologie dogmatique.

Chassé par la Révolution d'Octobre, Chestov émigre en France et devient professeur de philosophie auprès de la faculté de lettres russes près de l'Université de Paris (Section russe de

¹ Pour des détails sur la vie de Léon Chestov voir N. Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Paris, La Différence, 1991 ; Aron Steinberg, *Les Amis de mes jeunes années (1911-1928)*, Paris, Sintaksis, 1991 ; Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, Plasma, 1982.

l'Institut d'études slaves). Grâce à son amitié avec Boris de Schloezer, qui traduit rapidement ses textes et l'aide à les faire publier, Chestov très vite fait connaître ses œuvres en France. Son essai sur Dostoïevski, « La lutte contre les évidences » paru en 1922 dans la *Nouvelle Revue Française* de même que son livre *Les Révélation de la mort*, une étude sur Descartes et Spinoza et celle sur Pascal, assure à Léon Chestov la reconnaissance en France.

Chestov, avec son ami Nicolas Berdiaev, est un des intellectuels russes de l'entre-deux-guerres qui dialoguent avec les intellectuels de leur terre d'asile et les influencent. Il participe aux Décades de Pontigny à l'invitation de Paul Desjardin et de Charles de Bos. Il fréquente le salon de Jules de Gaultier où il fait la connaissance de Benjamin Fondane, jeune écrivain roumain d'origine juive qui deviendra son ami proche et son disciple. Fondane dans ses écrits développe les principales idées, thèmes et méthodes chestoviennes et notamment son herméneutique philosophique de l'œuvre littéraire. Chestov organise des réceptions où se rencontrent hommes de lettres et philosophes. Il voyage fréquemment en Allemagne où il est membre de la « Kantgesellschaft » et de la « Nietzschegesellschaft ».

En 1929 il publie *Sur les balance de Job: pérégrinations à travers les âmes* qui rassemble les études écrites entre 1920 et 1927. Son étude sur Kierkegaard (*Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*) qui intensifie ses liens avec les intellectuels européens, paru en 1935. Son dernier livre *Athènes et Jérusalem* est publié en 1938 et représente le recueil d'études écrites entre 1928 et 1937. Chestov considérait cet ouvrage comme son œuvre capitale où l'opposition entre raison et foi est plus profonde que jamais. Il meurt à Paris le 20 novembre 1938.

Pour Jacques Colette, spécialiste de Kierkegaard, Chestov (avec Nicolas Berdiaev et Serge Boulgakov) est un des « penseurs russes qui ont profondément marqué la philosophie du XXe siècle, tout en établissant une passerelle entre la première génération existentialiste (Nietzsche, Dostoïevski, Kierkegaard) et celle de l'après-guerre (Jaspers, Sartre, Gabriel Marcel) »².

L'article de Chestov « Memento mori. A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl » publié en français en 1926 constitue une des premières interprétations de la pensée husserlienne en France et provoque la polémique avec Jean Hering, théologien protestant et disciple de Husserl. Chestov est l'un des premiers à soulever des doutes sur la légitimité et la

² Cité par Geneviève Piron, in *Léon Chestov. Philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2010, p. 16.

pertinence de l'analyse phénoménologique par rapport au monde réel et à l'existence du sujet pensant.

En outre, Ramona Fotiade considère Chestov en tant que précurseur non pas seulement de l'absurde et de l'existentialisme mais aussi du postmodernisme dans la pensée française: « Les questions soulevées par l'ensemble de l'œuvre de Chestov dans la lignée des « philosophes tragiques » (Pascal et Kierkegaard) et des « philosophes artistes » (Nietzsche) se retrouvent aujourd'hui chez toute une génération d'auteurs, à commencer par Gilles Deleuze et Clément Rosset et, plus récemment, chez Jean-Noël Vuarnet et Michel Surya. Les réflexions de Chestov sur l'arbitraire de la grâce ou le rapport de l'homme déchu au Dieu vivant continuent à interpeller les lecteurs, tantôt sous la forme d'affinités implicites (et tel est le cas du livre de Michel Henry, *C'est moi la vérité*), tantôt à la lumière du dialogue que nombre de philosophes d'après guerre, parmi lesquels Vladimir Jankélévitch, Émile Cioran et Leszek Kolakowski, entameront avec Léon Chestov »³.

Pendant des années, l'œuvre de Chestov fait l'objet de multiples études qui l'examinent sous différents angles et la situent dans les différentes courants philosophiques. Des travaux russes le situent dans le courant de la pensée religieuse du début du XXe siècle, alors que des études occidentales mettent au jour ses relations avec l'existentialisme ou l'absurde français. Principalement étudiée sous l'angle de sa philosophie (Alexis Philonenko, Anatole Akhoutine, Michel Finkental), l'œuvre de Chestov intéresse aussi des théologiens ou des chercheurs en philosophie religieuse (Kent Hill, André Bédard, André Désilets), des spécialistes de la littérature russe, de la culture russe et de l'émigration, de la littérature comparée et de l'histoire du judaïsme (Geneviève Piron, Ramona Fotiade, Vladimir Paperny).

Cet intérêt à l'œuvre de Chestov et les controverses engendrées par sa pensée sont conditionnées par l'originalité et par l'ambivalence de sa démarche philosophique. L'idée la plus courante consiste en ce que Chestov est un fidéiste ou un irrationaliste, qui lutte contre la raison au moyen de la foi. Certains commentateurs considèrent le philosophe russe comme sceptique, nihiliste, mystique ou même comme antiphilosophe. Son œuvre est inclassable et occupe une place particulière entre les différents domaines: philosophie, herméneutique littéraire, exégèse biblique. Sa philosophie qui aspire à la pensée libre est en conflit avec l'expression verbale. Il parle rarement comme un « philosophe » et refuse de la forme systématique, en préférant une

³ Ramona Fotiade, « Avant-propos », in Léon Chestov, *Pouvoir des clés*, trad. Par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit de temps, 2010, p. 14.

forme d'exposition chère à Nietzsche: l'aphorisme. Sa pensée originale se cristallise à travers le commentaire sur autrui. C'est pourquoi son herméneutique du texte littéraire ou philosophique est une forme de lecture qui est aussi un mode de recherche de la vérité. En outre son originalité consiste en ce qu'étant un philosophe historien de la philosophie scarpuleux, il considère sa méthode philosophique comme un voyage, une pérégrination à travers les âmes. Le temps qui sépare deux philosophes dans l'histoire n'est jamais pour lui un obstacle et il traite en même manière des penseurs comme Plotin et Husserl.

Portant Chestov se sent toujours isolé et non écouté, et se perçoit comme une « voix qui crie dans le désert ». Le paradoxe, les contradictions sont inhérentes à sa pensée qui cherche à se débarrasser de lois de la logique. Geneviève Piron remarque que Léon Chestov « est toujours dans un entre-deux: Russe et n'écrivant jamais qu'en russe, il se réclame de la grande littérature russe mais il est relié au monde de la culture Mitteleuropa et correspond en allemand, en français, tout en suivant les actualités philosophiques européennes. [...] on le considère comme un mystique russe en France mais on le traite d'Occidental en Russie. Son œuvre même est dans un entre-deux, entre érudition (ses textes sont de plus en plus souvent émaillés de citations grecques et latines) et simplicité (c'est un grand vulgarisateur des problèmes philosophiques les plus complexes); enfin lui-même [...] habite dans l'histoire, avec ses bruits et ses fureurs et hors de l'histoire, dans les lieux où il cherche ses réponses »⁴. Nous pouvons aussi ajouter que cette dualité se manifeste en ce que Chestov, comme Bergson ou comme Simon Weil, appartient aux déracinés du judaïsme qui sont attirés vers le christianisme, mais pour des raisons variées, n'y sont entrés. Il mène son combat de l'extérieur d'une religion, mais il est fondé sur une exigence religieuse.

Chaque œuvre de Léon Chestov nous met en présence des limites de l'expérience humaine. Selon André Désilets il « a formulé avec la plus grande profondeur des questions limites, c'est-à-dire des questions qui ne trouvent pas de réponse dans le langage des hommes »⁵. Chestov élabore une critique radicale de la connaissance rationnelle et de l'éthique du point de vue de l'existence individuelle afin de revendiquer la souveraineté et l'autonomie de la philosophie et afin de restituer l'homme vivant et particulier dans ses droits. Sa critique de la rationalité conçue en tant qu'attitude dominante au monde de même que son combat avec la raison métaphysique et la philosophie qui prétend être une science rigoureuse sous-entend la relation de l'homme à Dieu

⁴ Geneviève Piron, *Léon Chestov. Philosophe du déracinement.*, op.cit., p. 17.

⁵ André Désilets, « La colère prophétique de Léon Chestov », *Lev Shestov, University of Glasgow*, [En ligne], [<http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/pdf/journal1/desilets.pdf>] (consulté le 30 avril 2014).

qui n'a pas de place dans les doctrines athées (comme celles de Sartre, de Camus ou de Heidegger).

En fonction de cela on souvent décrit la pensée de Chestov en tant que pensée du dépassement qui lutte contre la raison en faveur de la foi, c'est-à-dire la pensée qui recèle un retour rassurant au christianisme par la besoin de la sécurité et du repos. Par exemple Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* accuse Chestov d'accepter l'absurde, et de le revêtir des attributs de Dieu, en renonçant ainsi à la lutte, et en cherchant le réconfort de la foi. D'après l'expression de Camus, il ne s'agit pas d'une lutte contre la raison, mais d'un « suicide philosophique ». De même Gabriel Marcel affirme que là où Chestov frappe, il n'y a pas de porte. Beaucoup de commentateurs considère la philosophie chestovienne en tant qu'entreprise vouée à l'échec et même dénuée du sens proprement philosophique.

Dans ce mémoire nous nous proposons d'examiner les points principaux de la critique chestovienne de la rationalité à savoir sa critique de la philosophie spéculative ou idéaliste aussi bien que celle de la théologie dogmatique, le dépassement de l'éthique et du savoir rationnel en nous questionnant: « Est - ce qu'il est possible de considérer son combat contre la rationalité, sa démarche caractérisée par l'opposition entre la vie et la raison, entre la liberté et la connaissance en tant que philosophie dans un sens strict de ce mot? Quel est le sens philosophique de cette lutte désespérée contre sa propre raison? Et y a-t-il quelque chose au-delà de la raison? » Nous tâchons de montrer que la philosophie de Chestov commence justement là où la philosophie spéculative elle-même s'arrête, en épuisant ses problèmes et en terminant ses tâches. La démarche existentielle de Chestov se définit comme le départ radical et volonté d'aller en avant. Donc sa visée n'est pas d'aboutir à une confrontation de l'homme avec le malheur et la conscience de sa condition irrémédiable. Elle se propose justement de partir de ce point.

Tout d'abord nous nous proposons de mettre au jour l'une des oppositions fondamentales pour Chestov, celle entre sa philosophie pour laquelle il adopte la dénomination « philosophie existentielle » et la philosophie spéculative, afin de montrer la singularité de l'approche chestovienne par rapport à l'activité philosophique et pour pouvoir envisager ensuite ses points principaux, et notamment le dépassement de l'éthique, de lois de la morale et sa critique de la gnoseologie et des évidences, des vérités de la raison. De cette manière nous tâcherons de montrer que la révolte existentielle contre l'autorité de la raison dans la domaine métaphysique est nécessairement accompagnée par le dépassement de la connaissance rationnelle et de l'éthique conçue en tant que connaissance du bien et du mal. Dans le deuxième chapitre nous

nous proposons d'examiner la critique chestovienne de l'Église catholique et de la théologie dogmatique aussi bien que son interprétation du récit biblique sur le péché originel et la conception chestovienne de la foi considérée en tant que deuxième dimension de la pensée opposée à la pensée rationnelle, pour montrer que la lutte contre la rationalité menée par Chestov vise au bout du compte à restituer la foi en puissance infinie de Dieu et en possibilité du salut.

I. LA LUTTE CONTRE LA RATIONALITÉ ET LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

1. *Qu'est-ce que la philosophie*

Tout d'abord nous nous proposons d'examiner la question suivante : qu'est-ce que la philosophie pour Léon Chestov et en quoi consiste la spécificité de l'acte philosophique dans son œuvre? Cette étude voudrait montrer la singularité de la démarche chestovienne, marquée par un radical antirationalisme et antidogmatisme. Dans cette partie de notre travail nous mettrons au jour l'une des oppositions cruciales chez Chestov, celle entre la philosophie existentielle et philosophie rationaliste. L'idée principale de ce chapitre, dans lequel nous tâcherons d'éclairer la question de la valeur de l'acte philosophique, consiste en ce que la lutte contre la raison, ou contre la rationalité conçue en tant que attitude dominante au monde, implique une considérable transvaluation de l'activité philosophique elle-même, afin de trouver la possibilité de fonder une philosophie sur un fondement autre que le raisonnement et les lois de la logique. De cette manière nous voudrions montrer la singularité de l'approche chestovienne dans sa relation à l'activité philosophique, afin d'examiner dans les chapitres qui suivront ses points principaux, et notamment la critique de l'éthique et de la gnoséologie qui font partie de la lutte chestovienne contre la rationalité.

Nicolas Berdiaev, ami et souvent adversaire de Léon Chestov dans des disputes philosophiques, écrit dans un de ses articles consacrés à la philosophie de Chestov que celui-ci « était un philosophe qui philosophait de tout son être: pour lui, la philosophie n'était pas une spécialité académique, mais affaire de vie ou de mort »⁶. Cette brève mais perspicace caractérisation montre la place extrêmement importante que la philosophie occupait dans la vie de Léon Chestov, et oppose deux attitudes à l'activité philosophique, celle incarné par Chestov et celle représentée par les « philosophes académiques ». Chestov n'a jamais eu bonne opinion ni de ces derniers, ni de leurs disciples: « Que voulez-vous, disait Chestov à Benjamin Fondane, en parlant de penseurs qu'il estimait tout de même remarquable, ce sont des professeurs, ils doivent enseigner. C'est-à-dire qu'ils doivent répondre à la question

⁶ Cité in Léon Chestov, *Les Grandes veilles*, trad. de Sylvie Luneau et de Natalie Sretovich, Lausanne, L'Age d'Homme, 1985, p. 175.

muette que leur pose l'élève. Que faire? Comment, en ce cas, serait-on libre? »⁷. Dans ce jugement nous pouvons déjà distinguer deux points principaux. Tout d'abord, le problème de la communication, de la transmission de sa pensée à l'autrui qui était, selon le témoignage de Benjamin Fondane, une question permanente des méditations chestoviennes. Ensuite, la conviction de Chestov que la philosophie, le savoir philosophique c'est quelque chose que l'on ne peut pas enseigner. Cette idée est opposée à la conception d'Aristote selon laquelle l'un des signes du savoir est ce qu'il peut être enseigné. D'après Chestov on peut enseigner tout, excepté le singulier, c'est-à-dire l'être individuel et son expérience unique qui est l'objet de la philosophie existentielle. A plusieurs reprises, Léon Chestov insistera sur ce point et affirmera que le singulier n'est pas un objet d'enseignement et, par conséquent, qu'il n'est pas objet dont on puisse faire la science.

Pour Chestov la philosophie n'est point un discours édifiant que l'on peut enseigner, qui possède une certaine utilité pratique, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une science comme, par exemple, les mathématiques ou la physique, et ne doit pas chercher des vérités éternelles ni les « racines des choses » ou une connaissance « claire et distincte ». A maintes reprises Chestov souligne le clivage entre les conceptions qui considèrent la philosophie comme une science rigoureuse (celle de Husserl par exemple) et son interprétation, en citant sa définition la plus énigmatique, donnée par Plotin: « J'ai déjà eu l'occasion d'indiquer que c'est chez Plotin que nous trouvons la meilleure, autrement dit la plus complète définition de la philosophie. A la question: qu'est-ce que la philosophie ? Il répond: "ce qui importe le plus". Avant tout, cette définition détruit [...] les barrières qui, depuis l'antiquité séparaient la philosophie des sphères de la religion et de l'art : l'artiste et le prophète cherchent en effet, eux aussi, "ce qui importe le plus". En outre, la définition de Plotin non seulement ne soumet pas la philosophie au contrôle et à la direction de la science, mais elle les oppose »⁸.

Chaque individu décide lui-même ce qui est le plus important pour lui. En fonction de cela l'acte philosophique est un acte personnel, l'acte par lequel l'être affirme sa propre existence. Pour Chestov « ce qui importe le plus », ou « l'unique chose nécessaire », est la lutte contre l'autorité de la raison, afin de se débarrasser des limites qu'elle pose à l'être et à la

⁷ Benjamin Fondane, « Sur les rives de l'Ilissus. Après la mort de Léon Chestov », *Lev Shestov, University of Glasgow*, [En ligne], [<http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/pdf/journal1/fondane.pdf>] (consulté le 20 mars 2014).

