



CLASSIQUES
GARNIER

LESOURD (Françoise), « *La Nuit de Gethsémani*. Pascal vu par Léon Chestov », in
LESOURD (Françoise), THIROUIN (Laurent) (dir.), *Lectures russes de Pascal. Hier et
aujourd'hui*, p. 221-235

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-10396-7.p.0221](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10396-7.p.0221)

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

© 2020. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

LESOURD (Françoise), « *La Nuit de Gethsémani*. Pascal vu par Léon Chestov »

RÉSUMÉ – *La Nuit de Gethsémani* se fonde sur le passage du *Mystère de Jésus*, où Pascal affirme : “Jésus sera en agonie jusqu’à la fin du monde. Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là”. Ici, sous le terme “sommeil”, Chestov entend la “raison” humaine bornée mais protectrice, qui permet à l’homme de “dormir” malgré le tragique de sa condition. Tout en affirmant la nécessité du “sommeil” pour les simples mortels, il admire en Pascal l’un de ceux qui ont le douloureux privilège de rester éveillés.

MOTS-CLÉS – Institutions, moyen âge, crise, évidences, certitudes, déracinement, arbitraire, Job

LA NUIT DE GETHSÉMANI

Pascal vu par Léon Chestov

La Nuit de Gethsémani est une étude consacrée à Pascal, écrite à l'occasion du tricentenaire de sa naissance, en 1923¹. Publiée d'abord en édition séparée, elle fut ensuite intégrée au recueil intitulé *Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes*², publié pour la première fois en 1929.

Ce livre était conçu par Chestov comme une série de dialogues imaginaires avec des philosophes ou écrivains dont les idées lui semblaient assez fortes pour avoir gardé leur pouvoir d'influer sur le cours de l'histoire intellectuelle. Basile Zenkovsky note que « Pascal est l'un des auteurs qu'il cite le plus souvent³ », semblable en cela à Léon Tolstoï, vis-à-vis duquel il avait d'abord été très critique, pour s'en rapprocher progressivement.

L'œuvre de Chestov, dans son ensemble, exprime la révolte de l'homme vivant, avec son angoisse existentielle et ses désirs les plus profonds, contre ce que lui propose la philosophie depuis l'Antiquité : la soumission à la « raison » – c'est-à-dire en fait à la nécessité –, qui lui fait négliger tout l'imprescriptible de la vie. L'image qui sert de point de départ et d'illustration à tout le recueil *Sur la balance de Job*, est celle du philosophe Thalès, qui, en regardant le ciel pour tenter de comprendre le mystère du monde, tombe dans un puits, sous les rires d'une jeune fille, qui symbolise la « vie vivante⁴ ».

La Nuit de Gethsémani porte en épigraphe les phrases bien connues de Pascal : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde. Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là » (Sel. 749) – phrases extraites du *Mystère de*

1 *La Nuit de Gethsémani, essai sur la philosophie de Pascal*, trad. J. Exempliarsky, Paris, Grasset, 1923.

2 *Sur la balance de Job. Voyage à travers les âmes* [Na vesax Iova. Stranstvovanija po dušam], Paris, Ymca-Press, 1975.

3 B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, trad. C. Andronikof, Paris, Gallimard, 1955, II, p. 340.

4 *Sur la balance de Job, op. cit.*, p. 5 et 8.

Jésus, un fragment qui se trouve en marge des *Pensées*, comme le *Mémorial*. Ces phrases se réfèrent à la nuit d'angoisse que Jésus passe avant son arrestation. Il demande à ses disciples de veiller avec lui, mais ceux-ci s'endorment, et comme on le sait, Pierre le reniera même trois fois.

Dans *La Nuit de Gethsémani*, les notions de « sommeil » et de « raison » sont pourvues d'un sens symbolique inattendu : en effet, traditionnellement, la seconde est associée aux idées de lucidité, d'éveil. Ici au contraire, elle est présentée comme ce qui permet de « dormir » alors même qu'on aurait dû rester éveillé – comme la condition du sommeil, lui-même indispensable à la vie.

Saint Pierre s'endort au moment où il aurait dû rester éveillé. Or c'est lui justement que Jésus, en toute connaissance de cause, avait placé à la tête de son Église... Cette contradiction, cette espèce de scandale, détermine la réflexion de Chestov et lui donne un aspect paradoxal : « le vicaire de Dieu sur terre ne peut être que celui qui est capable de dormir si profondément, de s'en remettre tellement à la raison, qu'il ne se réveille même pas lorsque dans un cauchemar, il renie son Dieu⁵ ». Un « vicaire de Dieu sur terre » qui priverait l'humanité du sommeil l'égarerait, l'entraînerait dans des voies où la vie est impossible. Chestov ne s'éloigne finalement pas autant de Pascal qu'il pourrait sembler, puisque nous lisons quelques lignes plus loin, toujours dans le *Mystère de Jésus* : « Jésus, les trouvant encore dormant, sans que ni sa considération ni la leur les en eût retenus, il a la bonté de ne pas les éveiller, et les laisse dans leur repos ».

