



**HAL**  
open science

## La Nuit de Gethsémani

Françoise Lesourd

► **To cite this version:**

Françoise Lesourd. La Nuit de Gethsémani. Christine Lemaître. Études sur la philosophie russe, Éditions Guilhem, A paraître. hal-04633117

**HAL Id: hal-04633117**

**<https://univ-lyon3.hal.science/hal-04633117v1>**

Submitted on 3 Jul 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*La Nuit de Gethsémani*  
Léon Chestov interprète de Pascal

Françoise Lesourd  
Université Jean Moulin Lyon III, IRPhiL

*La Nuit de Gethsémani*, cet « essai sur la philosophie de Pascal »<sup>1</sup>, a été écrit par Léon Chestov il y a juste un siècle, à l’occasion du tricentenaire de la naissance de Pascal. Ce texte relativement court, d’abord publié séparément chez Grasset, a été ensuite intégré dans le recueil intitulé *Sur la balance de Job*<sup>2</sup>, réflexion sur la douleur humaine à son paroxysme, incarnée dans le personnage de Job, et sur son expression chez un certain nombre de penseurs – d’où le sous-titre, « Pérégrinations à travers les âmes ».

Depuis cette époque, notre regard sur Pascal a beaucoup changé. Jusqu’au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, la lecture dite « romantique » de Pascal a été dominante en études littéraires – celle d’un moraliste austère, angoissé, qui mettait l’accent sur la misère de l’homme. Chestov est dans une certaine mesure tributaire de cette lecture faussée<sup>3</sup>.

On sait maintenant qu’elle méconnaissait la polyphonie des *Pensées*, attribuant à Pascal lui-même les propos du « libertin », son interlocuteur imaginaire, qu’il voulait convaincre de la vérité de la religion chrétienne « parce qu’elle a bien connu l’homme »<sup>4</sup> (pour sa misère, mais aussi pour

---

<sup>1</sup> L. Chestov, « Gefsimanskaja noč’ », *Sovremennye zapiski*, N° 19, 1924. En français : *La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, trad. J. Exempliarsky, Paris, Grasset, 1923.

<sup>2</sup> Id., *Na vesax Iova. Stranstvovanija po dušam*, Paris, 1929 (s. éd.). En français : *Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes*, trad. Boris de Schloezer, Paris, Flammarion, 1971.

<sup>3</sup> Comme le montre Gérard Ferreyrolles dans son article « Un pascalien au pays de Chestov », in : *Chestov-Pascal, Cahiers Léon Chestov*, 17/2017.

<sup>4</sup> Sel. 46.

sa grandeur). De plus, depuis environ un demi-siècle, certains chercheurs<sup>5</sup> ont proposé un classement possible de tous ces « fragments épars » trouvés après la mort de Pascal, en cherchant à retrouver l'ordre vraisemblable dans lequel il aurait voulu les ranger, comme en témoigne leur répartition en « liasses ». Ces classements changent parfois très significativement l'éclairage de certains fragments. À nouveau, ils montrent Pascal aussi attentif à la « grandeur » de l'homme qu'à sa « misère », et modifient globalement notre approche des *Pensées*, même si la lecture « romantique » garde toute sa valeur, en particulier pour l'existentialisme.

*La Nuit de Gethsémani* de Chestov, cette variation sur un thème pascalien (les souffrances du Christ et l'impuissance humaine), se fonde sur un passage des Évangiles qui raconte la nuit d'angoisse vécue par Jésus au Mont des oliviers, juste avant son arrestation. Le motif central de cet essai est le sommeil. En effet, Jésus avait demandé à ses disciples de veiller avec lui, de ne pas le laisser seul face à l'épreuve qui l'attend : « Mon âme est triste à en mourir, demeurez ici et veillez avec moi »<sup>6</sup>. Mais ils ne peuvent résister, leurs yeux sont « appesantis », et par trois fois Jésus les trouve endormis.

L'épigraphe que Chestov a choisie pour son essai est tirée d'un écrit de Pascal intitulé *Le Mystère de Jésus*, qui n'entre pas dans la composition des *Pensées*. C'est une page, consacrée elle aussi à la nuit passée par Jésus au Mont des oliviers, et qui accompagne le *Mémorial*, ce témoignage sur la « Nuit de feu » qui amena la seconde, et décisive, « conversion » de l'auteur à une foi chrétienne pleinement vécue. Ces deux documents font partie d'un ensemble distinct des *Pensées*, qu'on appelle « le manuscrit Périer » – du nom de la sœur de Pascal. Ils étaient si précieux pour Pascal qu'il les portait toujours dans la doublure de son vêtement.

---

<sup>5</sup> En particulier Louis Lafuma, Michel Le Guern, Philippe Sellier. D'où la coutume de donner comme référence, lorsqu'on cite un fragment des *Pensées*, non la page de l'édition où se trouve le texte cité, mais le numéro indiquant sa place dans le classement choisi (le plus souvent « Sel. » – celui de Philippe Sellier).

<sup>6</sup> Matthieu 26-38, Marc 5-34.

La phrase du *Mystère de Jésus* choisie par Chestov comme épigraphe à son essai est la suivante : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde. Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là »<sup>7</sup>. Le sommeil est ici présenté comme le symbole d'un abandon – l'abandon du Dieu souffrant par l'homme qui s'en détourne, incapable de porter une part même infime du sacrifice divin.

On sait que Pascal a exercé une très grande influence sur la pensée russe, et que sa réception en Russie, des slavophiles à Léon Chestov et au-delà, présente des caractères spécifiques<sup>8</sup>. Tolstoï est un exemple paradoxal et frappant de cette attention portée par les lecteurs russes à toute la personne de Pascal, sa vie autant que son œuvre. Il a même rédigé pour le *Cercle de lecture*<sup>9</sup> – l'une de ses dernières œuvres, un recueil d'aphorismes et de lectures édifiantes pour chaque jour de l'année –, une petite *Vie* de Pascal, qui est proposée au 7 juillet comme « lecture de la semaine »<sup>10</sup>.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est son œuvre scientifique qui intéressa le plus les auteurs russes, parmi lesquels Lomonossov, décrivant son « expérience du vide » et de la pression de l'air<sup>11</sup>. Ensuite, la lecture « romantique » des *Pensées* s'imposa encore plus nettement que dans les autres pays, car elle s'accordait particulièrement bien avec la sensibilité russe. Galina Streltsova, l'une des premières spécialistes soviétiques d'un auteur aussi peu tolérable que Pascal aux yeux du pouvoir communiste, expliquait ainsi cette convergence intellectuelle : « ... au siècle de la raison, cette

---

<sup>7</sup> B. Pascal, *Pensées*, éd. Ph. Sellier, présentation G. Ferreyrolles, Paris, Le livre de poche, Classiques, 2000, p. 575.