⁸ Léon Chestov, « Les Révélation de la mort », trad. par B. Schloezer, *Les Cahiers Jérémie*, [En ligne], [http://www.lescahiersjeremie.net/public/Chestov/Livres_En_Ligne/Rev/Rev_D_7.html] (consulté le 20 mars 2014).

pensée. En militant contre la toute-puissance de la raison, Chestov s'appuie sur le récit biblique, qui dans son interprétation représente tant une critique de la raison que de la connaissance qu'elle apporte à l'homme. Un autre exemple d'une révolte antirationaliste, Chestov trouve dans *Le rêve d'un homme ridicule* et dans *La voix souterraine* de Dostoïevski. Le personnage de cette dernière nouvelle se révolte contre la marche triomphante de la science guidée par la raison, en lui opposant son caprice, c'est-à-dire sa singularité et son libre arbitre : « Mon Dieu! Mais qu'ai-je à faire avec les lois de la nature et de l'arithmétique si, pour une raison ou une autre, ces lois me déplaisent. Il est évident que je n'arriverai pas à enfoncer ce mur avec ma tête si effectivement je n'en ai pas la force, mais je ne me résignerai pas à l'accepter uniquement parce que c'est un mur de pierre et que je manque de force. Comme si un mur de pierre était un apaisement et recélait effectivement, ne fût-ce qu'une parole de paix! Oh, ineptie des inepties! »⁹. Là où la science et philosophie spéculative découvrent les vérités absolues et éternelles, Dostoïevski ne voit que « l'ineptie des inepties ». Chestov dit à propos de Dostoïevski, mais nous pouvons certainement dire la même chose de Chestov lui-même : « Il refuse de prendre la raison pour guide et non seulement ne consente pas à accepter ses vérités, mais il attaque nos vérités avec toute la violence dont il est capable : d'où viennent elles? Qui leur a donné un pouvoir illimité sur l'homme? Et comment est-il arrivé que les hommes les aient acceptées et tout ce qu'elles ont apporté au monde? »¹⁰.

La vie disséquée, schématisée et systématisée par la raison ne représente selon la pensée de Chestov qu'un sommeil de l'esprit, de notre volonté, prise au piège par une force puissante et mystérieuse. Pascal, l'un des rares philosophes qui luttait à sa manière contre l'autorité de la raison, a saisi cette énigme de la vie humaine : « Rien n'est si important à l'homme que son état, rien ne lui est si redoutable que l'éternité ; et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel [...] C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui la cause »¹¹. Rien n'est si répugnant et odieux pour Chestov que la philosophie prosternée devant l'autorité de la raison, qui voit son but ultime et suprême dans la recherche des vérités universelles approuvées par la raison.

⁹ Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, trad. par T. Rageot et B. Schloezer, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 2006, p. 30.

¹⁰ Ibid., pp. 30-31.

¹¹ Blaise Pascal, *Pensées*, Garnier-Flammarion, 1976, pp. 105-106.

Chestov a horreur et lutte désespérément contre l'esprit hégélien et la violence de l'Histoire conçue dialectiquement comme processus de réconciliation de l'esprit avec soi-même. La lutte chestovienne contre l'autorité de la raison dans les questions métaphysiques est, en même temps, une réaction aux événements historiques et une lutte contre l'Histoire et ses jugements, une lutte contre l'irréversibilité du temps et la finitude même de l'existence humaine. C'est une révolte contre le statut incontestable du *fait* historique transformé par la philosophie spéculative en vérité éternelle. Fondane se souvient que quand Hitler a mis l'Autriche sous sa botte, Chestov a avoué : « C'est un fait. Je suis contraint de l'accepter. Mais personne, jamais ne pourra me persuader que ce fait soit digne du prédicat de la vérité »¹². Pourquoi accordons-nous le prédicat des vérités éternelles aux faits historiques et empiriques? Pourquoi imaginons-nous que ces vérités, que nous avons créées en s'appuyant sur telle ou telle théorie, existeront pour toujours, qu'elles seront éternelle et que quelqu'un ou quelque chose ne peut pas les détruire? « Si les hommes sont destinés à vieillir, à perdre leur beauté, leur charme, ce destin convient d'autant plus aux idées créées par ces mêmes hommes »¹³.

En tant que pensée de la singularité et de la pluralité, la philosophie existentielle de Léon Chestov s'oppose à la philosophie rationaliste au fond de laquelle Chestov trouve la méprise de l'être individuel voué à la destruction. Selon la conception de Chestov toute philosophie idéaliste est fondée sur la loi de la mort inéluctable de tout ce qui est né, découverte par la vision intellectuelle, et exprimée pour la première fois à l'aube de la pensée grecque par Anaximandre de Milet : « C'est de là précisément d'où vient la naissance des êtres particuliers que vient nécessairement leur perte. La punition les frappe au temps fixé et ils reçoivent l'un par l'autre leur rétribution pour leur impiété »¹⁴. Sa pensée eut une influence considérable sur les écoles philosophiques qui l'ont succédé. Chestov affirme que « Anaximandre considère que les "choses" en naissant, en se détachant de l'unité primitive et divine pour atteindre à leur être particulier actuel, ont commis une action impie au plus haut point, pour laquelle elles devront, en toute justice, subir le châtement suprême: la mort, la destruction »¹⁵. Il indique que c'est dans l'être même de l'individu que la raison trouve

¹² Benjamin Fondane, « Sur les rives de l'Illyrie », art. cit.

¹³ Cité par Boris de Schloezer, in « Un penseur russe : Léon Chestov », *Gallica*, [En ligne], [<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-201923&I=94&M=tdm>] (consulté le 20 mars 2014).

¹⁴ Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, op.cit., p. 10.

¹⁵ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 140.

quelque chose de malsain, de vicieux. Conformément à cela la philosophie grecque exige le renoncement à l'existence individuel, à soi-même, à ses désirs et à ses passions par le moyen de la catharsis, autrement dit « purification ». Les philosophes grecs détournent de l'être singulier, du monde empirique, instable et condamné à la destruction, et cherchent les vérités et le réel dans un monde éternel et immuable, là où il n'y a pas de mort, dans un monde créé par la raison, dans le monde des idées.

Nous pouvons en déduire qu'au fond de la pensée chestovienne se trouve un conflit profond entre un « réel » construit par la culture rationaliste et un existant singulier, d'abord expulsé de sa place centrale pour être ensuite négligé. Cet univers logique et moral dans lequel nous vivons, où il n'y a plus de place pour Dieu et sa créature, est conçu par Chestov comme le produit d'une vaste évolution historique dont il remonte le cours jusqu'à l'aube de la pensée philosophique, précisément jusqu'à Anaximandre. La pensée existentielle en tant qu'acte créateur et affirmatif s'oppose à la pensée spéculative qui transforme le réel en fantôme ontologique, en sous-entendant l'équivalence entre l'être et la pensée, déclarée dans les fameuses paroles de Parménide d'Élée : « le pensé et l'être sont une même chose ».

La philosophie existentielle, au lieu de se contenter de décrire les structures essentielles de la condition humaine et de les expliquer, s'efforce d'affirmer sans limite les droits de l'individu vivant. Pour que cette affirmation soit possible, pour que se réalise le projet chestovien de la philosophie créatrice, il lui faut déconstruire un rationalisme totalitaire, et avec celui-ci l'autorité et l'infaillibilité de la raison, en montrant que son puissance est limitée. Chestov ne nie pas le rôle positif et l'importance de la raison dans la vie quotidienne et pratique : « Dans le cours normal de notre vie nous avons besoin de la raison, elle nous aide à surmonter de nombreuses difficultés. Mais il arrive parfois que la raison impose à l'homme des maux terribles »¹⁶. Il déconstruit pour s'avancer au-delà des limites posées par les exigences du rationalisme, vers une liberté absolue et illimitée.

Comme nous l'avons déjà dit, Chestov ne nie pas l'utilité de la raison dans la vie quotidienne. C'est exclusivement dans les situations limites, tragiques que l'on peut saisir l'impuissance de la raison de même que son « hostilité » par rapport à l'individu. De cette conviction chestovienne ressort l'importance du tragique et de la mort en tant que événement tragique par excellence dans sa philosophie. Il cite plusieurs fois ce passage énigmatique de

¹⁶ Léon Chestov, « Kierkegaard, philosophe religieux », art. cit.

Platon: « Pour les hommes c'est un mystère: mais tous ceux qui se sont livrés véritablement à la philosophie n'ont rien fait d'autre que de se préparer à la mort »¹⁷. La mort est un grand mystère et un grand révélateur. Pour Chestov la mort, ainsi que les autres expériences limites, celles du tragique, possèdent un potentiel libérateur, car elles dévoilent l'impuissance de la raison. L'expérience tragique transforme notre vision du monde, nos relations avec le mal et le bien, les évidences de la raison. La confrontation de l'homme avec le malheur et la conscience de sa condition tragique sont les points de départ pour la pensée chestovienne. C'est justement au moment où l'homme se trouve face-à-face avec l'évidence d'un fait tragique irréparable, qui bouleverse son existence solennelle et rassurante que, selon la pensée de Chestov, naît la philosophie existentielle.

Socrate annonce qu'il n'y a pas de pire malheur pour l'homme que d'être misologue, c'est-à-dire celui qui hait la raison. Contrairement à ce que Socrate nous a conféré, Léon Chestov affirme : « Le plus grand malheur, c'est d'accorder son entière confiance à la raison, à la pensée rationnelle, quant à la philosophie, elle commence par le désespoir, qui seul est capable de donner l'audace à l'homme, l'audace de chercher la vérité dans ce que tout le monde considère comme absurde et paradoxal, là où d'après le témoignage de la raison toutes les possibilités sont épuisées, c'est là seulement que commence la vraie lutte, l'ultime lutte, et c'est en cela que consiste la philosophie »¹⁸. Pour Chestov l'homme qui se détourne des horreurs de la vie renonce à la philosophie et à la pensée. Il faut savoir regarder les horreurs les plus terribles, il faut croire à l'évidence, aux lois de la logique, à l'impossible et tout de même éprouver en soi une résistance, une angoisse, se sentir blessé par ces limites et se révolter contre leur toute-puissance.

Somme toute, la philosophie aux yeux de Chestov n'est pas une réflexion désintéressée sur les conditions données de l'être temporel ou sur les racines des choses, ni un discours édifiant sur les normes de la vie, ni une prédication, ni une science rigoureuse qui tâche d'expliquer tous les mystères de la vie, mais la volonté d'aller en avant, hors des limites posées par la raison, l'affirmation du droit de vivre fondée sur « un intérêt personnel infiniment passionné »¹⁹. Refusant l'identification de l'être et de la pensée, ainsi que la prétention de la raison à posséder la vérité exclusivement et exhaustivement, Chestov opère

¹⁷ Léon Chestov, « Les Révélations de la mort », art. cit.

¹⁸ Léon Chestov, « Kierkegaard, philosophe religieux », art. cit.

¹⁹ Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, op. cit., p. 113.

un changement de perspective qui consiste en ce que nous sommes censés examiner non pas le problème et l'objet de la connaissance ou de l'éthique, mais la connaissance ou l'éthique elles-mêmes en tant que problèmes. Il est nécessaire donc d'examiner ce changement de perspective, autrement dit la critique chestovienne de l'éthique et de la gnoséologie.

2. La critique de la gnoséologie

Comme nous l'avons déjà montré dans le chapitre précédent, au cœur de la pensée chestovienne se trouve la révolte contre la philosophie spéculative qui détourne l'individu concret et transforme le monde réel, ou empirique, en fantôme ontologique, en sous-entendant l'identité entre l'être et la pensée. Sa lutte contre la raison qui règne dans la philosophie en prétendant être la seule source des vérités métaphysiques et qu'aux yeux de Chestov ne représente qu'une source de nécessité et de contraintes, implique une considérable transvaluation de l'activité philosophique. Pour lui, en effet, la pensée existentielle devrait se débarrasser de ces limites de la rationalité et devenir une force créatrice capable transformer le réel. Pour qu'un tel projet d'une philosophie créatrice se réalise, pour qu'il puisse atteindre la profondeur de la pensée, il lui faut déconstruire le rationalisme, ainsi que l'autorité et l'infaillibilité de la raison, en montrant son impuissance hors de certaines limites. Il faut faire *table rase* de toutes les valeurs humaines, de toutes les convictions stables et solides, « il faut fouiller et retourner profondément le terrain trop bien damé de la pensée contemporaine »²⁰. C'est précisément sous cet angle, à la lumière de cette intention révolutionnaire de Chestov, que nous nous proposons d'aborder sa critique de la gnoséologie et le dépassement de l'éthique. Dans ce chapitre nous tâcherons d'examiner en quoi consiste et quelles conséquences implique la critique chestovienne de la gnoséologie, ainsi que de montrer comment elle participe à sa déconstruction de l'autorité de la raison. En outre nous envisageons d'étudier les problèmes de la vérité rationnelle et du savoir scientifique posés par Chestov dans sa critique de la gnoséologie.

Une des idées principales de Chestov consiste en ce que l'homme est guidé par le besoin profond d'une existence bien définie et paisible. En fonction de cela notre pensée est considérée par lui comme la recherche de la stricte nécessité qui pourrait déterminer la structure et l'ordre de l'être, en nous donnant la paix de l'âme et la tranquillité de l'esprit : « La paix intérieure, dit Spinoza, peut provenir de la raison, et cette paix née de la raison est la plus haute qu'il nous soit donné d'atteindre »²¹. Chestov affirme même que « la plupart de temps nous ne pouvons aimer et admirer l'univers que si notre âme y sent une harmonie parfaite qui donne une grande tranquillité

²⁰ Cité par Boris de Schloezer, in « Un penseur russe : Léon Chestov », art. cit.

²¹ Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un Essai de philosophie religieuse*, trad. par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2011, p. 52.

et une ferme stabilité et qui nous paraît à la fois ultime valeur et l'ultime vérité »²². En remontant le temps jusqu'à l'aube de la pensée philosophique, Chestov constate qu'au fond de ce besoin de stabilité se trouve la peur du chaos et de l'arbitraire. Selon cette hypothèse, Anaximandre aurait découvert sous la direction de la raison le caractère changeant et périssable de tout ce qui existe. Cette découverte, ou plutôt l'introduction de ce thème philosophique majeur, provoque une inquiétude douloureuse et fait que les penseurs grecs détournent le monde empirique, où n'importe quelle force peut se trouver remplacée par une autre qui agira dans un sens différent, en se mettant à la recherche des vérités dans un monde stable et non-changeant, où règne la nécessité rassurante des idées créées par leur propre raison. De cette manière, le monde empirique est en quelque sorte transformé en fantôme et l'équivalence entre l'être et la pensée déclarée par Parménide signifie la nécessité de tout ce qui fait le contenu de l'être. La contemplation de l'ordre immuable de l'être et de la nécessité de tout ce qui arrive devient le plus grand bien, et la tâche de la philosophie spéculative consiste à enseigner aux hommes à se soumettre à cette nécessité qui est indifférente à tout et à voir dans la soumission leur devoir et le bien suprême.

Selon Chestov l'essence même de la philosophie spéculative et le fondement de toutes les théories de la connaissance est la « conviction de l'homme que tous ses doutes, toutes questions, toutes ses recherches ne sont que temporaires. Que les solutions existent, quelque part, et qu'il ne s'agit que d'attendre, d'apprendre et de mûrir pour découvrir les vrais réponses »²³. La méprise de l'être individuel voué à la mort avec ses passions et ses caprices, ainsi que l'aspiration à la stabilité et la conviction qu'on peut et même qu'on doit tout expliquer et démontrer, que les réponses aux questions métaphysiques existent et sont accessibles à notre raison, font que les philosophes prennent les sciences, notamment les mathématiques, comme modèle. Par exemple Spinoza affirme que les mathématiques doivent nous donner la norme de la vérité et cela signifie pour Chestov qu'il n'y a plus de place en philosophie pour le choix et l'arbitraire, et que les vérités philosophiques doivent se présenter avec le même caractère de contrainte et de nécessité que les vérités mathématiques. Donc, s'ils veulent être vrais, nos jugements doivent se conformer à un modèle qui nous est donné par les sciences, et la philosophie spéculative qui prétend être une science parmi les autres cherche des vérités absolues et une connaissance claire et distincte.

²² Léon Chestov, *Les Grandes veilles*, op. cit., p.29.

²³ Cité par Boris de Schloezer, in « Un penseur russe : Léon Chestov », art. cit.

D'après Chestov, les hommes en général sont convaincus que la vérité doit être toujours égale à elle-même, c'est-à-dire stable et invariable, qu'elle doit se conformer aux lois de la logique et que l'homme ne peut pas renoncer à l'idée que sa vérité doit être vraie pour tous et doit être démontrable par les moyens de la raison : « L'homme n'ose pas regarder le monde avec ses propres yeux; il lui faut les yeux "communs", l'appui, l'autorité des autres. L'homme accepte plus facilement ce qui lui est étranger, même haïssable, mais accepté par tous, que ce qui lui est proche et cher, mais rejeté par tous »²⁴. Or, Chestov affirme que les vérités ultimes sont absolument inintelligibles et, par conséquent, inaccessibles pour notre raison de même que notre existence dont le prédicat essentiel, selon Chestov, est l'inintelligibilité. La critique des évidences de la raison, qui se montrent à nos esprits avec une nécessité absolue, fait partie de la révolte chestovienne contre la toute-puissance de la raison. Au cœur de sa pensée se trouve le clivage entre les vérités de la raison qui se déduisent du fait de l'existence des sciences positives et de la plus parfaite d'entre elles, les mathématiques, et les vérités qui ne sont pas communes, bonnes et convaincantes pour tous.

Notre connaissance et nos vérités ne sont, aux yeux de Chestov, que les fictions, les produits de la raison qui ne reflètent nullement le réel, mais le créent conformément aux exigences de la raison. En fonction de cela l'explication intelligible de l'univers proposée par la science est aussi une invention fort imparfaite : « Notre raison a donné, à l'aide de quelques implications forcées, un semblant d'harmonie et d'unité à l'ensemble des phénomènes, dans les limites de la fraction de la vie de l'univers qui nous est accessible »²⁵. La philosophie spéculative, de même que les sciences, ignore l'expérience qui ne se conforme pas à ses théories, car sa tâche est de réduire l'inconnu et l'inclassable à ce qu'on sait déjà. De cette manière la pensée guidée par la raison épuise la vie et l'expérience du vécu. Dans le dernier texte de Léon Chestov paru en 1938 et consacré au livre de Lucien Lévy-Bruhl *La Mythologie primitive*²⁶, nous trouvons à nouveau cette idée qui pour cette fois s'appuie sur les descriptions de l'expérience des peuples primitifs. Chestov souligne à maintes reprises la pensée de Lévy-Bruhl qu'en tant que la mentalité des peuples primitifs est intensément mystique et orientée autrement que la nôtre, ils ne

²⁴ Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, trad. par J. Exemplarsky, Paris, Édition de l'éclat, Paris, 2012, p. 24.