En interdisant le sommeil, Pascal s'opposerait aux commandements de la raison, mais aussi des institutions humaines : celles « du monde et de Rome » (l'anagramme russe *mir/Rim* étant encore plus parfait que la similitude *orbs/Urbis*). C'est pourquoi Chestov le présente comme en révolte contre l'institution religieuse. Il n'est pas le seul, dans l'histoire de la pensée russe au XX^e siècle, à le voir comme un rebelle, presque sur le même plan que Luther ou Calvin. Le *Pascal* de Dmitri Mérejkovski comporte une première partie, intitulée « Luther, Calvin et Pascal » et au départ son étude était conçue comme un triptyque, consacré à ces trois figures religieuses⁶.

Pour Chestov, Pascal en appelle au tribunal de Dieu contre celui de « Rome ». Or la citation *Ad tuum, Domine, tribunal appello* n'est pas tout

5 *La Nuit de Gethsémani*, in *Sur la balance de Job.*, op. cit., p. 269. C'est à cette édition que nous nous référons.

6 D. Mérejkovski, *Pascal*, Paris, Grasset, 1941.

à fait exacte, car on trouve chez Pascal *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello* (Sel. 746) qui reprend une phrase de saint Bernard, comme le rappelle Gérard Fereyrolles⁷. Cette citation légèrement faussée revient comme un leitmotiv. Elle interroge sur le rapport de Pascal à l'autorité terrestre, contre laquelle il semble en effet, dans tout cet ensemble de fragments, s'élever avec violence.

La lecture de Pascal par Chestov porte la marque de deux histoires spécifiques : l'histoire intellectuelle russe, et l'histoire personnelle du philosophe.

Pour Chestov, comme pour beaucoup d'autres penseurs russes, Pascal irait consciemment à rebours de l'histoire, refusant l'orientation donnée par la Renaissance, sa nouvelle vision de l'homme, de sa grandeur et du champ ouvert à son action. Il insiste souvent, avec ironie, sur l'apparence « rétrograde » de Pascal à nos yeux, lui qui « ne s'était pas laissé emporter par le courant de l'histoire⁸ », qui avait « renié tout ce à quoi avaient abouti les efforts conjugués de l'humanité pendant les deux siècles brillants de son existence que la postérité reconnaissante avait baptisés du nom de "renaissance"⁹ ». Il ferait même partie des « apostats », comme Julien l'Apostat...

À travers une réflexion sur son rapport à la « raison », c'est la place de Pascal par rapport aux Temps modernes qui est examinée :

La renaissance, qui s'était détournée du Dieu de la Bible, et Descartes, qui pour obéir aux commandements de son temps avait fait la tentative de *se passer de Dieu*, n'avaient-ils pas raison ? Et lorsque Pascal appelait les hommes au tribunal du Très-Haut, ne trahissait-il pas l'œuvre humaine, n'était-il pas un apostat¹⁰ ?

Cette appréciation de Pascal n'est pas nouvelle chez les penseurs russes, c'est même l'une des plus courantes. Mais l'interprétation de Chestov étonne, tellement l'activité scientifique, pratique, sociale, de Pascal semble indissociable de la modernité, et il est difficile de l'imaginer voulant revenir au « moyen âge ». L'affirmation la plus étonnante est que Pascal « plus que tout, avait peur de ce qui nouveau¹¹ ». Une récente exposi-

7 G. Fereyrolles, « Un pascalien au pays de Chestov », *Cahier Léon Chestov*, (Pascal-Chestov), 17, 2017, p. 5.

8 *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 266.

9 *Ibid.*, p. 265.

10 *Ibid.*, p. 298.

11 *Ibid.*, p. 265.

tion à la Bibliothèque Nationale¹², a montré non seulement son apport scientifique, mais aussi une intelligence pratique tournée vers ce qu'on appelle le progrès au sens strict (les « carrosses à cinq sols », par exemple).

Cependant, par l'importance qu'il donne (et que donne la lecture romantique traditionnelle des *Pensées*), à la « misère » de l'homme, Pascal semble s'opposer à la nouvelle vision de l'homme que l'on associe aux idées de la Renaissance. Il s'oppose aussi à ce qui se fera jour un peu plus tard : une explication du monde qui peut désormais « se passer de Dieu ».

Si l'affirmation de la grandeur de l'homme, que l'on dit propre à la Renaissance, a souvent éveillé la suspicion des penseurs russes (Chestov, ici, n'est pas original), c'est d'abord que la Russie n'a pas connu cette étape spécifique dans l'histoire des idées.

À cela, plusieurs raisons : on le sait, l'Occident, à l'époque de la Renaissance, n'a pas redécouvert l'héritage antique ; il s'était conservé à l'intérieur même de la culture médiévale. Mais elle l'a appréhendé dans sa différence, prenant ainsi conscience de sa propre spécificité : « l'humanisme qui vénère Cicéron et Virgile ne croit plus à Virgile prophète, ou y croit de manière différente¹³ ».

L'usage du latin, langue sacrée et savante, distincte de la langue vernaculaire mais en continuité avec la culture antique, a sans doute joué ici un grand rôle. C'est ce qu'Alexandre Vesselovski, dans sa grande comparaison des évolutions culturelles, a nommé la « dualité des principes formateurs ». Il résumait ainsi la situation : « La langue de la messe était aussi celle de Virgile¹⁴ ».