<sup>8</sup> Sur ce point, on pourra consulter le livre de Boris Tarassov, *Mysljaščij trostnik. Žizn' i tvorčestvo Paskalja v vosprijatij russskix filosofov i pisatelej* [Le Roseau pensant. La vie et l'œuvre de Pascal vues par les philosophes et les écrivains russes], Moscou, éd. Jazyki slavjanskix kul'tur, 2006. En franç. *Pascal et la culture russe*, trad. F. Lesourd, Paris, Classiques Garnier, 2016.

<sup>9</sup> *Krug čtenija, Polnoe sobranie sočinenij v 90 t.* [Œuvres complètes en 90 vol.], Moscou, Xudožestvennaja literatura, 1928-1958, t. 41 et 42, Moscou, 1957.

<sup>10</sup> Sur ce sujet, on pourra consulter le chapitre du présent recueil, intitulé « Le Tolstoï des dernières années », ainsi que l'ouvrage *Lectures russes de Pascal, hier et aujourd'hui*, dir. F. Lesourd et L. Thirouin, Paris, Classiques Garnier, 2020.

<sup>11</sup> B. Tarassov, *Pascal et la culture russe*, op. cit., p. 9-10.

“voix du cœur” fut une “voix qui criait dans le désert”. Mais si l’Europe fut loin d’apprécier à sa juste valeur le phénomène que représentait Pascal (cela n’arrivera pas avant le XX<sup>e</sup> siècle), c’est beaucoup plus tôt – dès le XVIII<sup>e</sup> siècle – que la Russie [...] entendit la voix de Pascal [...] Car il y a une sorte de parenté entre la “palette spirituelle” de Pascal et la culture russe, entre sa polyphonie intérieure et “l’énigme de l’âme russe”, son ouverture sur le “miracle” et le “mystère”, la complexité existentielle d’une appréhension du monde dictée par la “sagesse du cœur” contre “la sagesse de la raison”, la faculté de discerner des “mondes autres” en dehors de ce monde terrestre »<sup>12</sup>. Si certaines affirmations peuvent paraître un peu trop radicales, ces quelques phrases mettent bien en évidence la spécificité d’une lecture russe de Pascal, mais aussi la nécessité d’avoir toujours présent à l’esprit le contexte politique du moment. Galina Streltsova écrit en pleine période soviétique.

Dans l’évolution de la culture russe, un fait objectif explique la place qu’occupe Pascal dans la pensée russe : c’est l’absence d’une étape historique essentielle, celle de la Renaissance. Beaucoup d’auteurs ont expliqué cette absence par l’inexistence en Russie d’un dualisme linguistique (latin/langue vulgaire) analogue à celui de l’Occident. En Occident, comme le montrent également de nombreux auteurs, tels en particulier Paul Zumthor<sup>13</sup> et Eugenio Garin<sup>14</sup> ce dualisme avait entraîné une « dualité des principes formateurs »<sup>15</sup>, permettant de sortir du Moyen Âge grâce à

---

<sup>12</sup> G. Streltsova, « Pascal et la culture russe », in : *Lectures russes de Pascal, hier et aujourd’hui*, op. cit., p. 15.

<sup>13</sup> P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972.

<sup>14</sup> E. Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>15</sup> Cette dernière expression est d’Aleksandr Veselovskij (« Iz vvedenija v istoričeskiju poëtiku » [Extraits d’une introduction à la poétique historique], in *Istoričeskaja poëtika* [Poétique historique], Leningrad, Xudožestvennaja Literatura, 1940, p. 60). Sur cette question, on pourra consulter : Iou. Lotman, B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe*, trad. et notes F. Lhoest, Lausanne, L’Age d’Homme, 1990 ; D. S. Lixačev, *Razvitie russskoj literatury X-XVII vekov* [Évolution de la littérature russe du X<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle], Leningrad, Nauka, 1973 ; id., *Poétique historique de la littérature russe, du X<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, trad. et postface F. Lesourd, Lausanne, L’Age d’Homme, 1988.

la prise de conscience de l'altérité culturelle et grâce aux phénomènes d'imitation créatrice entre culture savante et culture populaire.

L'absence d'une Renaissance dans la culture russe a donc des causes structurelles, mais elles ne sont pas les seules. Un pouvoir politique décidé, de siècle en siècle, à appeler « la barbarie au secours du progrès »<sup>16</sup> –, a peu contribué à l'épanouissement de l'individu, à la prise de conscience de ses possibilités et de sa grandeur. Le XVI<sup>e</sup> siècle russe a même connu l'un des règnes les plus sanguinaires, celui d'Ivan le Terrible, qui, impuissant devant la corruption sévissant dans son royaume, avait pris le parti d'instaurer la vertu par la terreur<sup>17</sup>. On a même conclu que son règne « ouvre une question que l'histoire de la Russie répétera de siècle en siècle : la marche au progrès pour sortir de la barbarie doit-elle inéluctablement passer par la barbarie? voire conduire à un surcroît de barbarie? »<sup>18</sup>.

Même dans des périodes plus « policées », pour ceux qui sont les héritiers d'une histoire aussi lourde à porter, il était naturel que l'accent soit mis sur la misère de l'homme, contre les valeurs de la Renaissance, et d'abord celles d'un homme libre et créateur. D'autre part, comme on l'a vu précédemment, lorsqu'on parle de la pensée russe, on doit toujours tenir compte du contexte politique de l'époque précise où elle s'exprime : ainsi, durant l'époque qui a précédé et annoncé la *pérestroïka*, l'insistance sur les valeurs humanistes, sur « le principe personnel », même dans des domaines aussi spécifiques que la littérature, était significative. Lorsque Dmitri Likhatchov écrivait en 1973 « avec cette émancipation de la personnalité individuelle [au XVII<sup>e</sup> siècle - F. L.] croît également, en littérature, la valeur de la personne humaine en elle-même, indépendamment de sa position sociale officielle »<sup>19</sup>, ces mots trouvaient un écho bien au-delà du cadre littéraire.