²⁵ Léon Chestov, *Les Grandes veilles*, op. cit., p.24.

²⁶ Léon Chestov, « Le mythe et la vérité (A propos de la métaphysique de la connaissance) », in Alexis Philonenko, *La Philosophie du malheur: Tome 1. Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, pp. 265-273.

se soucient guère de cordonner ses mythes avec les exigences de la logique. Par conséquent, dans leur monde les puissances invisibles interviennent constamment dans le cours des phénomènes et rien n'est plus impossible du point de vue physique. Ce qui nous apparaît comme surnaturel, comme incroyable, appartient pour eux au même plan du réel que les phénomènes quotidiens. L'extraordinaire fait partie de ce qui arrive normalement, alors que notre science et notre philosophie rationaliste expulsent l'extraordinaire ou tâchent de l'expliquer. Il s'en suit que les données de l'expérience sont beaucoup plus nombreuses pour les indigènes « prélogiques » que pour nous.

Chestov constate que nos opérations de compréhension ne sont utiles que jusqu'à un certain point et qu'il arrive un moment où les explications ne servent plus à rien. Il est impossible de convaincre les autres ni même soi-même, de sa vérité personnelle avec l'évidence au moyen de laquelle on prouve à tous les vérités scientifiques. « Il existe une connaissance, celle qui fait l'objet des recherches philosophiques, avec laquelle on peut communier, mais qui, par son essence même, ne peut être communiquée aux autres; autrement dit, elle ne peut être transformée en vérités démontrables et pouvant imposées à tous »²⁷. C'est-à-dire, il y a des vérités qu'on peut voir, mais qu'on ne peut pas montrer et démontrer. Elles se trouvent comme dit Plotin « par-delà la raison et par-delà ce qui peut être conçu par la raison »²⁸. Or d'après Chestov, « il est impossible de les découvrir dans cet univers immobile et mort qui est le seul où le rationalisme puisse régner souverainement »²⁹. Il entame sa lutte contre les évidences de la raison pour pouvoir accéder aux dernières vérités qui possèdent une signification personnelle et ne se présentent pas comme une nécessité logique.

La gnoséologie, en tant que partie essentielle de la philosophie, doit poser, d'après Chestov, une question généalogique, qui consiste à se demander d'où la raison a reçu ses pouvoirs et droits illimités. Ce que nous prenons pour la vérité, est-ce à la source de la vérité que nous le prenons? Or, les gnoséologues ne font que justifier la science et glorifier la raison. La théorie de la connaissance constitue le problème fondamental de la philosophie dès les temps les plus reculés. Selon la pensée chestovienne, la lutte entre Socrate et ses disciples d'une part, et les héritiers de la pensée d'Héraclite, les sophistes, d'autre part, fut en grande partie une lutte pour la théorie de la connaissance. Les Grecs, et notamment Aristote qui, selon Chestov, est le

²⁷ Léon Chestov, *Les Grandes veilles*, op. cit., p. 26.

²⁸ Cité par Léon Chestov, in *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 404

²⁹ Ibid.

fondateur de la science positive et de la philosophie spéculative, nous ont transmis la conviction selon laquelle la philosophie est une science pareille aux autres sciences et qu'elle, par conséquent, s'appuie aussi sur les principes de la raison et sur les lois de la logique parmi lesquelles le principe de non-contradiction est le plus inébranlable. Pourtant déjà les sceptiques suscitaient par leurs affirmations (« à toute affirmation on peut opposer une affirmation contraire », « l'homme est la mesure de toutes les choses ») une inquiétude, ainsi que Hume qui avait vu que les liens « nécessaires » établis entre les phénomènes par les hommes ne sont que des rapports de fait, qu'il n'y a pas de « nécessité » dans le monde. Ils érodent les bases de la pensée et en effet il se peut que rien ne soit impossible, tout ce qu'on veut peut découler de tout ce qu'on veut.

Selon Chestov, l'erreur fondamentale de la gnoséologie provient de la foi dans le pouvoir illimité de la raison. Il reproche à la gnoséologie moderne qu'elle n'a pas le courage de défendre ses droits et de se délivrer de la tyrannie de la raison. « La raison nous a si souvent trompés, que nous avons tous les motifs, en somme, de ne pas confier à elle plus qu'aux impressions des sens qui, ainsi que le démontre l'expérience quotidienne, sont également trompeurs »³⁰. Mais au lieu de se demander d'où la raison a reçu ses pouvoirs et ses droits illimités, les gnoséologues s'efforcent à justifier la connaissance scientifique en tant que connaissance parfaite dont les prémisses sont indiscutables. Ils veulent justifier la science et démontrer qu'aussi la philosophie doit être une science. Or « il se peut que les résultats obtenus par l'astrologie, la théologie, la philosophie furent si pitoyables précisément parce que les hommes ne consentaient pas à renoncer à la raison justement là où d'après la nature même des choses, la raison devait se taire et s'effacer »³¹. La tâche de la gnoséologie, selon Chestov, consiste en ce qu'elle doit déterminer l'instant où il faut priver la raison de son rôle dirigeant ou bien limiter ses droits. Pourtant il est obligé de constater que le but de la théorie de la connaissance moderne est de montrer la structure de la connaissance, le rapport des lois en obéissant auxquelles le raisonnement conduit l'homme à la vérité.

Cette glorification de la raison par ceux qui doivent vérifier ses droits et limiter ses prétentions indique selon la pensée de Chestov le pouvoir de la raison qui fait que ses arguments ont une action irrésistible sur l'esprit humain et que lorsqu'il faut choisir entre le rationnel et le

³⁰ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 398.

³¹ Ibid., p. 344.

réel, l'homme inclinera toujours vers le rationnel. Chestov s'aperçoit et avoue que, dans son propre domaine, la raison, avec ses lois et ses principes, est imbattable : « Il est inutile d'en appeler à la raison dans la lutte contre la raison : car si la raison est le juge suprême, on peut être assuré qu'elle ne se rendra pas de bon gré et se justifiera toujours »³². C'est pourquoi Chestov trouve une véritable critique de la « raison pure » non pas chez Kant, qui selon la pensée chestovienne ne fait que justifier la raison par les moyens de celle-ci, mais dans le récit biblique et chez Dostoïevski.

Selon l'interprétation chestovienne du récit biblique, au moment où l'homme a mangé le fruit de la connaissance il a gagné le savoir et il a perdu la liberté, car pour lui connaître c'est connaître la nécessité. De cette manière connaissance et liberté s'opposent irréductiblement. Nous nous proposons d'examiner plus profondément l'interprétation chestovienne du péché originel et critique biblique de la raison dans la deuxième partie de notre mémoire consacrée à la dimension religieuse de la pensée existentielle de Chestov. Quant à Dostoïevski, selon Chestov il n'avait qu'un seul moyen de faire la critique de la raison: reconnaître sa souveraineté, mais refuser de la prendre pour guide et de lui accorder son assentiment. Le personnage de *La voix souterraine* se révolte contre la raison et la science en leur opposant son caprice et en leur tirant la langue. Le seul pouvoir qui reste à l'homme obligé à obéir à la raison, c'est de la nier, ou de s'en moquer. Vers la fin de sa vie Léon Chestov a confié les difficultés de sa lutte contre la rationalité : « Plus des années passent, et plus s'accroissent en moi les difficultés de croire que l'on peut renverser le mur, surmonter l'impossible. Loin de m'y être habitué, d'avoir trouvé dans la lutte une vertu pacifiante, elle m'apparaît de plus en plus dure, malaisée, impraticable. Mais tant qu'il restera en moi de l'espoir aussi fin qu'un cheveu, je refuserai d'appeler la Nécessité "sainte" (comme Schelling). Et même si je n'avais plus d'espoir du tout »³³.

Puisqu'il est impossible de lutter contre la raison sur son propre territoire et par les moyens de celle-ci, Chestov oppose à la raison le rire, les larmes et les malédictions, c'est-à-dire les affects en tant que forces qui peuvent agir sur le rationnel. Il part du principe que l'être ne se situe pas entièrement, ni sans résidu, sur le plan de la pensée raisonnable. C'est pourquoi sa lutte contre les évidences ne vise qu'à retrouver ce résidu irrationnel de l'être. Pour lui il existe une autre dimension de la pensée opposée à celle de la pensée spéculative : «Je puis changer de

³² Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 33.

³³ Benjamin Fondane, « Sur les rives de l'Ilissus », art. cit.

méthode: renoncer à la spéculation qui me contraint d'accepter la peste noire et recourir au "de profundis Domine ad te clamavi", qui me permet de la refuser»³⁴.

Chestov affirme maintes fois qu'il ne veut pas lutter directement contre la raison. Il ne veut pas raisonner, il veut même arrêter la course de la pensée spéculative : « Mon objet est d'arrêter la course de la pensée, de la pensée dont une chanson populaire russe dit qu'elle est plus rapide qu'un coursier »³⁵. Il ne veut pas « contester » les vérités mais, comme il le dit, s'en débarrasser. Il montre, mais ne démontre pas, il ne cherche pas des preuves, il ne craint pas les contradictions ni les absurdités. A son lecteur Chestov conseille : « Ne fait pas la chasse aux contradictions; ne discute pas; n'exige pas des preuves; écoute attentivement. Et plus tard lorsque tu parleras à ton tour, on ne discutera pas et on n'exigera pas de toi des preuves que tu ne possèdes pas et ne peux posséder; tu le sais bien toi-même. Alors, et ceci est le plus important, tu seras convaincu enfin que la vérité ne dépend pas de la logique, qu'il n'y a pas de vérité logique et que tu as le droit de chercher ce dont tu as besoin, comme tu peux, et non de raisonner, et que, par conséquent, le résultat de tes recherches, s'il y en a un, ne sera ni une formule, ni une règle, ni un principe, ni une idée »³⁶. Au terme de son combat désespéré contre la raison Chestov attend le commencement de la pensée profonde, car l'homme ne se met à penser, à penser effectivement que lorsqu'il se convainc qu'il ne peut rien faire.

Chestov choisit Edmond Husserl comme le représentant contemporain de la raison, comme paradigme et comme son adversaire. Et malgré son refus explicite de la lutte directe contre la raison, il cherche à abattre la phénoménologie husserlienne par les moyens de la raison. Bien que Husserl était aux antipodes de Chestov, celui-ci lui reconnaissait l'immense mérite d'avoir audacieusement pensé jusqu'au bout les exigences de la raison. Et, par cela même créé, le fond de résistance qui est au centre de l'attitude chestovienne. Dans ce qui suit nous tâchons de montrer que la philosophie existentielle de Chestov, sa critique de la gnoséologie qui fait partie de sa lutte contre la rationalité, se déploient en opposition avec le projet husserlien d'une philosophie comme science rigoureuse. Nous nous référons principalement à l'article de Chestov

³⁴ Benjamin Fondane, « Sur les rives de l'Ilissus », art. cit.

³⁵ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 91.

³⁶ Cité par Alexis Philonenko, in *La Philosophie du malheur*, op. cit., p. 38.

« Memento mori. A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl »³⁷ qui présente les lignes principales de l'interprétation chestovienne de la phénoménologie.

D'après Chestov, le mérite de Husserl consiste en ce qu'il sait poser radicalement les problèmes gnoséologiques principaux: la philosophie peut-elle être une science, et la vérité existe-t-elle en dehors de la science? Husserl affirme que la raison peut être son propre fondement, qu'elle peut émettre des vérités absolues que doivent accepter aussi bien les anges et les dieux que les hommes. Or, Chestov remarque que Husserl non seulement s'attache à déterminer l'objet et les méthodes de la philosophie, mais glorifie la raison, en lui chantant un véritable hymne : « Dans toute la vie contemporaine, il n'y a pas d'idée qui soit plus puissante, plus irrésistible, plus triomphante que celle de la science. Rien ne pourra entraver sa marche victorieuse. Il se trouve que ces buts légitimes embrassent absolument tout. Si on la pense en son achèvement idéal, elle apparaît comme la raison elle-même qui n'admet nulle autorité à côté ou au-dessus de soi »³⁸.

Selon l'interprétation chestovienne, pour justifier la raison Husserl développe sa théorie des idées proche de celle de Platon. En cherchant à attendre une connaissance objective Husserl admet l'existence d'un monde idéal, mais en même temps il est convaincu qu'il n'a nul besoin à s'adresser à la métaphysique. L'idéalisme de Husserl, d'après Chestov, représente la prétention fondamentale de l'autonomie de la raison, avec sa validité et sa légalité, fondées sur ses propres vérités nécessaires et universelles, autrement dit sur les évidences de la raison, ainsi que la reconnaissance de l'idéal comme condition de possibilité de la connaissance objective et générale. Chestov retrouve dans la phénoménologie la visée totalisante des discours spéculatifs qui, tout au long de l'histoire, se sont appropriés le droit de dicter les conditions de la vérité en prétendant conduire les hommes aux sources de la connaissance. D'après Chestov, la conséquence de cette idéalisation de la raison en norme absolue implique que Husserl n'accorde qu'une valeur relative à la vie humaine. En affirmant l'existence absolue de l'idéal, Husserl relativise, et même détruit toute réalité. La raison étant autonome ne reconnaît pas la réalité individuelle qui échappe à sa domination, car elle « n'admet nulle autorité à côté ou au-dessus de soi ».

³⁷ Léon Chestov, « Memento mori. A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl », in Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit.

³⁸ Ibid., p. 339.

En outre Chestov met en question la vérité de nos jugements: « Or tout en admettant l'évidence et, par conséquent, la légalité logique des prétention de la raison, nous sentons de tout notre être que l'évidence et la logique en certaines cas ne garantissent pas [...] la vérité de nos jugements. De même qu'il arrive souvent que le dormeur proteste déjà en rêve contre cette unité de la conscience qui pénètre et organise toutes les perceptions si particulières de son rêve et [...] s'efforce, non plus de maintenir, mais de renverser cette conviction à lui imposée que l'unité de conscience garantit la vérité de la perception, de même le philosophe voit se dresser devant lui cette question: où chercher la vérité? [...] Faut-il se soumettre aux exigences de la raison, ou bien, au risque de devenir la risée de tous et de paraître ridicule à ses propres yeux, faut-il refuser obéissance à la raison et la considérer non plus comme son maître légitime, mais comme une usurpatrice qui a excédé ses pouvoirs? L'évidence soutenant la raison entre en lutte avec un sentiment obscur qui ne parvient pas à trouver sa justification »³⁹. L'existence se révèle dans un sentiment qu'on ne peut pas justifier par les moyens de la raison. De cette manière, Chestov condamne la phénoménologie husserlienne en raison qu'elle ne fait droit à ce qui résiste à une explication rationnelle du monde et qui est la donnée première et irréductible pour l'homme, à savoir l'existence.

Une autre question posée par Chestov à la phénoménologie, et en général à la gnoséologie, est : comment peuvent-elles considérer la signification des religions? Y-a-t-il une signification « en soi » de la religion? « Husserl espère que ses idées lui donneront la possibilité de répondre à toutes les questions ; qu'elles lui serviront non seulement à décrire la religion et l'art comme des "formations de la culture", mais à décider laquelle des religions possède une signification en soi »⁴⁰. Ainsi le but de Chestov est de montrer que la conception husserlienne de la vérité n'est pas applicable à toutes les domaines d'existence et que, au moins sur la question de la signification des religions, la phénoménologie entre en contradiction avec elle-même : en tant qu'elle prétend être la science des vérités absolues, elle est incapable de poser la question des religions. Chestov précise son argument de cette manière : « Husserl, à notre grand regret, n'a pas encore écrit sa "Phénoménologie de la religion" ; j'ose affirmer qu'il ne l'écrira jamais. Il faut croire qu'il ne se jugera pas en droit de poser à sa raison, en dehors de laquelle il n'y a et ne peut y avoir d'autre autorité, le problème de la "signification" des religions. Et il ne prendra pas sur lui de répondre, d'autant plus, à la question : laquelle des religions existantes possède une

³⁹ Ibid., p. 382.

⁴⁰ Ibid., p. 393.

“signification en soi”, où faut-il chercher la vérité suprême : dans l’Ancien et le Nouveau Testament, dans le Coran, dans les Védas ou bien dans Also sprach Zarathustra? Et néanmoins, il prétend que seule la phénoménologie est capable de résoudre nos doutes sur la vérité suprême »⁴¹. La phénoménologie se présente incapable à se prononcer sur la validité de la religion, car dans le domaine des religions il faut abandonner la conception d’une vérité universelle et objective.