Les historiens du moyen âge ont bien montré toutes les potentialités créatrices apportées par le latin dans la culture occidentale, parce qu'il était la langue sacrée, mais pas seulement. Il se créait ainsi une « zone neutre axiologique¹⁵ ». Paul Zumthor le rappelle : « Un même clerc, sortant de l'école ou du *scriptorium* pour entendre sur la place publique une chanson

12 « Pascal, le cœur et la raison », Bibliothèque Nationale de France, 2016, commissaire Jean-Marc Chatelain.

13 E. Garin, *Moyen Age et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969, p. 86.

14 A. Vesselovski, *Extraits d'une introduction à la poétique historique* [Iz vvedenija v istoričeskiju poëtiku], dans le recueil de ses œuvres publié à Leningrad (éd. Xudožestvennaja Literatura) en 1940 par V. M. Jirmounski, sous le titre *Poétique historique* [Istoričeskaja poëtika], p. 63.

15 Ju. Lotman, « La dualité des modèles et son rôle dans la dynamique de la culture jusqu'à la fin du XVIII^e siècle », in *Sémiotique de la culture russe*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1990, p. 22.

de geste, franchit une frontière en lui-même¹⁶ », mais ce passage n'est pas une transgression. Le sentiment de cette différence incite à l'imitation, puis à la création, qui n'est pas frappée d'interdit par l'institution religieuse. C'est ce qui a été sans doute un facteur décisif dans l'évolution culturelle, et dans l'apparition de ce qu'on appelle la Renaissance.

Cette « dualité des principes formateurs », la Russie l'a connue dans une moindre mesure, et en « l'absence de zone neutre axiologique¹⁷ ». Lors de son « baptême » en 988, elle a reçu sa culture chrétienne de Byzance dans une langue quasi-nationale, le slavon, élaborée spécialement par Cyrille et Méthode pour l'évangélisation des peuples slaves, avec un alphabet adapté à ces langues (les tribus slaves de l'est n'ayant pas d'écriture avant la christianisation). Le slavon n'avait pas d'autre fonction que d'être une langue sacrée : le facteur de diversité interne et de liberté de création que représentait le latin, où la Renaissance a sans doute pris sa source, était donc absent.

De plus, le ^{xvi}e siècle, période où s'affirme en Occident la libération de la personne et s'ouvre au maximum le champ offert à son action, fut pour la Russie une époque d'oppression extrême et d'écrasement de l'individu – le règne d'Ivan le Terrible. Les conditions historiques objectives, en Russie et en Occident, étaient fortement opposées (même si cela ne veut pas dire que l'Occident de cette époque ignorait la violence et la peur, comme l'a montré en particulier Jean Delumeau¹⁸).

Sans doute, il n'y a pas un type d'évolution unique, que devrait suivre nécessairement toute la pensée européenne. La Russie a connu des « phénomènes de compensation¹⁹ » (un renouveau de la spiritualité grâce à l'hésychasme, une certaine émancipation de l'individu grâce aux transformations sociales du ^{xvii}e siècle, des innovations artistiques venues en particulier par la Pologne). Mais ce phénomène de Renaissance « lente²⁰ », cette accession ralentie aux Temps modernes (du ^{xvii}e siècle, où la culture russe est encore à un stade médiéval, jusqu'à la fin du ^{xviii}e, où elle est au même stade de développement

16 P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 45.

17 Ju. Lotman, « La dualité des modèles... », art. cité, p. 23.

18 J. Delumeau, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.

19 D. Likhatchov, *Évolution de la littérature russe, du ^xe au ^{xvii}e siècle* [*Razvitie russkoj literatury, X-XVII v.*], L., Nauka, 1973, p. 90-95 ; en français : D. Likhatchov, *Poétique historique de la littérature russe ^xe au ^{xvii}e siècle*, Paris, 1988, p. 118-136.

20 *Ibid.* (éd. russe), p. 215.

que la culture européenne), n'a pas permis à la vie intellectuelle de s'émanciper, d'échapper à la tutelle de l'Église. Cette absence de sécularisation au sens strict peut expliquer à la fois l'apparition assez tardive d'une pensée russe autonome²¹, et le regard critique porté par beaucoup d'auteurs russes sur la Renaissance, à partir de laquelle les pensées russe et occidentale ont commencé à diverger. Et l'œuvre de Pascal irait à rebours de cette nouvelle vision de l'homme et de son action, propre à la Renaissance.