---

<sup>16</sup> H. Carrère d'Encausse, *Le Malheur russe*, Paris, Fayard, 1988, p. 546.

<sup>17</sup> Sur ce point, on peut consulter l'article de David M. Goldfrank, « L'utopisme dans la Russie d'Ivan le Terrible », *R.E.S.*, XVI/4, 1984, p. 591-598.

<sup>18</sup> H. Carrère d'Encausse, *op. cit.*, p. 110.

<sup>19</sup> D. S. Lixačev, *Poétique historique de la littérature russe*, *op. cit.*, p. 204.

On comprend ainsi que définir la Renaissance comme étape historique, déterminer les causes de son absence dans la culture russe, évaluer les « phénomènes de compensation »<sup>20</sup> qui ont finalement amené cette dernière à une conception de la personne proche de celle qui s'est affirmée dans les cultures européennes, représente un véritable enjeu. Il s'agit là des structures profondes de l'évolution des idées en Russie, des principes sur lesquels s'est orienté l'ensemble de la vie russe. Et Pascal, surtout à une époque où la lecture « romantique » des *Pensées* donnait une telle place à la « misère de l'homme », devait être un auteur de prédilection dans ce pays – car à première vue il peut donner l'impression de récuser les valeurs humanistes traditionnellement inséparables de la Renaissance, avec d'autant plus de force qu'il se situe à l'intérieur même de la culture occidentale.

Lorsqu'il écrivait *La Nuit de Gethsémani*, Léon Chestov était dans l'émigration. Il écrivait donc en toute liberté, complètement en dehors du contexte soviétique. Pourtant, dès les premières pages de cet essai, il semble pousser à l'extrême cette double attitude, traditionnelle en Russie et accentuée à l'époque soviétique : une mise en accusation de la Renaissance, et face à elle, la représentation de Pascal en Grand Inquisiteur, seule attitude conciliable avec les exigences idéologiques du pouvoir soviétique (pour qui le message chrétien de Pascal restait de toute manière irrecevable).

De manière très surprenante, Léon Chestov semble mettre complètement de côté les inventions scientifiques et techniques de Pascal. On sait qu'il y a deux faces dans l'œuvre de ce dernier : celle du penseur religieux, mais à côté, celle du savant « mathématicien, physicien, inventeur »<sup>21</sup>. Il a donné son nom à une unité de mesure, celle de la pression. C'était même un entrepreneur au sens moderne : il fut, en quelque sorte, l'inventeur des transports en commun (les

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 118-139.

<sup>21</sup> Comme l'a bien montré l'exposition « Pascal, le cœur et la raison », 8 novembre 2016-29 janvier 2017, Paris, BNF, commissaire Jean-Marc Chatelain.

« carrosses à cinq sols »<sup>22</sup>)... Affirmer que Pascal aurait voulu revenir au Moyen Âge, aller à rebours de l'histoire, à rebours de la civilisation occidentale et de tout ce que les innovations techniques et scientifiques lui ont apporté de décisif, est très surprenant. On peut penser qu'il y a là une forme de provocation, pour mieux mettre en valeur un autre aspect.

Par sa vision de Pascal, Chestov semble s'inscrire dans la tradition russe de rejet de la Renaissance et de scepticisme face à une pensée moderne qui prétend « se passer de Dieu »<sup>23</sup>. Le mot essentiel dans ce réquisitoire prononcé par l'intermédiaire de Pascal est celui de « raison », dont on constate, au fil du texte, qu'il recouvre plusieurs significations très différentes, depuis le trivialement « raisonnable » jusqu'au *Logos* divin (« lumière de la Raison » dans la liturgie) en passant par la rationalité (et finalement la soumission à la nécessité, propre aux stoïciens). Ces trois significations déterminent trois étapes dans la réflexion de Chestov.

À rebours des conceptions traditionnelles (qui l'associent à la lucidité, donc à l'éveil), la raison est assimilée chez lui au sommeil, acquérant ainsi une place centrale dans ce récit sur le sommeil des apôtres. Mais cette idée de sommeil indissociable de la vie terrestre, corporelle, cache peut-être une réminiscence de Plotin, qui « qualifie la libération de l'âme intelligente du corps comme “le réveil véritable”, tandis que lorsque l'âme se trouve dans le corps, elle dort d'un sommeil insouciant »<sup>24</sup>. L'existence corporelle nous soumet à la « raison », autre face de la nécessité, comme on le verra plus loin.

Lorsque Chestov pose le problème de la Renaissance et de ses conséquences, il met en relief cette articulation qui distingue la Renaissance dans l'histoire de la pensée européenne : l'esprit

---

<sup>22</sup> Octave Larmagnac-Matheron, « Les carrosses à cinq sols », *Philosophie magazine*, hors-série consacré à Blaise Pascal, p. 88-89. Pascal venait ainsi « d'inventer le transport urbain public ».

<sup>23</sup> Laf. 1001 (propos attribué à Pascal parlant de Descartes).

<sup>24</sup> Anatolij Akhoutine, « Chestov et la philosophie », *Léon Chestov, un philosophe pas comme les autres?*, in Cahiers de l'émigration russe, 3, IRENISE et Institut d'études slaves, Paris, 1996, p. 32. A. Akhoutine fait référence à un passage de Plotin (Ennéades, III.6.6, 70-71) cité également par Chestov dans un autre chapitre du recueil *Na vesax Iova* [Sur la balance de Job], « Neistovye reči » [Discours exaspérés], p. 339, où il est aussi question du « vrai réveil ».



humain prenant conscience de ses pouvoirs. Ce tournant est illustré avec une clarté particulière par le débat entre Descartes et Pascal, à qui on attribue ces propos : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu »<sup>25</sup>.

L'attitude moderne ici désignée (« se passer de Dieu ») ne signifie pas l'athéisme. Mais elle délimite strictement la sphère de l'expérience spirituelle, elle la rejette en dehors des sphères de la connaissance rationnelle. Quand Pascal affirme « Descartes inutile et incertain », quand il s'oppose à « ceux qui approfondissent trop les sciences », c'est ce mode de pensée qu'il prend pour cible, non « les sciences » en elles-mêmes. D'ailleurs, là encore, Chestov force sans doute un peu le trait ; on peut supposer que c'est à la fin de sa vie, après sa deuxième « conversion », suite à la « Nuit de feu » que Pascal avait renoncé même aux prestiges de la science. Mais cela ne concerne pas toute sa vie.