La critique chestovienne de la gnoséologie et du savoir obtenu par le procédé du raisonnement, s’appuie sur le clivage entre les vérités rationnelles ou *a priori* et les vérités subjectives qui sont, d’après la conviction de Chestov, absolument inintelligibles et par conséquent inaccessibles pour notre raison. Ces ultimes vérités ne sont pas nécessaires et obligatoires pour tous, elles peuvent paraître inconséquentes et contradictoires, car elles ne soucient pas à se conformer aux lois de la logique, elles sont multiples et ne peuvent être communiquées en tant qu’elles ne possèdent qu’une valeur subjective. Pour pouvoir atteindre à ces vérités, Chestov tâche de se débarrasser du pouvoir de la raison, de combattre la rationalité en soi-même. Il critique les gnoséologues qui, au lieu de limiter les prétentions de la raison et de s’intéresser aux questions généalogiques, glorifient la raison et la connaissance scientifique en tant que connaissance parfaite dont les prémisses sont indiscutables. Il rejette ces prémisses, entre lesquelles les lois de la logique, en tant qu’elles sont créées par la raison elle-même et peuvent être changées, et oppose au raisonnement « le rire, les larmes et les malédictions », à l’explication intelligible de l’univers l’existence qui est quelque chose d’imprévu, d’inexplicable et d’arbitraire. D’après sa conviction, la philosophie qui prétend être une science rigoureuse est incapable d’envisager toute la multiplicité et pluralité de l’expérience vécue. Une réévaluation radicale du concept de vérité, ainsi que la suspension du savoir scientifique, mènent Chestov au dépassement de l’éthique et des lois de la moral.

⁴¹ Ibid., pp. 393-394.

3. Le dépassement de l'éthique

Après avoir analysé la critique chestovienne de la gnoséologie qui s'exprime dans le dépassement des évidences de la raison, ainsi que dans la critique de la connaissance obtenue par les procédés du raisonnement, il nous semble pertinent l'examen de la critique de l'éthique en tant que partie indispensable des systèmes philosophiques. Conformément à ce que nous avons dit dans un chapitre précédent, nous tâcherons de montrer que la révolte existentielle contre la rationalité accompagnée par le dépassement de la connaissance, implique nécessairement une réévaluation considérable de l'éthique, conçue comme la connaissance du bien et du mal. Pourquoi l'homme glorifie-t-il l'éthique autonome laquelle, d'après la conviction de Chestov, ne fait que limiter notre liberté ? Dans cette partie de notre travail nous essayerons d'éclairer les points principaux de la critique chestovienne de l'éthique et des lois de la morale, afin de montrer que celle-ci vise au bout du compte à libérer l'homme du pouvoir de la Nécessité.

Tout d'abord, nous nous proposons de mettre au jour l'évolution du rapport de Chestov à l'éthique et aux lois morales. Comme nous l'avons déjà indiqué, à l'origine de sa philosophie existentielle se trouve la confrontation de l'homme avec le malheur, conscience de sa condition tragique marquée par la finitude et la mort inéluctable. Dans son premier livre *Shakespeare et son critique Brandes* (1898), Chestov s'efforce de trouver une explication rationnelle au malheur dans l'idée de perfectionnement moral : « Ce n'est pas le hasard aveugle qui t'a lancé dans la tragédie, mais une nécessité raisonnable. Il te faut souffrir pour te perfectionner, te développer »⁴². Il attribue une valeur morale au tragique et défend une conception rationnelle de la tragédie qui justifie la souffrance, en tant qu'épreuve conduisant à l'édification morale. Mais l'expérience du tragique échappe de toute explication raisonnable et introduit une syncope dans la continuité temporelle du vécu. Cette expérience particulière est exprimée dans la célèbre phrase d'Hamlet, maintes fois citée par Chestov : « Le temps est hors des gonds! Ô sort maudit qui veut que je sois né pour le rejoindre! »⁴³. La cassure dans l'ordre temporel implique une transformation considérable des convictions accompagnée par

⁴² Cité par Geneviève Piron, in *Léon Chestov, philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*, op. cit., p. 136.

⁴³ Par exemple Léon Chestov, *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, trad. par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2012, p.149.

une crise des valeurs morales. A l'époque de son livre sur Shakespeare et Brandes, Chestov tente de réparer cette cassure et fait l'effort d'édification morale. Fondane cite les paroles de Chestov à propos ses tentatives de justifier le malheur : « J'en étais encore au point de vue moral, que j'ai abandonné peu après. Mais déjà ce point de vue était poussé à un degré tel, qu'on pouvait prévoir que les cadres allaient craquer. Vous vous rappelez le vers : "le temps est hors des gonds". Eh bien! J'essayais alors de remettre le temps dans ses gonds. Ce n'est que plus tard que j'ai compris qu'il fallait laisser le temps hors de ses gonds. Et qu'il se brise en morceaux! »⁴⁴.

Le changement de position est lié à une crise profonde vécue par Chestov. En l'espace de quelques années il s'est opéré en lui une révolution le conduisant d'une position idéaliste, à une réévaluation de toutes les valeurs. Les causes de cette crise restent inconnues, malgré son influence considérable sur la pensée chestovienne. On trouve des traces de cet événement déterminant dans sa vie dans une note de son journal, datée 11 juin 1920 : « Cette année c'est le vingt-cinquième anniversaire depuis que "le temps est sorti des gonds" – ou plutôt, ça sera en début d'automne, au début de septembre. Je l'écris pour ne pas oublier. Les événements les plus importants de la vie – dont personne ne sait rien en dehors de toi-même – s'oublie facilement »⁴⁵. L'importance déclarée de cet événement énigmatique ne fait qu'accentuer le secret des circonstances précises qui sont absentes du récit. L'épisode tragique évoqué dans le journal a dû avoir lieu au début de septembre 1895, période qui coïncide avec la rédaction du livre sur Shakespeare et Brandes.

Nous pouvons rapprocher cette expérience intime de Chestov du processus de la transformation des convictions qui fait l'objet de ses essais sur la vie et l'œuvre de Dostoïevski et Tchekhov, aussi bien que de ses livres *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, et *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Dès lors Chestov s'applique à montrer que le tragique ne vise pas à édifier, il met l'homme devant l'absurde et l'irréparable, en provoquant un renversement complet dans la pensée. L'expérience du tragique fait apparaître l'insuffisance des jugements moraux et la

⁴⁴ Benjamin Fondane, « Entretiens avec Léon Chestov », [En ligne], [http://www.angelfire.com/nb/shestov/fon/f_1.html], (consulté le 7 avril 2014).

⁴⁵ Natalie Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov : L'Homme du souterrain (1866-1929)*, Édition de la Différence, Paris, 1991, p. 36.

fausseté des consolations éthiques qui ne font que dissimuler l'impuissance de la raison devant le tragique.

Certes, l'homme ne se décide pas à avancer au-delà des confins de la raison et de la morale, que lorsqu'il ne trouve plus d'autre issue, lorsque tous ses repères sont détruits, et il n'y a plus d'espoir : « Il est un domaine de l'esprit humain où jamais encore on n'a pénétré en volontaire: les hommes n'y entrent qu'à leur corps défendant. Et c'est précisément le domaine de la tragédie. Celui qui s'y est introduit se met à penser, à sentir, à désirer différemment des autres. Tout ce qui est cher aux hommes, tout ce à quoi ils tiennent, lui devient inutile et complètement étranger. [...] Plus d'une fois en lui se réveillent la conscience torturante de son atroce situation et le désir de retrouver le paisible passé. Mais il est impossible de revenir en arrière. Les vaisseaux sont brûlés, la voie du retour est interdite, il faut aller de l'avant, vers un avenir inconnu et toujours terrible »⁴⁶. Il n'y a plus d'espoir, mais il est impossible de revenir en arrière, à ses anciennes convictions, il n'y a plus de certitude et de tranquillité, mais il faut vivre et avoir du courage, de l'audace pour savoir regarder en face les horreurs qui deviennent la seule réalité pour un homme tragique. Selon les paroles de Kierkegaard, « seul l'horreur approchant du désespoir développe dans l'homme ses forces les plus grandes »⁴⁷ dont il a besoin pour lutter contre la nécessité.

L'interprétation chestovienne de l'expérience tragique témoigne de la place extrêmement importante qu'elle occupe dans sa philosophie existentielle : le tragique dévoile l'impuissance de la raison et engendre la transvaluation des valeurs. Chestov établit constamment des parallèles entre Nietzsche, Dostoïevski et Kierkegaard, en rapprochant les expériences tragiques qui ont amené ces auteurs à une transformation considérable des convictions. Pour Dostoïevski, c'était l'expérience du bagne, pour Nietzsche celle d'une atroce maladie et pour Kierkegaard la rupture de ses fiançailles avec Régine Olsen. D'après Chestov, leur tragédie personnelle prend pour eux une importance d'un fait historique et les pousse au-delà des limites de la raison en les privant de protection des lois morales. Dans son interprétation Chestov fait référence aux paroles de Job : « Si l'on parvenait à peser ma hargne, si l'on amassait ma détresse sur une balance ! Mais elles l'emportent déjà sur le sable des mers. C'est pourquoi mes paroles s'étranglent »⁴⁸. En ce sens, la tâche de Chestov est de

⁴⁶ Léon Chestov, *La Philosophie de la tragédie*, op. cit., pp.50-51.

⁴⁷ Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, op. cit., p. 82-83.

⁴⁸ Livre de Job, 6 : 1-3.

trouver une telle balance sur laquelle les souffrances et les douleurs de l'homme peuvent peser plus lourd que les évidences de la raison et lois de la morale.

L'expérience tragique du baignage provoque chez Dostoïevski une transformation des convictions qui se manifeste dans sa critique des sciences et de la morale, considérée comme la division entre le mal et le bien. Dostoïevski se révolte contre l'Histoire, contre l'idée de progrès et en général contre tous les systèmes philosophiques ou politiques qui sacrifient l'individu au nom d'un principe quelconque. Dans son *Journal d'un écrivain* Dostoïevski affirme que « la conscience de notre impuissance complète à aider ou à soulager en quoi que ce soit l'humanité souffrante, jointe à la certitude de ses souffrances – peut transformer dans cœur notre amour pour l'humanité en haine pour elle »⁴⁹. Chestov souligne à plusieurs reprises cette idée d'amour et de bien impuissant face au mal qui règne dans notre vie. Ces vertus impuissantes, les idées morales détachées de l'ensemble de l'Écriture Sainte ne peuvent rien donner et sont même hostiles à l'homme, à sa liberté, car elles demandent une soumission et une obéissance absolue. Or, tout ce qui limite la liberté et exige de l'homme la résignation, à savoir la raison et éthique avec leurs impératifs, s'est transformé pour Chestov, selon les paroles de Luther, en « monstre que l'homme doit tuer pour pouvoir vivre ». Il écrit à propos de *La Voix souterraine* de Dostoïevski : « C'est une lutte désespérée pour arracher de la conscience de l'homme déchu ce en quoi il voit la vérité et le bien. Nos vérités, celle qui nous paraissent être les plus certaines, les plus immuables, ne sont que des mensonges. Ce que nous pensons être le bien, n'est également que mensonge. [...] Tant que nous trouverons au pouvoir des vérités et des idéaux de la morale, nous serons voués à toutes les horreurs de la vie qui nous mènent inévitablement à notre perte »⁵⁰.

Un autre penseur qui a profondément influencé la philosophie chestovienne c'était Friedrich Nietzsche. Pour une grande partie, la critique de la morale élaborée par Chestov est inspirée par la philosophie de Nietzsche qui a tourmenté son esprit dès la jeunesse : « J'avais 28 ans quand j'ai lu Nietzsche. D'abord j'ai lu *Par delà le Bien et le Mal*, mais je n'avais pas très bien compris... la forme aphoristique peut-être... Il m'a fallu du temps pour arriver à saisir. Puis ce fut *La généalogie de la morale*. [...] Cela m'a remué, bouleversé, je ne pouvais dormir, je cherchais des raisons pour m'opposer à cette pensée affreuse, cruelle [...] J'étais

⁴⁹ Léon Chestov, « L'Œuvre de Dostoïevski », *Bibliothèque Russe et Slave*, [En ligne], [<http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov%20-%20L'Oeuvre%20de%20Dostoievski.htm>] (consulté le 7 avril 2014).

⁵⁰ Ibid.

hors de moi... A ce moment-là, j'ignorais tout de Nietzsche; je ne savais pas ce qu'était sa vie. Puis, un jour, [...] j'ai lu une note biographique sur lui. Il était aussi un de ceux avec qui la Nature avait été dure, implacable; elle l'avait trouvé faible, l'avait poussé. Ce jour-là, j'ai compris. Nietzsche était si faible, si malade, si misérable... Mais il se croyait pas le droit de parler de tout cela; et il parlait du Surhomme... »⁵¹. Ce paradoxe de l'impuissance cachée apparaît aussi dans l'interprétation chestovienne de la pensée de Kierkegaard : « Ce qui est le plus souterrain chez Kierkegaard, mais qu'on finit bien par saisir, c'est son impuissance. [...] Il tient à être un grand écrivain pour les autres, mais, pour lui, ce qu'il écrit ne vaut rien, il le sait. La moindre liberté lui est refusée. Quelque chose le paralyse. [...] Il a beau expliquer son impuissance à épouser Régine en disant que leur union aurait ressemblé à des millions de ménages bourgeois, ou encore qu'il a sacrifié "volontairement" Régine, comme Abraham a sacrifié son fils; il sait bien n'être pas Abraham et que ce qu'il dit n'est pas vrai, qu'il n'a rien à sacrifier parce qu'il n'a rien. De même chez Nietzsche. C'est un impuissant qui a écrit la Volonté de puissance, qui a fait croire au monde - c'était son but! - que Nietzsche était un magnifique appareil de forces »⁵². D'après Chestov, c'est notamment l'expérience du tragique que Nietzsche et Kierkegaard tentaient de cacher, ou de dissimuler, qui les avait poussé à défier l'autorité de l'éthique.

D'après Chestov la morale aussi bien que la nécessité ne se laisse pas convaincre : « En présence de la morale, comme en présence de toute autorité, il n'est pas permis de penser ou de parler: ici il faut obéir »⁵³. La compassion, le seul remède dont elle dispose, est plus terrible que l'indifférence complète. Compatir c'est admettre qu'on ne peut plus aider en rien. On compatit aux malheureux pour ne pas penser à leur sort, pour ne pas lutter contre la force qui les a rendus malheureux. Selon les termes de Nietzsche, les valeurs morales ce sont des « vertus soporifiques » contre lesquelles Chestov se révolte en proclamant : « L'avenir de l'humanité, si seulement l'humanité a un avenir, est fondé [...] sur ceux qui, sans connaître le repos, le sommeil et les joies, luttent et cherchent, et, abandonnant les anciens idéals, partent à la rencontre d'une nouvelle réalité, si affreuse et si terrible qu'elle paraisse »⁵⁴.

⁵¹ Benjamin Fondane, « Entretiens avec Léon Chestov », [En ligne], [http://www.angelfire.com/nb/shestov/fon/f_1.html], (consulté le 7 avril 2014).

⁵² Ibid.

⁵³ Léon Chestov, *La Philosophie de la tragédie*, op. cit., p. 213.

⁵⁴ Ibid, p. 257.

L'irruption du tragique dans l'existence de l'individu fait que toutes les distinctions établies par l'homme disparaissent, ainsi que tous les idoles y compris celui du Bien. Chestov se refuse à une conception et à une justification morale de la vie et va chercher le plus important par delà le bien et le mal, dans les régions où la raison n'éclaire plus le chemin, dans les ténèbres de la foi, « où personne n'avait jamais cherché, là où, selon la conviction générale, il ne peut rien y avoir que les ténèbres et le chaos [...]. Il se peut que dans cette région chaque homme souterrain vaille autant que l'univers entier, et c'est là-bas, peut-être, que les hommes de la tragédie trouveront ce qu'ils cherchaient... Les êtres ordinaires se refuseront à dépasser la limite fatale rien que pour cet improbable "peut-être". Mais personne ne les y convoie »⁵⁵. Dans ce passage qui conclut *La Philosophie de la tragédie* résonne un passage d'*Ainsi parlait Zarathoustra* placé par Benjamin Fondane à la fin de sa *Conscience malheureuse* : « La barque est prête, elle vogue là-bas, peut-être vers le grand néant. Mais qui veut s'embarquer vers ce peut-être? »⁵⁶. L'incertitude et le doute sont les compagnons de l'homme tragique qui a osé se révolter contre la raison et contre la toute-puissance des impossibilités.

En se révoltant contre l'idole du Bien, Chestov proclame à la fin de son livre sur Nietzsche et Tolstoï : « Il faut chercher ce qui est au-dessus de l'amour fraternel, ce qui est au-dessus de la compassion, ce qui est au-dessus du bien. Il faut chercher Dieu »⁵⁷. Il défend la thèse selon laquelle Nietzsche n'a réfuté qu'un Dieu moral, créé par la théologie dogmatique sous l'influence de la philosophie grecque. Il veut libérer Dieu des attributs de la théologie pour lui restituer sa liberté et ses possibilités infinies. Nous allons examiner ce motif récurrent de la pensée chestovienne plus en détail dans la deuxième partie de notre mémoire, consacrée à la dimension religieuse de la philosophie existentielle de Chestov. Conformément à ses tentatives d'écarter toute morale autonome et de restituer la puissance infinie de Dieu vivant et incompréhensible, Chestov apprécie chez Nietzsche par-dessus tout le rejet d'un Dieu identifié au Bien et son dépassement de la pitié, de la compassion et en général tous les idéaux ascétiques.

⁵⁵ Léon Chestov, *La Philosophie de la tragédie*, op. cit., p. 276.

⁵⁶ Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, Éditions Verdier, 2013, p. 308.

⁵⁷ Léon Chestov, *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. par T. Rageot-Chestov et Georges Bataille, Paris, Vrin, 1949, p. 254.