L'un des points essentiels de cette divergence, c'est la prééminence accordée à la « raison » autonome, qui permettrait à l'homme de « se passer de Dieu », mais montrerait bientôt ses limites et ses dangers. Le *Pascal* de Chestov s'inscrit dans cette problématique de l'évolution culturelle européenne, considérée du point de vue russe. D'Ivan Kiréievski à Vladimir Soloviov, bien des philosophes russes ont parlé d'une « crise de la pensée européenne » qui, à partir du XIX^e siècle, n'est plus en état de créer des « systèmes ». Le slavophile Kiréievski, dans un passage célèbre, affirme que Pascal aurait pu la sortir de cette crise, s'il avait été écouté : « Le germe fécond de cette philosophie nouvelle pour l'Occident, les *Pensées* de Pascal auraient pu l'être. Son œuvre inachevée ne découvrirait pas seulement de nouveaux fondements pour la compréhension de l'ordre moral du monde, pour la compréhension d'une relation vitale entre la Providence divine et la liberté humaine, elle contenait encore des idées profondes qui orientaient vers un mode de pensée nouveau, également distinct de celui de la scolastique romaine et de celui de la philosophie rationaliste²² ».

Chestov, lui, insiste avec ironie sur ce que Pascal aurait de « rétrograde » à nos yeux. « Lui dont toutes les pensées se projetaient en arrière, vers le moyen-âge²³ », il aurait voulu revenir sur les acquis de la Renaissance, dont la faute est d'avoir oublié la misère de l'homme et laissé le champ libre à sa « superbe », en oubliant Dieu. C'est ce qui expliquerait notre rapport ambigu aux *Pensées* : nous les admirons sans vraiment les entendre. « Peut-on lutter contre l'histoire, cela a-t-il un

21 Comme le montre en particulier Gustav Chpet dans son *Esquisse du développement de la philosophie russe* [Očerk razvitiia ruskoj filosofii], P., Kolos, 1922, (rééd. M., Rossijskaja političeskaja Ėnciklopedija, 2001), chap. xiv.

22 I. Kiréievski, « Sur la nécessité et la possibilité de principes nouveaux en philosophie » (1856), in : *Essais philosophiques*, op. cit., p. 149.

23 *La nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 279.

sens ? Peut-il présenter pour nous un intérêt, l'homme qui tente de faire retourner le temps en arrière ? N'est-il pas condamné, lui et tout ce qu'il a fait, à l'insuccès et à l'échec, à la stérilité²⁴ ? ».

Dans l'évolution des idées, c'est donc à cette articulation que Chestov place explicitement Pascal : « Nous savons à quel point lui était étrange la vérité unique et immatérielle proclamée par la Renaissance, à quel point il détestait Descartes et méprisait le *summum bonum* des philosophes antiques²⁵ [...] ».

La lecture de Chestov a le mérite de bien mettre en évidence la situation spécifique de Pascal dans la représentation russe de l'histoire de la pensée européenne, et d'expliquer ainsi la prédilection des penseurs russes pour son œuvre. Mais ce qui n'est pas propre à la Russie, c'est une certaine incohérence, que rappelle Chestov, dans la réception la plus commune des *Pensées* : on se délecte de leur sombre grandeur, mais rares sont ceux qui acceptent de suivre leur raisonnement jusqu'au bout. Tolstoï l'avait déjà remarqué, et sa conception a visiblement influencé Chestov, comme d'autres penseurs tels que Mark Aldanov et Ivan Bounine.

Tolstoï lui aussi se moquait de ceux qui considèrent Pascal avec une sorte de condescendance :

[...] il accordait une grande importance [disent ces lecteurs « progressistes »] à des considérations « mystiques » complètement inutiles, sur le destin de l'homme, sur la vie future [...]

Pascal croyait en Dieu, à la Trinité, à la Bible, et donc, pour eux, c'est une affaire entendue, que même ce qu'il disait sur la folie de leur vie et l'inutilité de la science – ce n'est pas la vérité. Cette même science, cette même vanité de l'existence, cette même folie qu'il a mise en lumière de manière si irréfutable, cette vanité-là, cette science-là, cette folie-là, c'est cela qu'ils tiennent pour la vie vraie, pour la vérité, et les réflexions de Pascal, ils les considèrent comme le fruit de son anormalité malade. Il leur est impossible de ne pas reconnaître la force de la pensée et du discours de cet homme, et ils le mettent au nombre des plus grands auteurs, mais ce que contient son livre, peu leur importe²⁶.

On le sait, pour échapper à la représentation traditionnelle de Pascal comme un « angoissé » et comprendre la dimension « dialogique et

24 *Ibid.*, p. 266.

25 *Ibid.*, p. 302.

26 L. Tolstoï, « Pascal », in *Le Cercle de lecture* [Krug čtenija], *Poln. sobr. soč. v 90 t.* [Œuvres complètes] en 90 vol., M., Xudožestvennaja Literatura, 1957, t. 41, p. 483. Voir p. 116 du présent volume.

polyphonique²⁷ » des *Pensées*, il fallait attendre les découvertes textologiques de la seconde moitié du xx^e siècle. Mais, même encore maintenant, la démarche la plus répandue n'est-elle pas d'accepter le premier versant de cette œuvre, la destruction des certitudes purement humaines, sans vouloir aller plus loin, jusqu'au retournement intérieur qu'elle suppose ? Pascal apparaît donc souvent, pour une lecture traditionnelle, comme celui qui « anéantit toute forme de consolation²⁸ ». *La Mort d'Ivan Ilitch* de Tolstoï, qui peut être interprétée comme une série de variations sur des thèmes pascaliens²⁹, se ramène pour certains, malgré la « lumière » de la fin qui est supposée apporter l'apaisement et une mort « bonne », au résumé ironique de Mark Aldanov : « Venez à moi, vous tous qui êtes dans le calme et le contentement, et je vous mettrai au désespoir³⁰ ».