Cette délimitation des sphères de la connaissance a été soulignée en 1931 par Jacques Maritain dans le célèbre débat sur Descartes au Studio franco-russe<sup>26</sup> : « ce qui est capital pour l'avenir de la pensée, c'est qu'une *science* du mystère est désormais impossible »<sup>27</sup>. Jacques Maritain le dit avec une sorte de brutalité, et comme son public était en grande partie russe, on sent de plus l'enjeu que cela représente dans le débat entre Orient et Occident. « L'entendement cartésien » « s'installe dans les choses terrestres » et plus encore « il se soumet l'objet »<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Laf. 1001.

<sup>26</sup> Voir Michel Aucouturier, « Le débat sur Descartes au "Studio Franco-Russe" (27 janvier 1931) », in F. Lesourd éd., *La Raison. Études sur la pensée russe*, publ. de la Faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon III, IRPhiL, Lyon, Lume, 2009, p. 20-27.

<sup>27</sup> « Descartes et l'esprit cartésien par Jacques Maritain », Douzième réunion, 27 janvier 1931, *Le Studio Franco-Russe 1929-1931*, réd. Leonid Livak et Gervaise Tassis, Toronto Slavic Library, The University of Toronto, 2005, p. 410.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 411.

Désormais la connaissance rationnelle, qui pourtant « ne répond pas aux questions portant sur les premiers principes des choses » outrepassa ses droits et prétend être « la révélation de l'essence même des choses »<sup>29</sup>.

C'est là que se trouve l'une des grandes articulations dans l'histoire de la pensée, et de ce point de vue (et seulement de ce point de vue), en effet Pascal n'est pas un moderne, il lui est impossible de « se passer de Dieu ». Mais cela suffit-il pour en faire un anti-moderne, qui voudrait revenir au Moyen Âge? Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, on l'a vu, la polyphonie intérieure des *Pensées* n'avait pas encore été mise en évidence. C'est le cas ici, lorsque Chestov affirme que Pascal était « tissé de contradictions », attribuant à ce dernier certains propos de celui qu'il veut convaincre. Pourtant, Chestov a ainsi l'intuition de ce qui sera mis en valeur quelques années plus tard par les chercheurs : en fait, c'est l'homme, qui aux yeux de Pascal est « tissé de contradictions » (de « contrariétés » – une liasse porte ce nom). Elles sont le propre de la condition de l'homme, et leur mise en évidence (non leur résolution) répond en quelque sorte au problème posé par Descartes.

Dans la tradition russe de la lecture de Pascal, et même précisément celle des slavophiles, Ivan Kiréievski (1806-1856)<sup>30</sup> est l'un de ceux qui auraient voulu, sans se détourner de l'Europe, « déterminer les caractéristiques d'une pensée russe originale »<sup>31</sup>. Considérant cette situation-charnière occupée par Pascal après les transformations dues à la Renaissance, il supposait que s'il avait été entendu, il aurait pu changer le cours de l'histoire intellectuelle européenne. Dans son

---

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Sur Kiréievski, on pourra consulter : F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur, Culture et vérité, 1990 ; Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, trad. C. Andronikof, Paris, Gallimard, 1955, I, p. 232-254, et *Dictionnaire de la philosophie russe*, dir. M. Masline, trad. franç. dir. F. Lesourd, Paris, L'Age d'Homme, 2010, p. 440-442.

<sup>31</sup> F. Rouleau, « Ivan V. Kiréievski : l'hésitation de la pensée russe entre l'Est et l'Ouest. (Centenaire de la mort de Kiréievski (1806-1856)) » in : *Archives de Philosophie. Nouvelle Série*, Vol. 19, N° 4 (Juillet 1956), p. 5-33, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris.

traité « Sur la nécessité et la possibilité de principes nouveaux en philosophie »<sup>32</sup>, il demandait pourquoi la philosophie occidentale de son temps était en crise, pourquoi elle ne créait plus de nouveaux systèmes, et répondait que Port-Royal, tout comme Fénelon, aurait pu apporter une solution, car il cherchait « le lien vivant entre la foi et la raison, au-delà du domaine de l'enchaînement tout extérieur des concepts »<sup>33</sup>. On connaît les liens entre Port-Royal et la chrétienté d'Orient<sup>34</sup>. Du point de vue de Kiréievski, la solution pouvait venir d'une philosophie chrétienne spécifique, celle des Pères de l'Église, à laquelle Rome, privilégiant l'obéissance inconditionnelle à une autorité avant tout terrestre, serait restée étrangère – conformément à la représentation de l'Église romaine la plus répandue en Russie.

D'après Kiréievski, dans cette impasse de la pensée occidentale – le conflit entre foi et raison –, c'est justement l'apport de Pascal qui aurait pu être décisif : « Le germe fécond de cette philosophie nouvelle pour l'Occident, les *Pensées* de Pascal auraient pu l'être. Son œuvre inachevée ne découvrait pas seulement de nouveaux fondements pour la compréhension de l'ordre moral du monde, pour la conscience 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 la scolastique romaine et de celui de la philosophie rationaliste »<sup>35</sup>. Il aurait pu ouvrir une troisième voie, donner une impulsion nouvelle à la philosophie occidentale.

Mais Chestov souligne ironiquement qu'en Occident, personne n'écoute vraiment Pascal. Notre réception des *Pensées* ressemble au sommeil dans lequel les apôtres ne cessent de retomber, à Gethsémani . « Aujourd'hui, on s'est habitué à Pascal, tout le monde le lit dès l'enfance, on apprend

---

<sup>32</sup> « O neobxodimosti i vozmožnosti novyx načal v filosofii » (*Russkaja Beseda*, 1856), dernière éd., *Critique et esthétique* [Kritika i èstetika], Moscou, 1979. En franç. : *Essais philosophiques*, trad. et introd. F. Rouleau, Paris-Namur, Le Sycomore, 1988, p. 141-180.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>34</sup> Voir *Port-Royal et la tradition chrétienne d'Orient*, Paris, Chroniques de Port-Royal, 2009.