Benjamin Fondane qui reprend et développe à son tour les principales idées de Chestov écrit : « Nietzsche, déjà, avait démontré que la morale était une création des “maîtres” ravagée par insurrection des esclaves, une création humaine, trop humaine, qui n’était pas issue de Dieu et qui ne témoignait guère de sa présence »⁵⁸. De cette manière la morale est réfutée, puisqu’elle est la création de la raison et tout comme son créateur elle prétend soumettre l’individu à ses lois. Chestov considère les lois de la morale comme source de la nécessité et des contraintes dans notre vie et il ne peut pas pardonner à Nietzsche son *Amor fati* qui signifie non seulement la soumission à la nécessité, mais aussi la divinisation de celle-ci : « Ma formule pour la grandeur de l’homme, écrit Nietzsche, c’est *Amor fati*. Il ne faut rien demander d’autre, ni dans le passé ni dans l’avenir, pour toute éternité. Il ne faut pas seulement supporter ce qui est nécessaire, et encore moins le cacher [...], il faut aussi l’aimer »⁵⁹. De cette manière, Nietzsche semble renoncer à lutter, se résigne et retourne à la philosophie spéculative qui selon Chestov depuis l’Antiquité ne fait que chanter les louanges à la toute-puissance de la Nécessité, puisqu’elle sait que *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*⁶⁰.

Afin de sommer tous les aspects principaux de ce que Chestov appelle le dépassement de l’éthique, nous nous proposons d’examiner l’exégèse chestovienne de l’œuvre de Sören Kierkegaard. Dans son *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Chestov applique au philosophe danois le « schéma » qui lui avait permis de repérer le retournement dans la vie et la pensée de Dostoïevski et Nietzsche. Chestov fait apparaître qu’à la suite de son expérience tragique, Kierkegaard se détourne de la philosophie de son maître Hegel et cherche la vérité chez les « penseurs privés », c’est-à-dire chez Job avec ses cris adressés à Dieu pour qu’advienne la répétition et chez Abraham qui croit que son fils qu’il sacrifie, en suspendant l’éthique, lui sera rendu par Dieu. Ces deux figures bibliques jouent un rôle important dans la révolte kierkegaardienne, de même que dans celle de Chestov. Kierkegaard quitte son maître Hegel et va vers Job et Abraham, parce que ceux-ci aussi étaient « tombés du général » à cause de leurs propres tragédies. Ils n’avaient plus de langage commun avec les autres

⁵⁸ Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, op. cit., p. 309.

⁵⁹ Ibid., p. 307.

⁶⁰ Le destin conduit celui qui consent et traîne de force celui qui refuse.

hommes, car d'après Kierkegaard « la lâcheté humaine ne peut supporter d'entendre ce qu'ont à dire la folie et la mort »⁶¹.

D'après la lecture de Chestov, chez Kierkegaard le problème fondamental consiste à savoir de quel côté se trouve la vérité : elle est du côté de la raison et de l'éthique, ou bien du côté de ceux qui ont osé regarder en face la folie et la mort? Kierkegaard formule ce problème dans *Crainte et Tremblement* en disant : « Nous nous trouvons en face d'un paradoxe: ou bien l'individu comme tel peut se trouver en un rapport absolu avec l'Absolu, dans ce cas l'éthique n'est pas le suprême; ou bien Abraham est perdu »⁶². Celui qui renie la raison et dépasse l'éthique se trouve face à face avec la Nécessité, et seule la foi peut la vaincre. Il apparaît que la suspension de l'éthique, dont nous parle Kierkegaard, sous-entend la relation de l'homme à Dieu pour qui tout est possible, qui ne connaît pas le bien et le mal, qui ne « connaît » rien.

L'éthique exige de Job une joyeuse soumission au sort qui l'a frappé et les amis de Job qui sont guidés par les lois de la morale ne proposent à Job que de se soumettre à la Nécessité. Or, Kierkegaard écrit : « La grandeur de Job ne se manifeste pas lorsqu'il dit : "Le Seigneur me l'a donné, le Seigneur me l'a reprise, loué soit le Seigneur!" Il ne l'a dit qu'au début et ne l'a plus répété ensuite. La signification de Job réside dans le fait que sa lutte l'a mené jusqu'aux régions de la foi ». Et encore : « La grandeur de Job tient à ce qu'il ne consentit pas à détendre et à étouffer par une fausse satisfaction la passion de la liberté »⁶³. Job refuse de se soumettre aux évidences de la raison et aux lois de la morale. Il ne veut pas « comprendre » et s'adresse directement à Dieu avec ses plaintes, ses cris et ses malédictions pour obtenir la répétition. Mais est-ce qu'on peut s'arracher aux lois éternelles de la nature avec des cris, des plaintes et des malédictions? A la suite de Kierkegaard, Chestov trouve la réponse à sa question dans l'Écriture Sainte : «Et le Seigneur rétablit les affaires de Job tandis qu'il était en intercession pour son prochain. Et même, le Seigneur porta au double tous les biens de Job »⁶⁴.

La raison et l'éthique avec ses impossibilités barrent le chemin à la foi qui est conçue par la raison comme étant absurde mais qui est la seule issue pour l'homme tragique. Cependant, comme le remarque Chestov, vers la fin de *La Répétition* Kierkegaard s'incline à

⁶¹ Cité par Léon Chestov, in *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, op. cit., p. 65.

⁶² Ibid., p. 76.

⁶³ Ibid., p. 69.

⁶⁴ Livre de Job, 42 : 10.

considérer les biens terrestres comme étant indifférents à l'esprit, c'est-à-dire qu'il retourne à Hegel et à la philosophie spéculative. Chestov défend la thèse selon laquelle Kierkegaard se laisse tenter par l'éthique et c'est pourquoi il parle seulement de la « suspension de l'éthique » et non pas de son dépassement. Malgré tout il introduit constamment dans sa conception du « religieux » des éléments éthiques et oscille, du point de vue de Chestov, entre une lutte pour le possible et un retour rassurant à la raison et philosophie spéculative.

A tout prendre, nous pouvons conclure que la révolte contre la Nécessité, proclamée par la raison en tant que principe fondamental de l'existence humaine, implique des transformations considérables dans la pensée chestovienne, à savoir une transvaluation de l'activité philosophique elle-même, un changement dans le statut de l'expérience tragique, une critique de l'épistémologie et le rejet des vérités autonomes de la raison, ainsi que le dépassement de l'éthique et des lois de la morale autonome. Une réévaluation radicale du concept de vérité implique une tentative de dépasser les lois de la logique et celles de la morale pour pouvoir ensuite retirer le prédicat d'être vrai aux malheurs, aux souffrances et à la mort, afin de restituer la puissance infinie de Dieu. Pour accéder à une autre dimension de la pensée, c'est-à-dire à la foi, il faut s'arracher aux séductions de la raison avec toutes ses contraintes physiques et morales. C'est là le thème fondamental de la philosophie existentielle de Chestov dont l'essence est religieuse et au centre de laquelle se trouve le besoin d'un Dieu créateur et tout-puissant, de ce Dieu qui a le pouvoir, et peut-être aussi le vouloir, de faire que n'aient jamais été les souffrances de Job, qui peut rendre à Kierkegaard sa fiancée perdue, rendre à l'homme son paradis perdu. Ainsi dans la deuxième partie de notre mémoire nous nous proposons d'étudier la portée religieuse de la pensée existentielle de Chestov marquée par la quête de Dieu et par la critique de la théologie dogmatique, qui de même que la critique de la philosophie spéculative fait partie de sa lutte contre la rationalité.

II. LA LUTTE CONTRE RATIONALITÉ ET LA PENSÉE RELIGIEUSE

2. *L'hellénisation du christianisme et critique de l'Église catholique*

La philosophie existentielle de Léon Chestov est née en un monde sans Dieu, en un monde où, selon la remarque de Nietzsche, on a tué Dieu. Elle est marquée par la quête désespérée de Dieu suscitées par l'horreur de la certitude du sommeil dans lequel l'humanité est plongé, ainsi que par l'aspiration vers la liberté illimitée. En ce sens la lutte que Léon Chestov mène contre la rationalité est, en son essence, religieuse et la critique de la connaissance ainsi que le dépassement de la morale ne visent qu'à restituer la puissance infinie de Dieu. La philosophie existentielle est considérée par Chestov en tant que philosophie religieuse, autrement dit la philosophie de la révélation biblique ou la philosophie judéo-chrétienne. Dans la préface à son dernier ouvrage *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse* (1938) Chestov définit la philosophie religieuse comme détour du savoir afin de pouvoir le surmonter par la foi « la peur mensongère de la volonté que rien ne limite du Créateur »⁶⁵. L'opposition entre Athènes et Jérusalem est en effet l'opposition entre la sagesse grecque et la révélation biblique. Chestov oppose la foi à la connaissance et, à l'instar de Pascal, rappelle la distance incommensurable qui sépare « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob » du « Dieu des philosophes et des savantes ». Dans ce qui suit nous nous proposons examiner la critique chestovienne de l'Église catholique et de la théologie dogmatique qui recouvre une autre question fondamentale, celle de l'influence de la philosophie grecque sur le christianisme, autrement dit de l'hellénisation du christianisme.

Dans son ouvrage *Le Pouvoir des clés* (1928), qui constitue la quintessence de sa pensée sur la foi et de sa critique de la théologie dogmatique, il entame un dialogue avec les représentants de la philosophie médiévale sur la question du pouvoir institutionnel de l'Église catholique. Le titre renvoie à l'idée de l'infaillibilité des décisions du Pape qui découle d'une interprétation des Saintes Écritures selon laquelle : « Dieu a délégué son pouvoir à saint Pierre, lequel l'a délégué à son tour à ses successeurs jusqu'au Pape actuel. Il s'ensuit que les décisions du Pape ou des prêtres catholiques [...] sont intangibles pour l'éternité. Dieu lui-même [...] ne peut modifier les décisions des prêtres, car Il a dit qu'Il transmettait son pouvoir à l'apôtre ; or

⁶⁵ Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, op. cit., p. 69.

Dieu ne peut se contredire; de même qu'en raison de son invariabilité Il ne peut rien changer aux décisions qu'Il a prises Lui-même »⁶⁶. Chestov fait référence aux paroles de Jésus : « Je te donnerai les clés du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux »⁶⁷. C'est sur ces paroles que se fonde l'idée de l'infaillibilité de l'Église et du Pape. Chestov souligne le fait que Jésus proclama son vicaire sur la terre et remit les clefs terrestres du royaume céleste à Pierre qui renia trois fois son Dieu. Il en découle, selon Chestov, que « d'après les décisions insondables du Créateur, son vicaire sur la terre ne peut être que celui qui sait dormir si profondément, celui qui s'est confié à la raison à tel point qu'il ne se réveille même pas quand, dans un cauchemar, il renie son Dieu »⁶⁸.

La critique chestovienne de l'Église catholique est inspiré d'une côté par la « Légende du Grand Inquisiteur » de Dostoïevski et de l'autre côté par la révolte luthérienne contre le catholicisme. La « Légende du Grand Inquisiteur », insérée dans le roman *Les Frères Karamazov*, selon interprétation chestovienne révèle la signification secrète des prétentions du catholicisme qui consiste en ce que l'Église catholique s'est emparé du droit de dicter les conditions d'accès à la vérité ainsi que le droit d'assurer le salut, qui repose sur un système d'échanges, et a substitué son autorité à celle de Dieu, en promettant à la foule de croyants un « ordre immuable et inébranlable » issu de la seule « source de lumière », c'est-à-dire de la raison humaine: « Le Grand Inquisiteur dit franchement et sans détours à son visiteur mystérieux : « Nous ne sommes pas avec toi, mais avec celui qui est ton éternel et implacable ennemi. Notre vrai maître et seigneur, c'est le diable, l'Antéchrist. [...] N'avons-nous pas donné à l'humanité ce qui est le plus nécessaire? Nous lui avons apporté l'ordre immuable et inébranlable que l'esprit humain identifie avec la Vérité Dernière. Tu voulais pour nous la liberté et l'infini, Tu voulais que l'homme devînt Dieu et nous T'avons abandonné. Ton ennemi nous a offert la raison qui a ses limites – la raison ne peut être infinie – nous avons accepté ce don comme une grâce et nous T'avons renié. Nous ne sommes pas avec Toi, nous sommes avec lui »⁶⁹.

⁶⁶ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., pp. 79-80.

⁶⁷ Évangile selon saint Matthieu, 16 : 19.

⁶⁸ Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 22.

⁶⁹ Cité par Léon Chestov, in *Sola Fide. Luther et l'Église*, Les Cahiers Jérémie, [En ligne], [http://www.lescahiersjeremie.net/public/PDF_Chestov/Sola_Fide.pdf] (consulté le 18 avril).

L'Inquisiteur affirme que les hommes ne peuvent pas accepter la liberté, car ils ont besoin de lois, d'un ordre déterminé, fixé une fois pour toutes qui leur permettent de distinguer ce qui est vrai, ce qui est faux, ce qui est permis, ce qui est défendu : « L'homme qui se sent libre, dit le cardinal, n'a pas de préoccupation plus incessante, plus douloureuse que de trouver un objet d'adoration. Mais il aspire à s'agenouiller devant quelque chose qui soit indiscutable, si indiscutable que tous les hommes s'accordent immédiatement à lui rendre hommage. Car le désir de ces créatures misérables consiste à découvrir un objet que, non seulement, moi ou un autre puisse adorer, mais en lequel tous croiraient, que tous adoreraient, tous ensemble. C'est ce besoin de prosternement en commun qui fait le tourment de chaque homme en particulier, et de l'humanité entière, depuis le commencement des siècles»⁷⁰. Chestov conclut de cette façon sa présentation de la légende du Grand Inquisiteur dans *Le Pouvoir des clés* : « Dieu n'est que la sanction suprême de l'ordre que les hommes ont établi. S'Il prétend à plus, il faut Le rejeter. C'est ainsi que Dostoïevski comprenait l'essence du catholicisme. En formulant brièvement la légende du Grand Inquisiteur, on pourrait dire, en se servant des termes [...] de Luther : "Le Pape est l'Antéchrist" »⁷¹. Selon Chestov, quand Luther vit de ses propres yeux que les clefs terrestres du royaume céleste se trouvaient entre les mains de celui qui, par trois fois, avait renié Dieu et que l'Église catholique dont lui-même, Luther, faisait partie, avait installé sa raison à la place de Dieu, il rompit avec l'Église.

Le rapprochement entre Dostoïevski et Luther se concentre sur le rejet de la conception rationnelle, « hellénisée » du christianisme. L'histoire du christianisme apparaît aux yeux de Chestov comme l'histoire de l'hellénisation de l'Ancien et du Nouveau Testament. En ce sens le thème de l'infailibilité de l'Église catholique ainsi que les polémiques de l'époque médiévale, par exemple celle entre saint Augustin et Pélage, recouvrent pour Chestov, une autre question sur les rapports entre la foi et la raison, celle de l'hellénisation du christianisme ou autrement dit, celle de l'évolution convergent de la théologie et de la philosophie spéculative. Les références de Chestov à la querelle scolastique sur l'infailibilité du Pape et sur le pouvoir temporel de l'Église catholique renvoient au conflit et au passage de pouvoir entre la philosophie grecque et la théologie catholique médiévale. Chestov considère ce passage de pouvoir en tant que conséquence de l'hellénisation du christianisme qui consiste en ce que la vérité révélée de la Bible cède sa place à la vérité issue de la raison humaine, une vérité immuable et nécessaire qui

⁷⁰ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 83.

⁷¹ Ibid., p. 84.

se passe aussi bien de la foi que de l'intervention de la grâce divine. Ce processus commence, selon Chestov, avec Philon d'Alexandrie qui établit l'identification entre le logos grec et le verbe biblique, bien qu'il ne soit parlé du logos dans l'Écriture Sainte qu'une seule fois, dans le premier verset du quatrième Évangile: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu »⁷². Philon, d'après la conviction de Chestov, fut le premier qui insista sur le caractère rationnel de l'enseignement biblique et qui annonça déjà la conception que la théologie médiévale et la philosophie spéculative partagent: « Dieu est raisonnable, l'essence de Dieu est la raison »⁷³. Or Chestov défend la nature arbitraire et incompréhensible de Dieu, il est convaincu de l'impossibilité à concilier le judaïsme avec l'hellénisme, autrement dit la foi avec la raison, car ce qui nous dit la Bible, et notamment les miracles, sont contraires à la raison. De cette manière la critique radicale de l'autorité institutionnelle de l'Église catholique vise à subvertir cette équivalence entre la révélation biblique et la raison grecque, à montrer leur incompatibilité.

Aux yeux de Chestov, les clés du pouvoir temporel de l'Église ne sont autres que les principes qui règlent depuis l'Antiquité la recherche spéculative de la vérité et qui rendent à l'homme le pouvoir d'assurer son salut ou de se justifier par une démarche rationnelle, ou par un ordre de mérites, plutôt que par la foi: « Il serait faux de croire que l'idée de "potestas clavium" ne naquit qu'au début de notre ère, et que c'est le catholicisme qui l'a inventée. Non, ce n'est pas le christianisme qui a imaginé cette doctrine: bien avant le christianisme elle fut proclamée par le grand prophète d'un petit peuple, Socrate. A en croire Platon, c'est Socrate le premier qui découvrit que l'homme dispose de ce pouvoir immense et terrible, des clés du royaume des cieux. [...] Il ne restait plus aux catholiques qu'à s'emparer du talisman que détenaient les païens: "Les clés existent et elles trouvent sur la terre, mais dans nos temples et non pas dans les vôtres!" [...] "Vous vous imaginez que votre philosophie avec son catharsis vous ouvrira les portes du Paradis? Jamais! *Virtutes gentium splendida vitia sunt*⁷⁴ »⁷⁵. En ce sens Chestov se rallie aux critiques de la théorie du « salut par les œuvres », qui ont soutenu l'importance exclusive de la foi et de la grâce arbitraire de Dieu.