Chestov rappelle pourtant que si Pascal avait pu terminer son *Apologie* et la mettre en conformité avec une réception plus « raisonnable », elle y aurait sans doute perdu beaucoup... « Le sens d'une apologie, c'est d'arriver à se faire accepter "de tous", si ce n'est effectivement, au moins en imagination, et si ce n'est du "monde entier", au moins [...] de cinq ou six amis proches... », et même cette réception-là, « la plus grande partie des *Pensées* ne pouvait y prétendre³¹ ». Pour écrire une apologie, il faut avoir sous ses pieds le « sol ferme » des certitudes. En réalité, telle était bien la situation de Pascal. Mais l'audience des *Pensées* aurait-elle été la même, si les propos angoissés du « libertin³² » avaient été mis à leur juste place ?

Si Chestov était aussi réceptif à la lecture romantique de Pascal, c'est qu'elle était en concordance avec son histoire personnelle. Cette « raison » qui « émancipe » l'homme de Dieu³³, et fait justement le partage, aux yeux de beaucoup de philosophes russes, entre la pensée russe et la pensée occidentale, acquiert également chez lui d'autres nuances. En particulier elle désigne les certitudes, le « sol ferme ». La sérénité que donne l'obéissance aux autorités terrestres fait partie de ce registre. D'où

27 G. Fereyrolles, « Un pascalien au pays de Chestov », *op. cit.*, p. 4.

28 L. Chestov, *La nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 277.

29 Voir le chapitre « La maladie d'Ivan Ilitch. Tolstoï lecteur de Pascal » par Laurent Thirouin, dans le présent recueil. Voir également B. Tarassov, *Pascal et la culture russe*, *op. cit.*, p. 339-344.

30 M. Aldanov, *L'énigme de Tolstoï* [Zagadka Tolstogo], Berlin, 1923, rééd. Brown University Press, Providence, 1969, p. 66.

31 L. Chestov, *La nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 284.

32 G. Fereyrolles, « Un pascalien au pays de Chestov », *op. cit.*, p. 4.

33 L. Chestov, *La nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 268.

ce « supposé pélagianisme de l'Église catholique³⁴ » : paradoxalement, la raison moderne qui *se passe de Dieu* n'est pas rejetée par l'Église terrestre, au contraire : « [...] théoriquement et pratiquement, l'idée d'Église et l'idée de raison, au fond, revenaient au même³⁵ ». Car plus qu'une « émancipation » par rapport à Dieu, toutes deux représentent pour Chestov l'autorité, qui procure le « sol ferme » des certitudes, indispensable à la vie (comme le sommeil).

Chestov est le philosophe du « déracinement³⁶ », de l'arrachement au sol ferme des certitudes. Son interprétation de Pascal s'inscrit dans sa biographie intérieure. On sait qu'il est de ceux qui, selon l'expression de Sémion Frank à propos de Tolstoï, sont « nés deux fois³⁷ ». Il a, au cours de sa jeunesse, traversé une expérience intérieure extrême, dont on ne connaît pas exactement la nature ni les causes, mais qui l'a conduit à ce retournement de l'âme qu'il nomme le « déracinement ». C'est à travers cette expérience qu'il lit les œuvres des différents philosophes, et tout particulièrement Pascal.

On ne sait pas grand-chose de cette crise profonde qui remonte à sa jeunesse, « le face à face de l'individu avec lui-même quand l'ordre cohérent du monde s'est désagrégé pour lui³⁸ ». L'un des premiers, le poète philosophe Viatcheslav Ivanov avait eu l'intuition que Chestov était l'homme qui pensait « après avoir vécu un écroulement total³⁹ », ce qui explique la référence au dénuement absolu de Job, rappelée dans le titre du recueil *Sur la balance de Job*. Cette situation de désarroi extrême est exprimée indirectement dans son livre de 1905, *L'Apothéose du déracinement*⁴⁰.

Ce que Chestov appelle ici la « raison », sorte d'alliance du rationnel et du raisonnable, constitue « l'incarnation de la moyenne », grâce à laquelle « dans ce monde jusqu'ici énigmatique et effrayant, il n'y aura

34 G. Fereyrolles, « Un pascalien au pays de Chestov », *op. cit.*, p. 6.

35 L. Chestov, *op. cit.*, p. 271.

36 G. Piron, *Léon Chestov, philosophe du déracinement*, Paris, L'Age d'Homme, 2010.

37 S. Frank, *À la mémoire de Léon Tolstoï* [Pamjati L'va Tolstogo], in *La Société philosophico-religieuse de Saint-Petersbourg (Petrograd). Documents pour servir à son histoire* [Religioznofilosofskoe obščestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istorija v materialax i dokumentax], t. II (1909-1914), M., Russkij Put', 2009, p. 164.

38 G. Piron, *op. cit.*, p. 139.

39 *Ibid.*, p. 83.