<sup>35</sup> I. Kireevskij, *Kritika i èstetika* [Critique et esthétique], *op. cit.*, 301 ; en franç. *Essais philosophiques*, *op. cit.*, p. 149.

par cœur des extraits de ses *Pensées* [...] On écoute cela comme si ce n'était que des observations inoffensives, fines et réjouissantes, après lesquelles on peut vivre et dormir aussi tranquillement qu'après toute autre lecture agréable »<sup>36</sup>. Car son message ne nous est pas supportable. La réception de Pascal, en France comme en Russie, représente une sorte d'écho parodique à ce qui est décrit dans *Le Mystère de Jésus* : on est toujours en admiration devant la sombre grandeur, la force de ses écrits – mais personne ne l'écoute, c'est-à-dire que personne ne suit sa démonstration jusqu'au bout, jusqu'à se convertir intérieurement, comme il l'avait fait lui-même. Notre lecture de Pascal relève de la « raison » la plus triviale, du « raisonnable ».

Chestov s'inscrit ainsi dans la tradition de Tolstoï, dont la *Vie* de Pascal figure dans le *Cercle de Lecture* : à la lecture de son livre, dit Tolstoï, « la foule reste interdite, frappée par la force du mot prophétique, mise en alerte... ». Mais un philistin (un « demi-habile » dans le langage pascalien) intervient et déclare : « ... à cause de sa faiblesse et de sa maladie, il comprenait tout de travers [...] Et donc ce qu'il faut prendre chez lui, ce n'est pas ce que lui-même considérait comme important, mais ce que nous pouvons comprendre, et qui nous plaît »<sup>37</sup>.

Il y a une forte dose d'auto-dérision dans l'insistance de Tolstoï : « Pascal a découvert une loi qui permet de fabriquer des pompes. Les pompes sont très utiles, et c'est très bien ; mais tout ce qu'il raconte sur Dieu, l'immortalité, tout cela, ce sont des broutilles, c'est qu'il croyait à la Trinité, à la Bible. Nous n'avons pas besoin de faire d'effort pour nous élever jusqu'à lui ; au contraire, du haut de notre normalité nous pouvons, d'un air protecteur et condescendant, reconnaître ses mérites, malgré son anormalité! »<sup>38</sup>.

Le plus étonnant est que Tolstoï reprend ici certains de ses propres termes, utilisés en 1879 dans *Confession* : l'orthodoxie de son enfance, dit-il, implique de « renoncer à sa raison ». Cette

---

<sup>36</sup> L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 14.

<sup>37</sup> L. Tolstoï, « Lecture de la semaine (7 juillet). Pascal », LE CERCLE DE LECTURE, in : *Lectures russes de Pascal, hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 115-116.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 116.

« connaissance contraire à la raison », c'est « Dieu 1 et 3, c'est la création en 6 jours, les démons et les anges, et tout ce que je ne peux accepter à moins d'être devenu fou »<sup>39</sup>. La religion est qualifiée d'« abracadabra oiseux »<sup>40</sup>. L'« humiliation » que les sacrements imposent à sa raison, surtout celui de la communion, est intolérable : « ...lorsque le prêtre me fit répéter que je croyais que ce que j'allais avaler était le véritable corps et sang, ce fut comme un coup de poignard qui me traversa le cœur »<sup>41</sup>.

Pascal, on le voit bien en particulier par le *Cercle de lecture*, est un auteur essentiel pour Tolstoï. Mais le message de Pascal lui reste absolument étranger et même radicalement irrecevable. Pourtant, dans sa *Vie de Pascal*, c'est de lui-même qu'il se moque, en utilisant ironiquement le même lexique que dans *Confession...* C'est dans le même esprit que Chestov ironise sur notre lecture des *Pensées*, de génération en génération. Mais il reconnaît que l'histoire elle-même, la pensée moderne la plus commune, nous oblige en quelque sorte à cette surdité : « on admire Pascal, et on passe son chemin. C'est un jugement sans appel »<sup>42</sup>. Chestov est en concordance avec ce que dit Jacques Maritain sur le même sujet en 1931 : « les cartésiens de nos jours qui haïssent Pascal, je ne puis croire que c'est par incapacité d'esprit, c'est plutôt qu'ils le redoutent trop, et se bouchent les oreilles pour ne pas l'entendre »<sup>43</sup>.

En même temps, à la lecture de *Confession*, on ne peut s'empêcher de penser que l'attitude de Tolstoï conforte d'une certaine façon le point de vue traditionnel des penseurs russes sur la Renaissance : sa référence constante à la « raison » dénote surtout un orgueil démesuré. En toutes circonstances, c'est lui qui reste le maître (ce qui n'est sans doute d'ailleurs pas sans rapport avec sa

---

<sup>39</sup> L. Tolstoï, *Isповед'* [Confession], London, Bradda, 1963, p. 56.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>42</sup> L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>43</sup> J. Maritain, *op. cit.*, p. 416.

puissance de romancier). Certaines de ses « fausses » traductions des *Pensées* sont très significatives. Ainsi, là où Pascal affirme « il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au Libérateur » (Sel. 524)<sup>44</sup>, Tolstoï traduit : « Comme l'homme se sent bien, lorsqu'il est lassé de vaines recherches du bien dans la vie du siècle, et qu'il tend, fatigué, les bras vers Dieu! »<sup>45</sup>. Or c'est justement contre l'orgueil humain que s'inscrit aussi le récit biblique. Comme l'écrit Bernard Grasset, « Chestov voit en lui [Pascal - F. L.] ce penseur biblique en lutte contre la raison dont il dénonce l'orgueil »<sup>46</sup>, et cela en particulier grâce au « mystère » du péché originel, qui contribue à rabaisser toute action humaine, quelle qu'elle soit.

Mais sur la supposée « cruauté » de Pascal à l'égard de la faiblesse humaine, Chestov n'est-il pas lui-même prisonnier des erreurs de son temps? Certes, Pascal veut confronter l'homme à l'extrême de sa condition, le priver salutairement de ses illusions. Il le force à « chercher en gémissant », mais il sait aussi lui apporter la consolation décisive : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé »<sup>47</sup>. Pourtant, c'est bien dans les tourments extrêmes (ceux de la maladie) que Pascal rejoint le personnage de Job, ou celui de Nietzsche dont Chestov cite le témoignage : « Seule une grande douleur est libératrice de l'esprit »<sup>48</sup>.