⁷² Évangile selon saint Jean, 1:1.

⁷³ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 133.

⁷⁴ Les vertus des païens ne sont que de splendides vices.

⁷⁵ Ibid., pp. 80-81.

Chestov oppose d'un côté l'interprétation rationnelle de la grâce qui implique la volonté et le mérite de l'individu et, de l'autre, l'idée de l'aspect gratuit et irrationnel du salut qui se passe du consentement ou du jugement de l'homme sur lui-même: « Nous voici devant un problème qui épouvantait l'humanité, car il apparaît insoluble aussi bien pour notre intelligence que pour notre conscience: peut-on sauver une âme tirée du néant, et qui, pleine d'horreur devant sa propre laideur, s'est condamnée elle-même à rentrer dans le néant? Comment agit Dieu, je ne le sais. Mais je sens parfois qu'il opère ce salut »⁷⁶.

En ce sens il se dresse contre Pélage qui insistait sur le fait que l'homme peut se sauver par ses propres forces et comptait sur les forces humaines plutôt que sur la miséricorde divine. Chestov voit dans l'histoire de la pensée théologique des tentatives dissimulées pour revenir à Pélage, car les hommes ont toujours eu tendance à compter sur leurs forces et à faire plus confiance à leur raison qu'à Dieu. Il considère que même saint Augustin qui avait lutté contre Pélage et obtenu sa condamnation, prit la défense des thèses qu'il venait de combattre quand il était apparu que l'Église, comme toutes les institutions humaines, ne pouvait exister sans la morale grecque qu'avait prêchée Pélage et c'est pourquoi saint Augustin affirmait : « La justice de Dieu est indépendante de ta volonté; mais sans vouloir tu ne l'auras pas [...] Celui qui vous a fait sans vous, ne vous justifiera sans vous, donc celui qui vous a créé sans que vous en eussiez la connaissance, ne vous sauvera pas sans que vous y donniez votre consentement »⁷⁷. Ou encore: « Je n'aurais pas cru l'Évangile si l'autorité de l'Église ne m'y avait contraint »⁷⁸. Chestov constate que sous ce rapport saint Augustin reste fidèle aux enseignements de la philosophie grecque et qu'il ne fait que remplacer la Raison, par l'idée de l'Église, aussi infallible, à son point de vue, que l'était, au point de vue des Anciens, la Raison.

La polémique entre saint Augustin et Pélage déborde les cadres d'une discussion sur la grâce, et invite Chestov à une réflexion sur la prédestination et du libre arbitre. La doctrine du salut par les œuvres ainsi que les discours spéculatifs sur la morale issus du processus d'hellénisation du christianisme reposent sur l'idée que la volonté de l'homme est libre. Si l'homme est convaincu qu'il peut accéder au salut par l'accomplissement des bonnes œuvres en conformité avec les principes de la morale autonome, il n'a pas besoin de l'intervention surnaturelle de Dieu, ni de la foi dans le caractère irrationnel et arbitraire de la grâce. La notion

⁷⁶ Ibid., p. 166.

⁷⁷ Ibid., p. 161.

⁷⁸ Cité par Léon Chestov, in *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 51.

de prédestination, par contre, souligne la dépendance totale de l'homme par rapport à la grâce de Dieu. Car le salut ne dépend pas, dans ce cas, de l'ordre du mérite mais de la libre volonté et de l'omnipotence de Dieu qui a comme corrélatif l'irrationnel de la foi.

Chestov cite maintes fois un passage du commentaire de Luther à l'Épître aux Galates concernant la présomptueuse croyance de l'homme en sa propre justification, autrement dit dans sa raison comme voie de salut, que Dieu doit briser à coup de marteau. Le « marteau de Dieu » agit comme une force libératrice. Aussi longtemps que l'homme reste confiant dans son pouvoir d'accéder à la vérité et de se sauver par ses propres efforts, l'intervention de la grâce divine se traduit par une action violente : « Dieu est le Dieu des humiliés, des opprimés, des désespérés et de ceux qui sont complètement réduits à rien; sa nature est d'exalter les humbles, de nourrir les affamés, d'éclairer les aveugles, de consoler les pauvres et les affligés, de justifier les pécheurs, de ressusciter les morts, de sauver les désespérés et les damnés...Il est en effet le créateur tout-puissant qui de rien a fait toutes choses. Mais il est empêché d'accomplir son acte propre et naturel par cette peste malfaisante entre toutes, la conscience de justice, qui ne veut pas se reconnaître pécheresse, immonde, misérable et damnée, mais juste, sainte...C'est pourquoi il a convenu que Dieu apporte ce marteau, à savoir la loi, qui brise, écrase, broie et réduise complètement à néant cette bête sauvage avec sa vaine confiance, sa sagesse, sa justice, sa puissance, afin qu'elle se sache enfin perdue et condamnée à cause de son mal »⁷⁹. D'après Chestov toute la lutte de Luther contre Rome a été une lutte contre la « loi » et contre les « vérités immatérielles et éternelles » issues de la raison humaine, auxquelles le catholicisme n'a jamais pu renoncer. La soumission à la loi représente aux yeux de Chestov le commencement de toute impiété. Et la divinisation des lois est le comble de l'impiété : «C'est pourquoi quand on traite de la justice, de la vie et du salut éternel, il faut entièrement ôter la loi de nos yeux, comme si elle n'avait jamais été rien et ne devait jamais rien être, mais n'est absolument rien »⁸⁰.

Ce que Chestov veut dénoncer en soulignant les sources grecques de la doctrine scolastique du salut par les œuvres, ce sont les préjugés spéculatifs sur la nature de Dieu et ses attributs que l'homme dès lors soumet à des critères d'intelligibilité. Il dénonce la tentative des théologiens de ramener Dieu dans les limites de l'entendement humain, de soumettre Dieu à l'homme. Selon Chestov la conception rationnelle de la rédemption basée sur l'idée du libre

⁷⁹ Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, op. cit., pp. 91-92.

⁸⁰ Ibid., pp. 92-93.

arbitre et de la validité de l'ordre du mérite rend Dieu lui-même redevable des lois de la logique et de la morale. La théologie dogmatique n'a fait que reprendre l'idée d'une divinité dont les attributs s'accordent avec les principes de la raison et de la morale et qui, selon le postulat de Spinoza, n'aurait pu produire les choses d'aucune autre façon et dans un autre ordre que de façon et dans l'ordre où il les a produites : « Et, en effet, une fois que Dieu a délégué Ses droits à l'évêque de Rome, comment peut-il Lui-même agir sur terre comme juge et législateur? Cela équivaut pour Lui à renoncer à ses prédicats d'invariabilité, d'immuabilité. Il est vrai que ces prédicats, de même que tous les autres, ont été attribué à Dieu par les hommes eux-mêmes, mais malgré cela ou pour mieux dire, à cause de cela, les hommes ne permettront jamais à Dieu d'y renoncer »⁸¹. La révélation est précisément la révélation parce qu'elle découvre, à l'encontre de toutes les évidences, qu'à Dieu tout est possible et qu'il n'existe aucun autre pouvoir à côté de la toute-puissance de Dieu. Lorsqu'on demanda à Jésus quel était le premier de tous les commandements, il répondit: « Le premier, c'est : Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur »⁸².

Chestov dénonce l'idée d'un Dieu dont l'omniscience et la perfection n'excluent mais présupposent la soumission aux mêmes principes fondamentaux de la raison, aux mêmes lois du destin que ceux de l'homme, l'identification spéculative de Dieu à l'idée de bien et à la loi morale. Il cherche à l'instar de Pascal « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob » qui sera « au-delà du bien et du mal ». Ramener le pouvoir créateur de Dieu aux limites de l'entendement humain et de l'éthique revient à rejeter toute représentation de Dieu qui serait contraire à l'idée de bien: « Les rationalistes ne veulent pas admettre un Dieu trompeur, car ils n'ont pas confiance en Dieu non plus. Ils voudraient rendre divine leur propre raison »⁸³. En défendant la nature arbitraire et incompréhensible de Dieu, Chestov soulève la question de la légitimité de la raison par rapport à l'opposition entre l'Arbre de la Vie et l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal dans le récit biblique, la question que nous envisagerons plus en détail dans ce qui suit.

⁸¹ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 238.

⁸² Évangile selon saint Marc, 12 : 29.

⁸³ Ibid., p. 226.

2. L'interprétation du péché originel et la critique de la connaissance

En militant contre l'autorité de la raison, contre l'emprise et l'enchantement qu'elle exerce sur notre pensée, et plus généralement sur notre existence, Chestov s'appuie sur l'Écriture Sainte, laquelle dans son interprétation représente tant une critique de la raison que de la connaissance et de la morale qu'elle apporte à l'homme. Pour répondre aux questions gnoséologiques, à savoir d'où la raison a reçu ses pouvoirs et droits illimités et pourquoi nous la considérons comme une source unique de vérité, Chestov s'adresse au récit biblique de la chute. Pour aborder cette question majeure de sa réflexion dans ce qui suit nous nous proposons d'examiner son interprétation du péché originel, ce qui nous permettra aussi d'envisager la question des rapports entre raison et foi, entre les vérités rationnelles et les vérités révélées qui est au cœur de sa pensée.

Au cours de ses pérégrinations à travers l'histoire, Chestov remonte jusqu'au point où l'homme a reçu la loi, et avec celle-ci, la mort, c'est-à-dire au moment du péché originel : « Le premier homme ne distinguait pas le bien et le mal, ignorait la loi, et quand il a cueilli et goûté le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire quand il a commencé à distinguer le bien du mal, quand il a reçu loi, il a, avec loi, reçu la mort »⁸⁴. L'absence de véritable « critique de la raison pure » dans l'histoire de la pensée moderne fait que Chestov rappelle constamment cette relation établie dès l'origine entre la connaissance et la mort : « Les paroles que Dieu adressa à Adam : “Quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras point; car au jour où tu en mangeras, tu mourras”, ces paroles sont en désaccord complet avec notre conception du savoir et celle du bien et du mal. Mais leur sens est parfaitement clair et n'admet aucune interprétation. Je le répète encore une fois, elles constituent la seule véritable critique de la raison pure qui ait jamais formulée ici-bas. Dieu a dit clairement à l'homme qu'il ne fallait pas avoir confiance dans les fruits de l'arbre de la science, car ils portaient en eux les plus terribles dangers »⁸⁵.

⁸⁴ Léon Chestov, « Les favoris et les déshérités de l'histoire. Descartes et Spinoza », trad. de J. Exempliarsky, *Bibliothèque Russe et Slave*, [En ligne], [<http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov%20-%20Descartes%20et%20Spinoza.htm>] (consulté le 18 avril).

⁸⁵ Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, op. cit., pp. 299-300.

Pour Chestov la liberté et le savoir s'opposent irréductiblement, et cette opposition ne correspond pas à la distinction entre la vertu d'obéissance envers Dieu et la désobéissance qui mène à la chute, mais à la cassure entre la liberté au-delà du bien et du mal d'avant la chute et la condition de l'homme déchu soumis aux lois de la raison et de la morale. De son statut d'être créé à l'image de Dieu qui partage le pouvoir créateur et la libre volonté divine, l'homme descend à un état d'esclave de la nécessité : « Le serpent dit à l'homme: "Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal". Mais Dieu ne connaît pas le bien et le mal. Dieu ne "connaît" rien. Dieu "crée" tout. Et Adam avant sa chute participait à la toute-puissance divine ; ce n'est qu'après la chute qu'il tomba sous le pouvoir du savoir, et au moment même il perdit le plus précieux des dons de Dieu, la liberté. Car la liberté ne consiste pas dans la possibilité de choisir entre le bien et le mal ainsi que nous sommes forcés de le penser maintenant. La liberté consiste dans la force et le pouvoir de ne pas admettre le mal dans le monde »⁸⁶.

De cette manière Chestov remet en cause l'interprétation du récit biblique de la chute du point de vue de la philosophie spéculative et plus précisément du point de vue de Hegel, qui « affirmait sans la moindre hésitation : le serpent n'a pas trompé l'homme, les fruits de l'arbre de la science sont devenus la source de la philosophie pour tous les temps. Et il faut bien l'avouer : du point de vue historique, Hegel a raison. Les fruits de l'arbre de la science sont en effet devenus la source de la philosophie, la source de la pensée pour tous les temps. Les philosophes non seulement les païens, mais les juifs et les chrétiens qui considéraient la Bible comme un livre inspiré, tous les philosophes voulaient être savants, et ne voulaient pas renoncer aux fruits de l'arbre interdit. Pour eux le péché n'est pas venu de l'arbre de la science, rien de mauvais ne peut venir du savoir »⁸⁷.

Selon Chestov, avant de croire réellement que le fruit de l'arbre de la science était la mort, les théologiens, de même que les philosophes, voulaient savoir à qui il fallait croire. Entre eux-mêmes et la révélation, ils instituèrent comme arbitre la raison, cette même raison qui, selon la révélation, faisait mourir. Et car les hommes ne peuvent pas renoncer au savoir, il leur faut définir à nouveau le contenu du péché originel. En ce sens, il apparaît que les hommes refusent d'accepter le récit biblique de la chute dans toute sa portée et sa plénitude énigmatique. Les hommes non-savants, de même que les théologiens et philosophes, considèrent que le péché du

⁸⁶ Ibid., p. 300.

⁸⁷ Léon Chestov, « Kierkegaard, philosophe religieux », art. cit.

premier homme n'a pas consisté dans ce qu'il a goûté au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car ils considèrent le savoir en tant que bien suprême. Le malheur n'est arrivé que parce que Dieu a défendu à l'homme de toucher à cet arbre. Et le péché originel, c'est la désobéissance d'Adam. D'après cette conviction de Chestov les hommes voient le péché originel dans la désobéissance d'Adam parce qu'ils sont convaincus que « Dieu, comme les hommes, comme ces essences idéales que les hommes ont créés, la morale et la raison, pardon tout, excepté la désobéissance. De sorte que, si Dieu avait défendu de manger des prunes ou des poires, et si Adam lui avait désobéi, les conséquences auraient été les mêmes: les maladies, les souffrances, la mort enfin. [...] C'est ainsi qu'on interprète ordinairement la chute. [...] dès que "la raison", cette raison qui est entrée dans le monde par la faute d'Adam, entreprend d'interpréter la Bible, elle substitue nécessairement ses vérités à cette révélation qui lui sont étrangère »⁸⁸.

Les vérités ultimes ou les vérités révélées et la connaissance scientifique, c'est-à-dire les évidences de la raison, les vérités a priori, ne peuvent pas être conciliées, elles s'opposent irréductiblement : « La vérité ne supporte pas les liens de la connaissance scientifique ; la vérité étouffe entre les bras formidables des "évidences", qui fournissent notre science de certitudes »⁸⁹. D'après la conviction de Chestov nous ne pouvons pas comprendre le mystère du péché originel ni le saisir, de même que la vérité : « Il est dans l'essence même du mystère de ne pouvoir être dévoilé, et la vérité ne peut être entrevue qu'autant que nous n'aspérons pas à nous en emparer, à l'utiliser pour nos besoins historiques, c'est-à-dire dans les limites de l'unique dimension du temps que nous connaissons. Dès que nous voulons dévoiler le mystère, ou bien utiliser la vérité, c'est-à-dire faire voir le mystère à tous et rendre la vérité universelle, nécessaire, si même nous sommes guidés par le désir le plus noble, le plus élevé, celui de faire participer le prochain à notre science, de répandre les bienfaits de celle-ci sur l'humanité entière — nous oublions immédiatement tout ce que nous avons entrevu lorsque nous étions "hors de nous-mêmes", en extase, et nous commençons alors à voir comme tout le monde et à prononcer les paroles dont tout le monde a besoin »⁹⁰. En transformant les impressions individuelles, « inutiles », en une expérience d'une utilité générale, et créant ainsi l'ordre solide et immuable, la raison tue le mystère et la vérité.

⁸⁸ Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 102.

⁸⁹ Léon Chestov, « Les Révélations de la mort », art. cit.

⁹⁰ Ibid.

Dans sa critique de la connaissance Chestov s'appuie non seulement sur le récit biblique du péché originel mais aussi sur les paroles de saint Paul selon lesquelles l'homme déchu ne possède qu'une connaissance imparfaite et déformée de la réalité, n'étant plus capable d'accéder à la vérité révélée sans le secours de la grâce divine : «Car notre connaissance est limitée, et limitée notre prophétie. Mais quand viendra la perfection, ce qui est limité sera aboli »⁹¹. Dans le langage de l'apôtre la vision imparfaite de la vérité, telle que peut la percevoir l'homme qui en est infiniment éloigné après la chute, ressemble à un reflet obscur aperçu dans un miroir : « A présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. A présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu »⁹².

Selon l'interprétation de Chestov la grâce divine est absolument arbitraire et ne dépend pas de volonté de l'homme. De même que Pascal, il affirme qu'« on n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres »⁹³. D'après la pensée chestovienne inspirée par les paroles de saint Paul et par celles de Pascal, Dieu a voulu que certains hommes voient et que d'autres soient aveugles, et le fait d'être aveugle ou voyant, c'est-à-dire la possibilité même d'avoir accès à la vérité, ne dépend pas de notre volonté. A l'encontre de Descartes, lequel juge que Dieu ne peut être trompeur, Chestov à l'instar de Pascal affirme que Dieu trompe celui qu'il veut tromper, ne trompe pas celui qu'il ne veut pas tromper. Et que sa plus grande tromperie c'est la persuasion des hommes que tout ce qui a un commencement doit aussi avoir une fin et que la mort est un événement naturel. Or, la mort est la chose la plus incompréhensible, la moins naturelle, de tout ce que nous observons dans le monde. De même que le mystère de la chute et du péché originel est le plus grand mystère qui indignent la raison: « Chose étonnante cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes! Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste, car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant

⁹¹ Première épître aux Corinthiens, 13 : 9-10.