40 *L'Apothéose du déracinement (Essai de pensée adogmatique)* [Apofeoz bespočvennosti (Opyt adogmatičeskogo myšlenija)], SPb., 1905 ; rééd. M., Zaxarov, 2000.

plus rien de mystérieux ni d'effrayant⁴¹ ». Mais pour échapper ainsi à l'angoisse, il convient d'abdiquer la « dangereuse liberté individuelle⁴² », de renoncer aux questions qui sont « hors de sa portée⁴³ », et, par là-même, d'ignorer les besoins les plus profonds du moi : « [...] être prêt à accepter toute sorte de vérité qui, par son essence même, n'a que faire des besoins humains⁴⁴ ».

Au-delà de Descartes et de ses idées « claires et distinctes » que Chestov appelle caricaturalement les « évidences » et contre lesquelles il invite à lutter, c'est une grande partie de la pensée philosophique (grecque particulièrement) qu'il accuse d'avoir « ramené tout le réel à de "l'indifférent" » – indifférent aux interrogations du moi humain, à sa destinée propre. Les grecs sont les annonciateurs de la raison moderne : « la philosophie grecque s'était donné pour tâche de rechercher les vérités évidentes et irréfutables dans leur évidence⁴⁵ » (le principe d'« Athènes » s'oppose à celui de « Jérusalem »), dès avant Aristote et son injonction à ne pas s'interroger sur ce qui n'est pas à la mesure de l'intelligence humaine. Caricaturalement, cela devient : « Que périssent, s'il le faut, les hommes et les mondes, les royaumes et les peuples, que tout le réel, animé ou inanimé, soit anéanti [...] mais que personne n'attente au royaume de l'idéal, où règne en maître absolu la raison souveraine et ses lois⁴⁶ ».

Ces accents en quelque sorte dostoïevskiens (« le monde entier peut bien périr, du moment que j'ai mon verre de thé », dit *l'homme du sous-sol*, qui exprime la révolte du moi impossible à soumettre) suggèrent que la cible de Chestov est ici d'une nature un peu particulière. Contrairement à son livre sur Dostoïevski et Nietzsche⁴⁷, où le confort moral et le monde des idéaux étaient mis en opposition, ici, la « raison », plus qu'une simple condition du confort, semble tout simplement indispensable à la vie. Et Pascal, en cherchant, avec son « gouffre », un au-delà de la raison, se mettait en porte-à-faux avec son temps.

41 L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, p. 287.

42 *Ibid.*, p. 271.

43 *Ibid.*, p. 288.

44 *Ibid.*, p. 292.

45 L. Chestov, *Athènes et Jérusalem* [Afiny i Ierusalim], Paris, Ymca-Press, 1951, p. 161. Première publ. 1938.

46 L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 288.

47 *La Philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche* [Dostoevskij i Nitše], SPb., Tip. M. M. Stasjuleviča, 1903, Paris, Éd. J. Schiffrin, Éditions de la Pléiade, 1926, traduction Boris de Schloezer ; rééd. 1966, 2012.

Cette conception de la « raison » est donc à mettre en rapport avec une expérience fondamentale vécue par Chestov. Pour lui, l'idéal de la raison est de ramener l'édifice du monde à une formule mathématique, réduisant ainsi le réel et l'individuel à de l'« indifférent », car l'individuel échappe aux lois et aux principes ; il est donc peut-être négligeable, mais surtout, il se dérobe à la compréhension. Face à une raison qui implique la soumission aux « évidences » et permet ainsi de se reposer sur des certitudes qui rendent possible le « sommeil », le « moi » se révolte.

Chestov souligne cette contradiction, ou plutôt il confond à dessein dans le « moi » de Pascal deux aspects contradictoires : sa « superbe » et sa misère. Pascal nous invite à « haïr » le moi, et pourtant la défense de ce qui est au fondement du moi, de ce qui devrait être essentiel à tout homme, le salut de l'âme, est justement au cœur des *Pensées*. Tout ce qui n'aide pas au salut de l'âme est indifférent.

Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit. Elle m'étonne et m'épouvante : c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre... (Sel. 681)

La raison moderne participe de cet « enchantement incompréhensible » et de cet « assoupissement surnaturel » (Sel. 681) que dénonce également Chestov, mais elle porte en elle-même son châtiment, puisqu'elle est incapable de « mettre le prix aux choses » (Sel. 78). L'erreur, propre à tous ses contemporains, que fait Chestov sur le « gouffre » et les angoisses qu'il attribue à Pascal lui-même ne l'empêche pas, finalement, de le rencontrer sur l'essentiel.

Le dernier mot n'est donc pas de « détruire le moi », sous le prétexte qu'il introduirait le « chaos » à la place de l'ordre du monde, et qu'il oublierait ce que l'époque moderne considère comme la seule vraie vocation de l'homme – « se soumettre aux exigences de la raison et de la morale, s'incliner devant des principes qui sont une fin en soi⁴⁸ ».