Même s'il est prisonnier d'une lecture un peu faussée propre à son temps, (ainsi, il attribue à Pascal la vision obsédante du « gouffre » qui est en réalité celle du libertin), Chestov est lucide sur ce qui fait la force des *Pensées*, force qu'elles auraient sans doute perdue au moins en partie si leur auteur avait pu construire rationnellement l'ensemble de son argumentation. Cet « ouvrage futur », cette « apologie », affirme Chestov (mais le terme apologie est actuellement considéré comme

---

<sup>44</sup> Cité par Chestov in *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>45</sup> *Lectures russes de Pascal, hier et aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>46</sup> Bernard Grasset, « Léon Chestov et Blaise Pascal, lecteurs de l'Écriture. D'une foi sans raison aux raisons de la foi », in *Cahiers Léon Chestov*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>47</sup> Sel. 751.

<sup>48</sup> L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 25.

inexact), « si Pascal l'avait menée à son achèvement, aurait satisfait à la tâche moins encore que les pensées qui nous ont été conservées. Lorsque Pascal les griffonnait, il oubliait que les hommes sur la terre ne pensent et ne doivent penser que pour les autres »<sup>49</sup>.

Paradoxalement, une situation extrême (l'absence de terre ferme sous les pieds – la maladie) permet de connaître ce que les autres hommes ne connaissent pas, mais, pour la même raison, cette expérience reste presque incommunicable : les *Provinciales* étaient écrites sous la pression d'une certitude et d'une nécessité, elles s'adressaient à un public précis, pour défendre Port-Royal. Pour le second livre qu'il se proposait d'écrire et dont il nous reste la préparation, les *Pensées*, cette situation de « déracinement » était peu compatible avec l'idée de convaincre un public. Si Pascal avait pu finir son livre, la force des *Pensées*, leur côté percutant, tout ce qui leur a donné une audience exceptionnelle, aurait certainement disparu. Lorsqu'il les « griffonnait » sans penser à son lecteur futur, il reproduisait, intacte, toute la violence de leur impact sur son propre esprit. Sur ce point, il est bien au diapason des souffrances de Job, et Chestov restitue fidèlement cette violence, ou au moins cette « radicalité »<sup>50</sup>.

Descartes a coupé l'homme d'une partie de lui-même, celle qui a rapport à son salut (comme si elle était devenue négligeable, ne faisant plus partie de ce qui est accessible à la connaissance rationnelle). C'est ce que lui reproche Pascal. Mais il y a aussi une interprétation des « évidences » (« les idées claires et distinctes »), qui fait de la raison cartésienne une simple expression de la soumission à la nécessité. Contrairement au « déracinement », l'adhésion à une vérité commune, permet à tous de se comprendre, de ne pas sombrer dans l'inconnu – car les repères ne peuvent être que collectifs. C'est donc d'une certaine façon le domaine du confort, celui des certitudes bien établies. Mark Aldanov résumait ironiquement la *Mort d'Ivan Ilitch* (inspirée à

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>50</sup> G. Ferreyrolles, « Un pascalien au pays de Chestov », *op. cit.*, p. 11.

Léon Tolstoï par Pascal<sup>51</sup>), en ces termes « Venez à moi, vous tous qui êtes dans le calme et le contentement, et je vous mettrai au désespoir »<sup>52</sup>. De même, selon Chestov, les écrits de Pascal « pris ensemble sont inutiles, sont hostiles aux hommes. Non seulement ils ne donnent rien, mais ils enlèvent tout »<sup>53</sup>.

La rationalité, dont Chestov dénonce l'empire, s'impose uniformément à tous : « Que périssent les hommes et les mondes, les royaumes et les peuples ; que s'anéantisse tout le réel, l'animé, l'inanimé, tout cela est αδιάφορον, indifférent ; tout est sauf, pourvu que personne n'attende au royaume de l'idéal où règne sans partage la raison et ses lois »<sup>54</sup>. Ces accents dostoïevskiens (proches des paroles célèbres de l'homme souterrain, « que le monde entier périsse, pourvu que je boive toujours mon thé ») expriment la révolte contre la traditionnelle soumission « raisonnable » au rationnel<sup>55</sup>. Mais on peut entrevoir ici une autre face de la « raison », bien différente du confortablement « raisonnable » : la soumission à la nécessité, propre à l'attitude stoïcienne, qui peut aussi relever d'une posture héroïque.

Car ce sont les stoïciens, ces « socratiques étroits », qui ont « réussi à accaparer la conscience de l'humanité pensante »<sup>56</sup>, selon Chestov. Il va même jusqu'à affirmer que « les idées dont nous vivons sont les idées du stoïcisme »<sup>57</sup>. Le personnage de Job, qui donnera son titre à tout

---

<sup>51</sup> Voir L. Thirouin, « La maladie d'Ivan Ilitch. Tolstoï lecteur de Pascal », in *Lectures russes de Pascal, hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 81-105.

<sup>52</sup> Mark Aldanov, *Zagadka Tolstogo* [L'énigme de Tolstoï], Berlin, 1923, rééd. Brown University Press, Providence, 1969, p. 66.

<sup>53</sup> L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 9.

<sup>54</sup> L. Chestov, *La Nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 40.

<sup>55</sup> Voir également Léon Schestov, « Dostoïevski et la lutte contre les évidences », *La Nouvelle Revue Française*, XVIII, 1922, IV. Le terme d'« évidence » ne recouvre pas seulement les « idées claires et distinctes », mais ce à quoi elles ont parfois conduit (sans doute contre la volonté de Descartes).

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 40.



le recueil dans lequel est comprise *La Nuit de Gethsémani*, est déjà ici à l'arrière-plan, car les épreuves que lui, le juste, doit affronter, symbolisent le défi lancé par le destin humain (les souffrances et la mort) à la notion même de raison. Ils résument en quelque sorte l'argumentation pascalienne : « vous avez perdu la richesse, la gloire, les parents, la patrie – tout cela n'est rien ». L'essentiel est de ne pas avoir perdu cette raison qui est « au-dessus de tous », qui explique tout, et donc surplombe « le Maître invisible qui était autrefois la source de tous les biens et le créateur des destinées humaines »<sup>58</sup>. Mais déjà se profile, implicitement, la réponse à venir, qui est celle du Nouveau Testament : par l'Incarnation, Dieu se met lui-même à la merci de la nécessité, en assumant la condition humaine dans ce qu'elle a de plus terrible.