⁹² Première épître aux Corinthiens, 13: 12.

⁹³ Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 35.

qu'il fût en être? Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme »⁹⁴.

Mais il est impossible d'expliquer tout cela, car toute explication fait apparaître précisément ce dont il faut se délivrer, autrement dit ce contre quoi il faut lutter. De même qu'il est inutile de faire appel à la raison dans la lutte contre la raison : car si la raison est le juge suprême, elle se justifiera toujours. « Dieu a envoyé son prophète pour qu'il aveuglât et liât les hommes, et pour que les aveugles et les liés se considérassent comme libres et voyants. Pourquoi cela a-t-il été nécessaire ? Isaïe l'explique : pour qu'ils se convertissent et soient guéris »⁹⁵. Par conséquent, la vérité n'a pas besoin de se cacher des hommes, elle « erre inconnue parmi les hommes », et celui qui ne doit pas la voir, ne la verra pas. Telle est la théorie de la connaissance de Léon Chestov.

En constatant que dès les temps les plus reculés, le péché originel a toujours troublé la pensée humaine, Chestov oppose l'idée du péché, telle qu'elle se présentait à la conscience païenne, et notamment aux philosophes grecs, et telle qu'elle apparaît dans l'Écriture Sainte. Nous avons déjà montré dans la première partie de notre travail que d'après la pensée chestovienne à l'origine de la philosophie spéculative se trouve la conviction que la naissance entraîne fatalement la destruction. C'est dans l'être même de l'homme que la pensée découvre quelque chose qui ne devait pas être, un vice, une maladie, un péché. Et la sagesse grecque exige le renoncement à l'être individuel qui ayant un commencement est condamné irrévocablement à avoir une fin.

Pourtant ce qui est dit dans la Bible se trouve aux yeux de Chestov directement opposé à ce que les philosophes grecs ont découvert au moyen de la vision intellectuelle. Tout fut créé par le Créateur, c'est-à-dire que tout a un commencement. Mais il n'en découle une faute, un vice, un péché dans l'être, car il est écrit : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon »⁹⁶. Pour Chestov l'acte créateur de Dieu est la source unique de tout bien. Et le monde et les

⁹⁴ Ibid., p.111.

⁹⁵ Ibid., p. 115.

⁹⁶ Genèse, 1 : 31.

hommes créés par Dieu, précisément parce qu’Il les avait créés, étaient parfaits et n’avaient aucun défaut. Le mal n’existait pas dans l’univers créé par Dieu. Le péché et le mal sont venus après que le premier homme, séduit par la promesse du serpent tentateur, avait cueilli et goûté les fruits de l’arbre de la connaissance du bien et du mal. À partir du moment où les hommes ont reçu le savoir, le péché et le mal se sont introduits dans le monde. Les hommes échangèrent la foi qui déterminait les rapports entre la créature et le Créateur, qui signifiait une liberté sans limites et une possibilité infinie, contre la connaissance, contre une dépendance totale de principes éternels. Le savoir n’a pas donné à l’homme la liberté, comme le prétend la philosophie spéculative. Il les a rendus esclaves.

L’interprétation chestovienne du péché originel est proche de celle de Sören Kierkegaard. Pourtant il y a de divergences considérables, notamment en ce qui concerne le concept d’angoisse et le rôle du serpent dans le récit biblique. Dans *Le Concept d’Angoisse*, au sujet de la chute de l’homme innocent Kierkegaard écrit : « Cet état (c’est-à-dire l’état d’innocence) comporte la paix et le repos ; mais en même temps, il implique autre chose qui n’est ni la discorde, ni la lutte, car il n’y a rien, contre quoi combattre. Qu’est-ce donc ? Le néant. Mais quel effet produit le néant ? Il engendre l’angoisse. Le profond mystère de l’innocence, c’est qu’elle est en même temps angoisse »⁹⁷. Qu’est-ce que l’angoisse ? D’après Kierkegaard, il s’agit d’une disposition fondamentale de l’être qui le met brusquement en rapport avec le Néant. Selon Chestov l’idée fondamentale de l’ouvrage de Kierkegaard consiste en ce que cette angoisse du Néant est la cause de la chute du premier homme. Il dit que l’innocence est en même temps l’ignorance : « Dans l’innocence, l’homme n’est pas déterminé comme esprit mais il est une âme en union immédiate avec le naturel. L’esprit en lui est assoupi »⁹⁸. Or Chestov affirme que cette conception ressemble à l’interprétation du péché originel que donne la philosophie spéculative, et que Kierkegaard suit Hegel, si odieux à lui, qui était persuadé que ce ne fut pas le serpent mais Dieu qui trompa l’homme et que le serpent découvrit la vérité aux premiers hommes. D’après Chestov, il est aussi faux de voir de l’angoisse dans l’état d’innocence, qu’il est faux d’y voir le sommeil de l’esprit, car conformément au récit biblique le sommeil de l’esprit et l’angoisse sont apparus après la chute avec la connaissance et la mort. En outre Kierkegaard écarte le serpent, en disant qu’il ne parvient pas à s’en faire une idée précise. Chestov lui-même ne nie pas que le rôle du serpent soit « incompréhensible » pour notre raison

⁹⁷ Cité par Léon Chestov, in *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, op. cit., p. 125.

⁹⁸ Ibid., p. 128.

de même que le mystère du péché originel, mais il est convaincu qu'il ne faut pas comprendre ou expliquer les mystères, car ce serait recourir à l'arbre de la connaissance.

Loin d'être une disposition fondamentale qui pousse le premier homme inexorablement vers le péché, chez Chestov il s'agit d'une puissance qui transcende le péché. Puissance qui se donne le plus souvent à l'occasion de ce que Chestov appelle « le moment catastrophique ». Il faut un dénuement total de l'individu pour qu'intervienne l'angoisse qui découvre le néant de l'éthique, de la connaissance, de la raison. Le rôle de la tragédie est donc « de remettre chaque individu devant l'arbre du Savoir et devant l'arbre de la Vie ; il s'agit éternellement de choisir non entre le bien et le mal moral mais entre la liberté et la nécessité. Mais notre cas n'est pas plus celui d'Adam et c'est pourquoi il relève du domaine philosophique : car Adam, au moment du choix, ignorait encore le bien et le mal, alors qu'il n'est plus en nous de l'ignorer. Car nous sommes, nous, prisonniers de la connaissance; aussi sommes-nous obligés de recourir à la vertu de l'absurde, alors qu'Adam se trouvait être avant l'absurde – l'absurde n'étant né qu'avec la connaissance »⁹⁹. Le domaine de la tragédie, selon Chestov, est donc le domaine de l'être qui devine, pressent, qu'il y a quelque chose au-delà de la raison et au-delà du malheur. Cet être est malheureux par sa faute, mais cette faute n'est pas dans l'être lui-même dans sa finitude, mais dans le péché originel conçu en tant que connaissance.

⁹⁹ Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, op. cit., pp. 274-275.

2. La foi en tant que « deuxième dimension de la pensée »

En fonction de ce que nous venons d'écrire, la foi en la toute-puissance de Dieu prend une valeur déterminante dans la philosophie existentielle de Léon Chestov. D'après lui, il existe une discontinuité totale entre deux attitudes existentielles: le raisonnement et la foi. Dans ce qui suit nous nous proposons d'examiner en quoi consiste selon Chestov la spécificité de l'acte de la foi par opposition à celui du raisonnement ; nous tâcherons de montrer également que la conception chestovienne de la foi, qui apparaît comme une conséquence de la lutte contre la rationalité, implique la transvaluation des concepts d'histoire et de temps.

Selon Chestov l'acte de la foi présente le caractère soudain du saut au-delà des limites de ce qui est raisonnable, autrement dit c'est une révolte contre les nécessités et contre les impossibilités imposées par la raison. La conception chestovienne de la foi est proche d'une certaine manière de celle présentée par Kierkegaard dans *La Répétition* et *Crainte et Tremblement*, au centre desquels se trouvent les figures bibliques de Job et d'Abraham, le « Père de la foi ». Cette conception est étroitement liée à l'interprétation du péché originel que nous venons d'examiner dans le chapitre précédent. De même que pour Kierkegaard, la foi pour Chestov est une autre dimension de la pensée qui possède une force active. Et le début de la foi est « l'intérêt personnel infiniment passionné ». En fonction de cela un des défauts fondamentaux de la philosophie spéculative consiste en son aspiration à l'objectivité: « Les hommes, écrit Kierkegaard, sont devenus trop objectifs pour obtenir la béatitude éternelle, car la béatitude éternelle consiste justement en un intérêt personnel infiniment passionné. Et c'est à cela qu'on renonce pour devenir objectif. L'objectivité dépouille l'âme de sa passion et de son intérêt personnel infini »¹⁰⁰. La philosophie spéculative exige de l'homme le renoncement au monde réel, en affirmant que tout ce que nous donne la vie est périssable. Or le renoncement est un mouvement que l'homme peut faire par ses propres forces, tandis que la foi ne demande pas le renoncement. Au contraire, par la foi l'homme peut acquérir tout, car comme il est écrit dans la Bible: «si un jour vous avez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous direz à cette montagne : “Passe d'ici là-bas”, et elle y passera. Rien ne vous sera impossible »¹⁰¹. Par la foi Abraham obtient son Isaac ainsi que Job la « répétition ».

¹⁰⁰ Léon Chestov, « Kierkegaard, philosophe religieux », art. cit.

¹⁰¹ Évangile selon saint Matthieu, 17:20.

Cette foi est qualifiée par la raison comme absurde, mais d'après Chestov elle ne doit pas se justifier devant la raison. La philosophie spéculative qui exige de la religion des preuves et des justifications tue la foi : « Hegel tue la foi quand il transforme la vérité de l'Écriture, la vérité révélée en vérité métaphysique, quand au lieu de dire que Dieu a pris l'aspect de l'homme, ou que l'homme a été créé à l'image de Dieu, il déclare que “ l'idée fondamentale de la religion absolue est l'identité de la nature humaine et divine” »¹⁰². Selon Chestov ces paroles de Hegel ont le même sens que celles de Spinoza : « Dieu agit uniquement suivant les lois de sa nature, sans être contraint par personne »¹⁰³. De cette manière Chestov ramène le contenu de la religion absolue de Hegel à ce principe de Spinoza : « Toutes choses n'auraient pu être créées différemment, ni dans un ordre différent qu'elles l'ont été par Dieu »¹⁰⁴. Pour la philosophie spéculative ainsi que pour la théologie dogmatique, Dieu lui-même est redevable des lois de la logique ou des lois morales, Il ne possède qu'une liberté limitée. C'est pourquoi une tentative de libérer Dieu des attributs de la philosophie spéculative et de la théologie dogmatique pour Lui restituer Sa nature de puissance et de possibilité infinie est un motif chestovien recourant. A la fin de son ouvrage *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche* Chestov annonce: « Il faut chercher ce qui est au-dessus de la compassion, ce qui est au-dessus du bien. Il faut chercher Dieu »¹⁰⁵. Ce qui signifie que la relation de l'homme à Dieu n'est pas une relation morale comme par exemple chez Tolstoï: Dieu n'est pas le Bien. La nature de Dieu n'est pas limitée par des concepts moraux ou par les lois logiques. La compassion ou le bien constituent des valeurs éthiques, adaptées aux rapports de l'homme à l'homme, mais devant la mort et devant Dieu l'homme reste seul et doit mener son combat pour le dépassement des limites de la raison pour son propre compte.

Dans la philosophie de Chestov, Dieu est une réalité vécue par quelques-uns, par des individus uniques et irremplaçables : « Seul peut atteindre Dieu “cet homme-ci”, cet homme unique, particulier, accidentel, mais vivant, que jusqu'ici la philosophie repoussait si soigneusement, si méthodiquement, en même temps que tout l'univers empirique, en dehors des limites de la conscience en général »¹⁰⁶. Or chaque philosophe et chaque théologien qui cherche à réconcilier la foi et la raison accomplit en lui-même le meurtre de Dieu : « L'homme porte en

¹⁰² Léon Chestov, « Kierkegaard, philosophe religieux », art. cit.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Léon Chestov, *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, op. cit., p. 254.

¹⁰⁶ Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 53.

lui un ange armé d'une glaive flamboyant qui lui interdit l'accès au Paradis »¹⁰⁷ de telle sorte qu'il est en même temps le coupable et son propre bourreau. Selon la conviction de Chestov même Kierkegaard qui proclamait si ardemment que pour Dieu et pour celui qui a de la foi tout est possible, au moment où Régine Olsen prend un autre fiancé, n'arrive pas à croire au miracle.

Kierkegaard lui-même avouait : « Je ne peux accomplir ce mouvement (de la foi). Dès que j'essaye, la tête me tourne, et je prends la fuite pour me réfugier dans l'amertume de la résignation. Je puis nager, mais je suis trop lourd pour cet envol mystique »¹⁰⁸. Pourquoi l'homme qui désire aussi passionnément la foi ne parvient-il pas à l'acquérir? Cette question nous amène de nouveau à la conception de Chestov sur le péché originel. Pour Chestov de même que pour Kierkegaard, le contraire du péché n'est pas la vertu mais la liberté et la foi: « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché, c'est là un des principes les plus essentiels du christianisme : le contraire du péché n'est pas la vertu, mais la foi »¹⁰⁹. Seul la foi peut délivrer l'homme du péché et seule la foi donne à l'homme le courage et l'audace de regarder aux yeux de la mort, de la folie et de l'irrémissible. Il répète constamment que pour acquérir la foi, il faut renoncer à la raison, mais cela n'est plus dans le pouvoir de l'homme déchu.

Chestov rejette la conviction selon laquelle la liberté est la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Une telle liberté n'est qu'une forme d'esclavage. La vraie liberté est la possibilité de salut là où la raison et la philosophie spéculative affirment qu'il n'y a plus aucune possibilité. Or selon Chestov « le monde consentait à exister sans Dieu, mais il ne pouvait exister sans la loi »¹¹⁰ et pour montrer cela Chestov dans son essai sur Pascal et dans *Athènes et Jérusalem* reprend la polémique entre Érasme et Luther sur le libre arbitre. D'après Chestov, Érasme dans sa diatribe *De libero arbitrio* pose devant Luther le dilemme suivant: si nos bonnes œuvres ne nous sauvent pas, s'il n'y a pour nous sauver que la grâce de Dieu qui est arbitraire, où se trouve la justice? Il ne pouvait admettre la pensée que Dieu se trouve « par-delà le bien et le mal », que notre consentement à nous soumettre aux lois ne nous sauvent pas, qu'il n'y a pas de lois conformément à laquelle Dieu sauve les uns et damne les autres. Luther répondit à la diatribe d'Érasme par son livre *De servo arbitrio* dans lequel il écrit: « Ceci est le plus haut degré de la foi, le croire clément, celui qui sauve si peu d'âmes, qui les condamne si nombreuses, le croire

¹⁰⁷ Ibid., p.310.

¹⁰⁸ Cité par Léon Chestov, « Kierkegaard, philosophe religieux », art. cit.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 85.

juste, celui qui par sa volonté nous fait nécessairement damnables, de sorte qu'il paraisse, comme le dit Érasme, être réjoui par les tortures des malheureux, et digne de haine plutôt que d'amour. Or, si je pouvais comprendre par quelque raison comment il se fait qu'il soit miséricordieux, ce Dieu qui montre tant de colère et d'iniquité, il ne serait pas besoin de foi »¹¹¹. On ne peut pas comprendre Dieu, le raisonnement est impuissant devant le mystère de la grâce divine qui seule peut nous procurer la foi.

Chestov cherche à sortir du règne temporel de l'Histoire, d'un monde où l'on a tué Dieu, en appelant à la grâce arbitraire de Dieu qui abolit le caractère inéluctable des jugements éthiques et l'enchaînement irréversible d'événements. Puisque pour Dieu tout est possible tout « l'histoire de l'humanité, au plus exactement toutes les horreurs de l'histoire de l'humanité se trouvent “abolies” par la parole du Tout-Puissant, cessent d'exister[...] : Pierre n'a pas renié, David a tranché la tête de Goliath mais il n'a pas été adultère, le larron n'a pas tué, Adam n'a pas goûté au fruit défendu, personne n'a jamais empoisonné Socrate. Le “fait”, le “donné”, le “réel” ne nous dominant pas, ne déterminent pas notre destin, ni dans le présent, ni dans l'avenir, ni dans le passé. Ce qui a été n'a pas été, l'homme revient à l'état d'innocence et retrouve la liberté divine »¹¹². Chestov « appelle au règne de la liberté où la temporalité ne saurait en aucun cas recevoir le prédicat de la vérité et de la réalité »¹¹³. Benjamin Fondane dans son article « Chestov, Kierkegaard et le serpent » découvre que l'approche chestovienne relève, de point de vue du temps, de ce qu'il appelle « la fini du fini » c'est-à-dire la rédemption conçue en tant que dépassement de l'irréversibilité temporelle et de la mort. La lutte contre la rationalité transforme en lutte contre la temporalité et avec la finitude même de l'existence humaine dans lesquelles les hommes sont plongés après la chute. Chestov entreprend la critique de la philosophie de l'histoire de Hegel (par exemple dans la préface au *Pouvoir des clés*) et se trouve en guerre permanente avec théologien protestant et historien de l'Église, Adolf von Harnack, et son *Histoire de la dogmatisme*.