Ce moi « qui ne pèse pas lourd » par rapport aux « vérités éternelles et immatérielles », « ce qu'il y a de plus irrationnel, de plus rebelle, de moins disposé à la soumission parmi tout ce qu'a produit le Créateur », est, pour Chestov, au centre du désaccord entre Pascal et la philosophie

48 L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 292.

moderne⁴⁹. La révolte de ce moi, irréductible aux vérités « immatérielles et éternelles » est au cœur de la biographie intérieure de Chestov, et c'est ce qu'il distingue dans la démarche des *Pensées*.

De même pour sa compréhension du pari⁵⁰ : même si elle est marquée par la lecture traditionnelle de son époque, elle conclut que « s'abêtir », c'est rejeter les exigences de cette raison impersonnelle, qui « réduit à la soumission et au silence » les moi humains⁵¹. C'est bien la raison qui se moque de la raison, le recours au « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob », contre Celui « des philosophes et des savants ».

Ce retournement représente aussi une épreuve extrême, car, même limitée au raisonnable, envisagée comme une soumission aux « évidences », la raison donne « assurance et fermeté » (Sel. 230), et donc permet de vivre. Seule une situation extrême peut en prendre le contre-pied : le « déracinement » pour Chestov, la maladie pour Pascal – comme pour Nietzsche. La maladie est cette « impulsion mystérieuse » sans laquelle, affirme Chestov, Pascal ne serait jamais parvenu à sa vérité. C'est elle qui lui a donné des « forces inconcevables, des révélations nouvelles⁵² ». C'est ce qui fait partie du « déracinement », les circonstances qui arrachent au sol ferme des certitudes raisonnables, l'homme étant soumis à une violence qui le projette hors de lui-même, expérience qu'il a tenté de transmettre dans *L'Apothéose du déracinement* : « à un certain moment une force inimaginable le poussa, et le poussa dans une direction diamétralement opposée à celle que suivent les hommes en général⁵³ ».

Le rapport à Dieu en est transformé. L'homme « émancipé de Dieu » peut l'être de deux façons : libéré ou bien par l'usage de la raison, ou bien par une douleur telle qu'il en vient, comme Job, à Lui parler en quelque sorte « face à face ». À celui-là, tout ce qui rattache à la raison moyenne, tout ce qu'elle présente comme le bien (les amis, la gloire, la patrie, la richesse), est devenu indifférent⁵⁴.

Le Dieu de Job n'est plus celui qui « tremble d'être condamné par la raison⁵⁵ ». Sa justice n'a plus rien à voir avec la justice humaine, la

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*, p. 301.

51 *Ibid.*, p. 302.

52 *Ibid.*, p. 299.

53 *Ibid.*, p. 299.

54 *Ibid.*, p. 287.

55 *Ibid.*, p. 301.

reconnaissance de l'arbitraire divin ouvre sur le mystère, sur la révélation, qui est la connaissance authentique, supérieure à la « spéculation », comme le démontre Chestov dans le recueil d'articles consacrés à divers penseurs, qui porte ce nom⁵⁶.

Dieu « aveugle » ou « éclaire » à sa guise ; l'auteur se rapproche sans doute ainsi de la conception janséniste de la grâce, qui prend en compte l'idée du mystère. La réflexion de Pascal sur le péché originel (Sel. 164) citée par Chestov en est l'illustration. Il la résume ainsi :

Pascal [...] lui-même souligne que rien ne peut à ce point troubler notre raison et notre conscience auxquelles il a été donné de décider ce qu'est la vérité et ce qu'est la justice, comme ce mystère de la chute et du péché héréditaire. Il nous semble incarner comme à dessein tout ce que nous jugeons immoral, honteux, absurde, impossible⁵⁷.

Ce Dieu qui est au-dessus de la justice humaine (de la notion humaine de justice) est celui de l'Ancien Testament, c'est à Lui que se réfère le *Mémorial*, tout comme Chestov.

Il répond aux désirs profonds de ce « moi » qui semblait « haïssable ». Si la connaissance raisonnable consiste à poser des limites, le propre de la liberté et des désirs humains est de vouloir aller au-delà. Il y a donc deux types de raison et de connaissance, celle qui endort (la spéculation), et celle qui éveille, face aux questions dernières – la révélation –, qui tire l'homme de son « assoupissement surnaturel⁵⁸ » (Pascal cité par Chestov).

L'arbitraire de Dieu fonde la liberté humaine, contre la force de la nécessité, contre la force de la loi qui permet de dormir. C'est la raison pour laquelle le rapport en lui-même complexe de Pascal à l'autorité est présenté ici de manière contradictoire, suggérant qu'il ne serait peut-être pas allé assez loin dans sa contestation de l'autorité terrestre (idée formulée auparavant par Tolstoï). Sans doute, il faut se soumettre à la nécessité et à l'autorité, « Dieu lui-même exige de l'homme soumission et obéissance⁵⁹ ». Et pourtant, Pascal est bien présenté, au début de l'étude, comme rebelle à Rome. Il est même rapproché de Luther.

56 *Spéculation et révélation* [Umozrenie i otkrovenie], Paris, Ymca-Press, 1964.

57 *La Nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 305.

58 *Ibid.*, p. 309.