Il n'en reste pas moins que pour une certaine pensée moderne, la conscience s'affranchit de Dieu, en s'approchant si près de la raison qu'elle en devient presque indissociable. Toujours dans le débat sur Descartes au Studio Franco-Russe, Jacques Maritain affirme : « Le dualisme cartésien brise l'homme en deux substances complètes, jointes on ne peut pas savoir comment : d'un côté, le corps qui n'est qu'étendue géométrique, de l'autre l'âme qui n'est que pensée [...], que conscience... ». Or Pascal montre bien la distance qui existe entre la raison, l'adhésion à un ordre rationnel, et la conscience elle-même (comme en témoigne en particulier le fragment célèbre sur le « roseau pensant ») : c'est justement là, dans la conscience, et non dans la raison, que réside la grandeur de l'homme. Même si, comme le dit Chestov avec ironie, la raison « s'incline pieusement » devant « cette puissance qui anéantit »<sup>59</sup>, la conscience la précède, c'est elle qui force à affronter les situations extrêmes, en particulier la maladie, et qui peut donner un sens autre que rationnel à ce qui semblait insensé, injustifiable.

Pour Chestov, la réponse de Pascal à la question posée par Descartes est donc une autre connaissance de l'homme, qui garde ainsi toute sa part d'obscurité et d'incertain. « Tant que le

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 73.

“Moi” n’est pas tué, il y aura toujours, au lieu de l’unité et de l’harmonie, un chaos et une “ineptie” incroyables »<sup>60</sup>. À l’assurance tranquille de la rationalité s’oppose le « Moi » individuel impossible à éliminer, rétif à toutes les lois de la raison, parce qu’elles ne lui disent rien sur son salut personnel, indissociable de sa singularité irréductible. La connaissance et la justice humaines sont dérisoires au regard de ce qui vous importe vraiment : votre destin, votre salut individuel.

En fait, le Dieu de l’Ancien Testament n’est pas vraiment au-dessus de la raison et de ses lois immuables, il leur est étranger. Le propre de la divinité est ce que Chestov a choisi de nommer « caprice ». Elle est capable de laisser tourmenter un juste comme Job, au mépris de ce qui apparaît aux yeux des hommes comme la justice. Pour Chestov, dont l’insistance sur ce point va un peu au-delà de sa réflexion sur Pascal, Dieu tout-puissant est au-dessus de la nécessité, il peut enfreindre, dans son arbitraire, les lois qu’il a lui-même établies. Si l’homme reconnaît une raison qu’il croit supérieure à tout, qui l’affranchit du « Maître », celui-ci au contraire n’a aucune loi à laquelle il doive se soumettre. C’est le domaine de ce que Chestov appelle aussi « le miracle ».

La « grâce » – ce don mystérieux au regard duquel les « œuvres » humaines ne sont rien –, semble du même ordre. D’où la place occupée par Luther dans cette démonstration : vos œuvres, aussi bonnes soient-elles, ne vous sauveront pas (c’est un des principaux débats entre protestantisme et catholicisme, mais aussi entre différents courants du catholicisme). On entend souvent que « la foi est morte sans les œuvres » ; au contraire, pour Chestov les œuvres ne sont rien, la foi seule (*Sola fide*<sup>61</sup>) compte, et avec elle la grâce imprévisible, qui n’est accordée qu’à certains, comme l’affirme aussi le jansénisme. Job était un juste, il le savait, même s’il n’en tirait pas d’orgueil. Or il est impossible de se tenir pour juste devant Dieu – comme on dit que « la sainteté ne se connaît pas ». Le simple fait de se donner à soi-même le qualificatif de « juste » est une

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>61</sup> L. Chestov, *Sola fide - Luther et l’Église*, Paris, Classiques Garnier, 2023.

imposture – cette idée est enracinée dans la langue russe elle-même, puisque le mot « imposteur » y signifie littéralement « celui qui se nomme lui-même ».

Au contraire, ceux qui ont été arrachés au sol ferme des certitudes, qui ont été privés de sommeil, se sont ainsi trouvés confrontés au « caprice » divin. Les lois immuables n'existent plus pour eux, il leur a été donné d'autres yeux (comme à l'ange de la mort). Sa maladie mettait Pascal dans cette situation. Dès sa jeunesse elle l'a fait souffrir quotidiennement, et elle a sans doute donné à sa pensée son orientation décisive, et son acuité. Dans l'édition qui fait autorité aujourd'hui, l'édition de Philippe Sellier, une phrase saute aux yeux dès les premières pages : « Les maladies viennent » (Sel. 26). Sur la forme supérieure de connaissance que donne la maladie, on l'a vu, Chestov le compare à Nietzsche.

Le Dieu terrible de l'Ancien Testament, que reconnaît Chestov, est aussi étranger à la notion de « raison » que celui de Pascal. Il est dérisoire de vouloir « s'émanciper » de lui. Il n'a que faire du juste milieu, de la justice humaine, faite d'équilibre. Hors de toute mesure humaine, c'est une autre sorte de loi qu'il veut faire entendre à son peuple « à la nuque raide ». Mais inversement, il est également capable d'entendre ceux qui n'ont plus de terre ferme sous les pieds et qui sont aussi passés au-delà de la loi humaine.

Le mystère de l'homme, pour Chestov, répond à ce qui s'intitule chez Pascal « le mystère de Jésus ». Mais au message de l'Ancien Testament (le « caprice » divin) s'associe le scandale que représente un Dieu abaissé et souffrant, assumant volontairement la condition désarmée, impuissante, de l'homme – ce que Pascal appelle « la folie de la croix », par laquelle le créateur se met volontairement à la merci de sa créature. L'originalité de Chestov est de suggérer une continuité implicite entre l'« arbitraire » divin de l'Ancien Testament et la kénose christique. Mais en cela il est fidèle à Pascal et à sa vision radicale de la religion chrétienne : « si grande en science après avoir étalé tous ses miracles et toute sa sagesse, elle réprouve tout cela et dit qu'elle n'a ni sagesse, ni signe, mais la croix et la folie » (Sel. 323).

Malgré son étrange affirmation au début de l'essai, que Pascal était hostile à la science et voulait revenir au Moyen Âge, Chestov le voit en fait plus moderne que son temps. Il avait senti les conséquences possibles du dualisme cartésien et dans ce contexte, l'importance de situations extrêmes comme celle où l'on a perdu « assurance et fermeté » (Sel. 230), qui en réalité révèlent la condition véritable de l'homme : « Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme [...], mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes » (Sel. 230).