Nous nous proposons d'examiner un des exemples de la critique chestovienne de Harnack afin de préciser sa conception de la foi. Dans *Les Révélations de la mort* Chestov invoque le passage suivant de l'*Histoire de la dogmatisme* : « Il n'y eut encore jamais de foi religieuse, si forte qu'elle fût, qui ne s'appuyât au moment suprême, décisif, sur une autorité extérieure et qui

¹¹¹ Cité par Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, p. 87.

¹¹² Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, op. cit., p. 68.

¹¹³ Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, op. cit., p. 273.

puisât exclusivement sa force dans les états intérieurs. Ceux-ci, il est certain, sont la source de son existence, de son développement ; mais pour que cette foi puisse agir, ne faut-il pas des conditions spéciales? Jésus-Christ invoquait l'autorité de l'Ancien Testament ; les premiers chrétiens, les prédictions ; saint Augustin, l'Église, et même Luther, l'Écriture sainte. La vie et l'histoire nous montrent que la foi ne peut être active et féconde, si elle n'invoque pas une autorité extérieure et ne possède pas la pleine conscience de son pouvoir »¹¹⁴. Selon Chestov, Harnack en s'appuyant sur les principes de la science transforme son propre témoignage en un jugement universel et nécessaire. Et cela est injuste car du nombre infini des différents faits, il de même que les autres historiens n'extrait que quelques-uns, déjà commentés et expliqués, c'est-à-dire adaptés à certains buts. Donc il ne peut pas prétendre à l'universalité et à la nécessité de ses conclusions : « De ce qui fut, l'historien ne connaît que ce qui a été entraîné par le courant du temps, ce qui a donc laissé dans le monde des traces visibles à tous ; c'est-à-dire que si quelqu'un les observe, tout le monde pourra les voir. Mais quant à ce qui est passé sans laisser aucune trace, l'historien n'en sait rien et n'en veut rien savoir ; et il veut encore moins connaître ce qui ne peut être constaté par tous »¹¹⁵. Ainsi, selon Chestov si jamais il y avait la foi qui n'invoquait aucune autorité, et si cette foi n'a laissé aucune trace, c'est aux yeux de l'historien comme si elle n'avait jamais existé, car l'historien ne cherche et ne constate que des faits qui ont exercé une certaine action.

Mais aux yeux de Chestov ce fait ne signifie que les hommes ne peuvent pas accepter ni la foi, ni les vérités qui ne s'appuient sur aucune autorité : « Même Jésus, pour se faire entendre, se voyait obligé d'invoquer l'Écriture ; les premiers chrétiens et Luther étaient dans l'obligation d'agir de même. Il serait alors apparu brusquement que les hommes n'ont jamais pu admettre la foi de Jésus, ni même celle de Luther, qu'il est impossible d'enseigner la foi, que la foi ne peut agir, c'est-à-dire déterminer les événements historiques, que ce que les hommes, la conscience commune appellent « foi puissante » ne ressemble aucunement à cette foi que possédaient Jésus et même Luther, mais se réduit à un ensemble de règles, de principes, auxquels tous obéissent et que tous vénèrent parce que personne ne sait d'où ils proviennent, et, qu'enfin, les hommes n'ont nullement besoin de cette foi, mais qu'ils aspirent à l'autorité et à l'ordre »¹¹⁶. Ainsi les hommes croient à la raison, à la science, mais la foi rompt une fois pour toutes avec la science et avec la

¹¹⁴ Cité par Léon Chestov, « Les Révélations de la mort », art. cit.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

raison. Selon la conviction de Chestov on ne doit pas chercher Dieu et la foi dans l'histoire. Ils sont en dehors de l'histoire.

Chestov souligne le caractère paradoxal de la foi, en faisant référence aux miracles dont nous parle les Écritures. La foi ne cherche pas à les expliquer ou à les justifier, tandis que pour l'homme guidé par la raison le miracle selon les paroles de Hegel « transgresse la liaison naturelle des phénomènes et est donc une violation de l'esprit » et « on ne peut exiger des gens qu'ils croient à des choses auxquelles à un certain degré d'instruction il leur est impossible de croire »¹¹⁷. D'après Chestov, en rejetant les miracles bibliques Hegel en même temps rejette le plus important prédicat de Dieu à savoir Sa toute puissance. L'autre exemple que Chestov invoque maintes fois, afin de montrer l'absurdité de la foi, est le passage célèbre de Tertullien: « Le Fils de Dieu a été crucifié ; ce n'est pas honteux parce que c'est honteux. Et le Fils de Dieu est mort: c'est crédible, parce que c'est insensé. En ayant été enterré, Il ressuscita ; c'est certain, parce que c'est impossible »¹¹⁸. Selon les souvenirs de Benjamin Fondane, Chestov aurait fait la découverte de l'auteur du traité sur l'incarnation dans sa jeunesse. « J'étais jeune et je cherchais et je n'osais pas encore, lorsque j'ai rencontré le texte de Tertullien. (Et mortuus est Dei filius; non pudet quia pudendum est. Et sepultus resurrexit; certum quia impossibile.) Mais où? Dans un gros livre de Harnack, au bas d'une page, dans une note. Il le donnait comme une "curiosité"; assez bon pour le sous-sol, mais pas assez pour être imprimé dans le texte »¹¹⁹. Chestov ramène le raisonnement paradoxal de Tertullien à sa source biblique, et en particulier aux épîtres de saint Paul, qu'il cite pour faire ressortir le contraste entre la sagesse grecque, selon laquelle la vertu est le « bien suprême », et la révélation biblique qui rejette toute possibilité de salut en dehors de la foi: « Celui qui est juste par la foi vivra »¹²⁰, « Or, tout ce qui ne procède pas d'une conviction de foi est péché »¹²¹.

Devant la face du Créateur tout-puissant l'impossible, « le mal aussi bien que l'erreur cessent d'exister, se transforment en néant, non seulement dans le présent mais aussi dans le passé: ils ne sont plus et n'ont jamais été, en dépit de tous les témoignages de la mémoire humaine »¹²². Celui qui a de la foi peut, par la force de l'absurde, faire comme si ce qui a été

¹¹⁷ Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, op. cit., p. 19.

¹¹⁸ Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 39.

¹¹⁹ Benjamin Fondane, « Entretiens avec Léon Chestov », art. cit.

¹²⁰ Épître aux Romains, 1 :17.

¹²¹ Épître aux Romains, 14 :23.

¹²² Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, op. cit., p. 252.

n'ait pas été: Socrate n'a pas été empoisonné, Kierkegaard et Regina Olsen n'ont pas été séparés. La temporalité et par conséquent la mort, l'irrémissible n'ont pas le prédicat de la vérité et de la réalité pour celui qui a de la foi. La grâce et la foi sont synonymes d'une libre volonté que l'homme peut retrouver en s'élevant au-dessus de la raison pour remonter aux sources de la vie et reconquérir le paradis perdu. Or tout cela n'est pas dans le pouvoir de l'homme déchu: «De lui-même, dit Chestov, il ne peut se procurer la foi, comme il n'a pu se procurer l'être »¹²³. Le domaine de la tragédie, de Chestov, est donc le domaine de l'être qui devine, pressent, qu'il y a quelque chose au-delà de la raison et au-delà du malheur. Cet être est malheureux par sa faute, mais cette faute n'est pas dans l'être lui-même dans sa finitude, mais dans le péché originel conçu en tant que connaissance. Et si rien ne domine la nécessité et la raison dans notre monde, Dieu domine le péché commis par l'homme. Pour la raison cela est absurde et impossible, mais Dieu est au-dessus de la raison, Il est tout-puissant et peut prendre sur Lui nos péchés et détruit les horreurs de la vie. Telle est la pensée sacrée de Léon Chestov.

¹²³ Cité par Benjamin Fondane, in *La conscience malheureuse*, op. cit., p. 308.

CONCLUSION

En travaillant avec l'héritage philosophique de Léon Chestov nous mettons au jour quelques oppositions cruciales de sa pensée intrinsèquement antinomique, à savoir celle entre la philosophie existentielle et la philosophie rationaliste, autrement dit entre le logos grec et foi biblique, ou encore entre connaissance et liberté. Car le plus souvent, Chestov recourt à une forme d'expression par la négativité qui lui est plus proche, il est plus facile de comprendre ce contre quoi il lutte que ses formulations et ses idées positives. Au cours de notre travail nous avons essayé de montrer le contenu et le sens positif du combat chestovien contre la raison métaphysique, et contre la rationalité conçue comme une attitude dominante au monde et comme une modalité privilégié de la vie et de la connaissance.

L'axe de la pensée chestovienne, son thème central est l'unicité existentielle et l'affirmation des droits de l'individu ainsi que la valorisation de son expérience unique. En ce sens sa critique de la rationalité qui se manifeste dans la critique de la philosophie spéculative et théologie dogmatique, de même que dans le dépassement de l'éthique et dans la transvaluation du concept de vérité, vise à trouver la possibilité de fonder une philosophie sur un fondement autre que le raisonnement et les lois de la logique, afin de restituer l'individu dans ses droits et retirer le prédicat d'être vrai aux horreurs de la vie.

La philosophie existentielle aux yeux de Chestov, d'un côté détruit les barrières instituées depuis l'antiquité entre la philosophie, la religion et l'art. Ce dernier aspect présente une ouverture suggestive dans la pensée de Chestov car il met en lumière un lien profond et un attachement significatif au projet du symbolisme russe du début du XXe siècle, qui justement entend effacer les limites entre l'art, la pensée et la vie ; il s'agit notamment du concept de « *jiznetvorchestvo* » qui peut être traduit comme « la création de vie ». Mais d'autre part elle s'oppose également à la science et à la connaissance scientifique. L'acte philosophique est en ce sens bien plus qu'un acte cognitif, il est un acte personnel par lequel l'être affirme sa propre existence.

Chestov déconstruit pour s'avancer au-delà des limites posées par les exigences de la raison, sa pensée est une pensée qui cherche à se défaire d'elle-même, des prémisses rationnelles et les lois de la logique, au bout de compte c'est la raison qui se questionne et doute de sa légitimité et

de son pouvoir, la démarche que nous pouvons illustrer par les paroles de Pascal, si cher à Chestov: « La dernière démarche de la raison est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent [...]. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles »¹²⁴.

Au terme de sa lutte contre la raison Chestov attend le commencement de la pensée profonde, de la pensée qui aurait la « deuxième dimension », celle de la foi. Les horreurs de la vie, les situations limites, par exemple la mort, dévoilent l'impuissance de la raison devant les faits tragiques. Et la philosophie existentielle naît précisément en confrontation avec le malheur conçu par la raison comme étant insurmontable. L'expérience du tragique échappe de toute explication raisonnable et provoque un renversement complet dans la pensée, en faisant apparaître l'insuffisance des jugements moraux et la fausseté des consolations éthiques qui ne font que dissimuler cette impuissance de la raison devant le tragique. En ce sens le désespoir possède d'une grande force libératrice.

La critique chestovienne montre que le pouvoir de la raison est limité pourtant l'homme ne peut pas se débarrasser de son autorité. Chestov trouve la cause de cet « enchantement incompréhensible et un assoupissement surnaturel » dans le récit biblique de la chute du premier homme. Selon son interprétation à partir du moment où les hommes ont reçu le savoir, le péché et le mal se sont introduits dans le monde. Les hommes échangèrent la foi qui déterminait les rapports entre la créature et le Créateur et signifiait une liberté illimitée contre une dépendance totale des principes de la raison. Après la chute, la raison et l'éthique avec ses impossibilités barrent le chemin à la foi.

La lutte de Chestov contre la rationalité est, en son essence, religieuse ; ses tentatives de dépasser les évidences de la raison et les lois de la morale autonome sous-entendent les relations de l'homme à Dieu. Or puisque la volonté de l'homme n'est plus libre, cette lutte pour la foi, pour la liberté illimitée se présente aux yeux de Chestov comme étant désespérée et vouée même à l'échec. Ce qui importe en ce cas c'est lutter, refuser de prendre la raison pour guide et de lui accorder son assentiment.

Donc au cœur de la pensée chestovienne se trouve cette tension entre la raison et la foi qui apparaît comme étant incontournable et même nécessaire, car il n'y a pas de philosophie

¹²⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 126.

existentielle que si l'obstacle proposé par la raison est senti comme insurmontable et il n'y a pas de foi véritable que si le miracle est senti comme absurde. La tragédie existentielle consiste en cette dualité irréductible, parce que l'acte qui en prend conscience ne fait que redoubler le conflit dit originel entre l'être et la connaissance.

La perspective de l'étude portant sur la critique chestovienne de la rationalité ne s'épuise pas là. Il est pertinent d'examiner comment l'écriture de Chestov devient à son tour un des instruments de la philosophie, comment elle participe à la déconstruction de la pensée rationnelle et cherche à établir un nouveau rapport à la connaissance qui tienne compte du singulier et de l'incompréhensible.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Léon Chestov :

1. Chestov, Léon, *Athènes et Jérusalem. Un Essai de philosophie religieuse*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2011.
2. Chestov, Léon, *Les Commencements et les fins*, trad. de Boris de Schloezer et Sylvie Luneau, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987.
3. Chestov, Léon, « Les favoris et les déshérités de l'histoire. Descartes et Spinoza », trad. de J. Exempliarsky, *Bibliothèque Russe et Slave*, [En ligne], [<http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov%20-%20Descartes%20et%20Spinoza.htm>].
4. Chestov, Léon, *Les Grandes veilles*, trad. de Sylvie Luneau et de Natalie Sretovich, Lausanne, L'Age d'Homme, 1985.
5. Chestov, Léon, *L'Idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. par T. Rageot-Chestov et Georges Bataille, Paris, Vrin, 1949.
6. Chestov, Léon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, trad. par T. Rageot et B. Schloezer, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 2006.
7. Chestov, Léon, « Kierkegaard, philosophe religieux », série de cinq conférences diffusées sur Radio-Paris entre le 21 octobre et le 25 novembre 1937, texte publié dans les Cahiers de Radio-Paris, n 12, 15 décembre 1937, *Bibliothèque Russe et Slave*, [En ligne], [http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov_-_Kierkegaard,_philosophe_religieux.htm].
8. Chestov, Léon, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, trad. par J. Exempliarsky, Paris, Édition de l'éclat, 2012.
9. Chestov, Léon, « L'Œuvre de Dostoïevski », série de cinq conférences diffusées sur Radio-Paris entre le 3 avril et le 1er mai 1937, texte publié dans les Cahiers de Radio-Paris, n 5, 15 mai 1937, *Bibliothèque Russe et Slave*, [En ligne], [<http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov%20-%20L'Oeuvre%20de%20Dostoievski.htm>].

10. Chestov, Léon, « Les Révélations de la mort », trad. par B. Schloezer, *Les Cahiers Jérémie*, [En ligne], [http://www.lescahiersjeremie.net/public/Chestov/Livres_En_Ligne/Rev/Rev_D_7.html].
11. Chestov, Léon, *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, trad. par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2012.
12. Chestov, Léon, *Le Pouvoir des clés*, trad. par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit de temps, 2010.

Ouvrages et articles sur Léon Chestov :

13. Akhoutine, Anatole, « A propos d'une seconde dimension de la pensée : Léon Chestov et la philosophie », in *Léon Chestov : un philosophe pas comme les autres ?*, Paris, Institut d'études slaves, 1996.
14. Baranoff-Chestov, Natalie, *Vie de Léon Chestov : L'Homme du souterrain (1866-1929)*, Paris, Édition de la Différence, 1991.
15. Bonnefoy, Yves, « L'obstination de Chestov », in *Athènes et Jérusalem. Un Essai de philosophie religieuse*, trad. du russe par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2011.
16. Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, [En ligne], [http://classiques.uqac.ca/classiques/camus_albert/mythe_de_sisyphe/mythe_de_sisyphe.html].
17. Désilets, André, « La colère prophétique de Léon Chestov », *Lev Shestov, University of Glasgow*, [En ligne], [<http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/pdf/journal1/desilets.pdf>].
18. Fondane, Benjamin, « Chestov, Kierkegaard et le serpent », in *La conscience malheureuse*, Éditions Verdier, 2013.
19. Fondane, Benjamin, « Entretiens avec Léon Chestov », [En ligne], [http://www.angelfire.com/nb/shestov/fon/f_1.html].
20. Fondane, Benjamin, « Léon Chestov, témoin à charge », in *La conscience malheureuse*, Éditions Verdier, 2013.

21. Fondane, Benjamin, « Sur les rives de l'Ilissus. Après la mort de Léon Chestov », *Lev Shestov, University of Glasgow*, [En ligne], [<http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/pdf/journal1/fondane.pdf>].
22. Philonenko, Alexis, *La Philosophie du malheur: Tome 1. Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998.
23. Piron, Geneviève, *Léon Chestov. Philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2010.
24. Rostenne, Paul, *Léon Chestov. Philosophie et liberté*, Bordeaux, Bibliothèque de philosophie compare Essais-7, Editions Bière, 1994.
25. Schloezer, Boris, « Un penseur russe : Léon Chestov », *Gallica*, [En ligne], [<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-201923&I=94&M=tdm>].
26. *The Tragic Discourse. Shestov and Fondane's Existential Thought*, ed. Ramona Fotiade, Bern, Peter Lang, 2006.

Ouvrages généraux :

27. La Bible, traduction Œcuménique, *Alliance biblique française*, [En ligne], [<http://lire.la-bible.net/index.php>].
28. Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Éditions Payot, 1986.
29. Pascal, Blaise, *Pensées*, Garnier-Flammarion, 1976.