59 *Ibid.*

Si cette « posture de rebelle⁶⁰ » lui est prêtée à tort, en insistant sur la phrase « *ad tuum, Domine [Jesu], tribunal appello* », on distingue aussi, derrière cette erreur assez répandue à l'époque de Chestov, une tentative pour mettre en valeur l'arbitraire de Dieu, comme étant au-delà de la justice purement humaine et même parfois contre elle, mais au fondement de la liberté. La « volonté » de Dieu s'oppose à la « loi » de l'homme, le « Maître » est au-dessus de la « raison⁶¹ » et de ses entraves. Dieu ne peut être assujéti à la loi, même celle de la « raison », et c'est pourquoi il a donné le « pouvoir des clefs » à celui-là même qui l'avait renié⁶².

La notion de « bien » et sa réduction fréquente au raisonnable et au profitable est ainsi reconsidérée, dans la tradition de Vladimir Soloviov⁶³. Dès 1900, dans *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*⁶⁴, Chestov critiquait la réduction du « bien » à l'utilitaire, et mettait en garde contre la bonne conscience, ironisant sur « l'heureuse trouvaille⁶⁵ » que constituaient les malheureux pour le comte Léon Tolstoï, à qui ils permettaient de montrer sa grandeur d'âme. Il s'élève contre l'idée d'un bien relatif, conforme à la « raison », et donc ramené à la médiocrité de la mesure humaine.

La Nuit de Gethsémani permet de nuancer notre conception de la philosophie de Chestov, dont la lucidité impitoyable, la dureté, font parfois penser aux existentialistes dont il a été si proche. On peut sentir ici une forme de « violence⁶⁶ » qui le rapproche de Pascal. Pourtant, elle est adoucie par la constatation que rares sont ceux qui peuvent vivre sans le « sommeil » des évidences. Pascal fait partie de ceux qui ont le douloureux privilège de rester éveillé, mais Chestov reconnaît que le « sommeil » de la raison ne peut être condamné, il est indispensable à la vie.

Le personnage de Job est à l'arrière-plan de tout le recueil où se trouve *La Nuit de Gethsémani*, il lui donne son titre. Ce choix de Job en lui-même montre une parenté profonde avec Pascal. On sait la place de l'Ancien Testament dans les *Pensées*. Le personnage de Job y apparaît à plusieurs

60 G. Fereyrolles, « Un pascalien au pays de Chestov », *op. cit.*, p. 7.

61 L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 298.

62 *Ibid.*, p. 301.

63 Vl. Soloviov, *La Justification du bien* [Opravdanie dobra], in *Œuvres en 10 volumes* [Sobr. soč. v 10 tomax], SPb., 1873-1900, rééd. Bruxelles, Žizn' s Bogom, 1966, t. VIII, p. 3-658.

64 L. Chestov, *L'Idée de bien dans l'enseignement du C^e Tolstoï et de F. Nietzsche* [Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nitše], 1^{re} publ. SPb., Tip. M. M. Stasjuleviča, 1900 ; en français Paris, Vrin, 1949.

65 *Ibid.*, p. 38.

66 G. Fereyrolles, « Un pascalien au pays de Chestov », *op. cit.*, p. 11.

reprises, souvent en même temps que celui de Salomon, dans une opposition implicite de la grandeur et de la misère de l'homme : « Salomon et Job ont le mieux connu et le mieux parlé de la misère de l'homme, l'un le plus heureux et l'autre le plus malheureux. L'un connaissant la vanité des plaisirs par expérience, l'autre la réalité des maux » (Sel. 22).

Symbole de la misère de l'homme, d'une condition humaine où tout s'effondre, jusqu'au dénuement, jusqu'au désespoir extrêmes, Job « n'attend plus rien du monde⁶⁷ ». Le rapprochement est explicite, Chestov écrit : « Glorifiant la cruauté implacable, Pascal glorifiait Dieu lui-même, qui lui avait envoyé, comme jadis à Job, des épreuves aussi inouïes⁶⁸ ». Il peut être vu comme exprimant la quintessence de cette expérience existentielle à laquelle les *Pensées* apportent une réponse : « Il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur » (Sel. 524)⁶⁹. De plus, sa misère même annonce et appelle en quelque sorte le Nouveau Testament : « Dieu lui-même a ajouté ses propres souffrances infinies à celles de Job, et à la fin des temps la douleur divine et la douleur humaine seront plus lourdes que le sable de la mer⁷⁰ ».

Sans doute, en dépit de cette parenté profonde, le Pascal que Chestov nous présente nous désoriente un peu. Il est vu à partir d'un développement culturel différent, dans un contexte intellectuel différent. Cette étude opère une sorte de défamiliarisation des *Pensées*. Elle renouvelle aussi notre étonnement devant le retentissement exceptionnel de cette œuvre qui a pourtant été longtemps mal comprise, mais qui n'a pas vraiment souffert d'une réception faussée, due aux conditions difficiles dans lesquelles, jusqu'à une époque récente, elle parvenait au lecteur.

Françoise LESOURD
Université de Lyon, IRPhiL

67 L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 272.

68 *Ibid.*, p. 278.

69 Cité par L. Chestov, *ibid.*, p. 277.

70 L. Chestov, *ibid.*, p. 312.