Comme le rationalisme évacuait d'une certaine façon le spirituel (parce qu'il ne fait pas partie de ce qui est accessible à la connaissance rationnelle), alors, comme le dit Jacques Maritain « c'est par l'expérience du péché, de la douleur, du désespoir qu'on verra au XIX<sup>e</sup> siècle, la spiritualité se réveiller dans les régions infidèles... »<sup>62</sup>, comme l'essai de Chestov nous en donne l'exemple. Mais surtout, la réponse à Descartes sera de montrer que le domaine de l'humain est plus large que celui du rationnel, et même infini : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme [...], dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers! » (Sel. 164).

La réponse de Dieu au cri de Job a été de venir partager ses souffrances. Cette vision nouvelle et scandaleuse d'un Dieu souffrant déséquilibre la balance de Job, et annonce une ère nouvelle, dans laquelle la place prise par la connaissance rationnelle n'était qu'un épisode. C'est sans doute l'un des sens cachés, que Chestov veut faire découvrir, de l'expression « il ne faut pas dormir pendant ce temps-là » : ne pas accepter cette forme de sommeil (d'indifférence à notre salut) – la raison.

Il y a donc une parenté profonde entre Chestov et celui qui s'adresse au « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » dans le *Mémorial*, et qu'il oppose au Dieu « des philosophes et des savants », celui de la raison moderne. La continuité entre le « caprice » du Dieu de l'Ancien Testament et la « folie de la croix » est suggérée par la reprise, dans ce même recueil (*Sur la balance de Job*), de la citation tirée du *Livre de Job* qui clôt l'essai sur Pascal et ouvre, en

---

<sup>62</sup> J. Maritain, *op. cit.*, p. 412.

épigraphe, celui sur les « discours exaspérés » : dans les deux cas il est question d'une douleur qui « l'emportera en pesanteur sur le sable de la mer »<sup>63</sup>. Mais, dans *La Nuit de Gethsémani*, ce n'est plus Job que parle de sa douleur, ici il s'agit de « la douleur divine et humaine ». Si le divin et l'humain se trouvent réunis, c'est d'abord parce que Dieu lui-même a choisi d'assumer la condition humaine et ses souffrances. Mais de plus, il y a entre eux une parenté profonde, celle de l'imprescriptible : le « caprice » divin rejoint l'imprévisibilité du Moi humain.

Grâce à Pascal, Chestov touche au cœur même de ce qui sépare le judaïsme du christianisme : le scandale d'un Dieu souffrant et rabaissé, cet événement qui, selon Vladimir Soloviov, marque l'apogée de l'humanité. « Depuis que les hommes de différentes nations et classes sociales se sont associés en esprit pour vénérer un *étranger*, un galiléen *miséreux*, qui avait été mis à mort comme *criminel* au nom d'intérêts nationaux et d'intérêts de castes... »<sup>64</sup>, l'humanité avait connu une révolution intérieure, par laquelle l'homme en lui-même, indépendamment de toute autre considération, était devenu la plus haute valeur, ouvrant une ère nouvelle dans l'histoire. Et pourtant Chestov montre que le christianisme occidental, lui non plus, n'a pas totalement assimilé le message du Nouveau Testament. Car son dieu véritable est cette « raison » à laquelle tout doit être soumis.

Lorsqu'il voit en Pascal un révolté contre l'autorité de Rome, Chestov est fidèle à une tradition russe, qui voit en Pascal et certains penseurs de son temps des rebelles face à l'autorité ecclésiastique. Dmitri Méréjkovski par exemple, voulait écrire un livre où il aurait mis sur le même plan Pascal, Luther et Calvin. Le projet n'a pas abouti, il en est resté son *Pascal*<sup>65</sup>, où il prête cependant à Saint-Cyran ces paroles significatives : « Il n'y a plus d'Église, et cela depuis plus de

---

<sup>63</sup> *La Nuit de Gethsémani*, op. cit., p. 78 et *Na vesax Iova*, op. cit., p. 313

<sup>64</sup> VI. Soloviov, *Opravdanie dobra* [La justification du bien], Moscou, Respublika, 1996, p. 255.

<sup>65</sup> Dimitry Merejkovski, *Pascal*, Paris, Bernard Grasset, 1941.

cinq ou six cents ans... maintenant ce qui nous semble l'Église, ce n'est plus que bourbe »<sup>66</sup>. Tolstoï, dans sa petite *Vie* de Pascal, va jusqu'à dire : « ... il est impossible d'imaginer Pascal, avec son génie et sa probité envers lui-même, croyant au catholicisme. Il n'a pas eu le temps de le soumettre à cette force de la pensée qu'il employa à démontrer la nécessité de la foi, et pour cette raison le catholicisme dogmatique est resté intact dans son âme »<sup>67</sup>.

Chestov écrit : « Pascal se heurta contre Rome pour la première fois quand il écrivit ses *Lettres Provinciales* »<sup>68</sup>. Pourtant, même si les *Provinciales* étaient dirigées contre un ennemi bien précis (les jésuites et leur dévalorisation de la morale chrétienne), Pascal ne s'est jamais opposé aux autorités religieuses en tant que telles. Bien au contraire, il écrit à la fin du *Mémorial* « Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur ». On sait que sa phrase « Ad tuum, Domine, tribunal appello » est interprétée à tort comme un rejet du « tribunal » romain<sup>69</sup>. Mais qu'il s'agisse en fait de « Domine Jesu », et que la phrase soit prononcée par saint Bernard est très significatif, si l'on pense à la polysémie du mot « sommeil ».

L'intuition de Chestov le porte au-delà de certaines interprétations fausses de l'œuvre pascalienne et lui permet de découvrir les orientations d'une pensée théologique non dogmatique, telle qu'elle sera réactivée au XX<sup>e</sup> siècle. Devant l'arbitraire ou la « folie » au nom desquels la divinité assume la condition humaine, la réponse de l'homme peut être finalement de renoncer à la pose héroïque du stoïcisme, à l'exercice d'une raison qui se prétend souveraine, et de s'en remettre au « caprice » ou au « miracle », d'abdiquer sa volonté propre devant le *Logos* au-delà de toute raison – ce qui est précisément la démarche des mystiques.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>67</sup> « Lecture de la semaine (7 juillet) », in *Lectures russes de Pascal, hier et aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>68</sup> *La Nuit de Gethsémani*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>69</sup> Comme le montre G. Ferreyrolles dans « Un pascalien au pays de Chestov », *op. cit.*,