

LA MÉDITERRANÉE DE CHESTOV : ATHÈNES, JÉRUSALEM ET BYZANCE

IGOR SOKOLOGORSKY

Le titre *Athènes et Jérusalem* situe d'emblée la réflexion de Chestov dans un cadre méditerranéen. On devine cependant qu'il ne s'agit pas de géographie physique : « Athènes » et « Jérusalem » désignent deux pôles de la pensée que Chestov se propose de confronter. Quels sont-ils ?

« Parménide enchaîné » est le sous-titre de la première partie de l'ouvrage. Dans cette section, il n'est pourtant pas question du seul Parménide, mais plus généralement de la philosophie antique grecque. Et si Chestov analyse la pensée hellénique, c'est en tant que, à ses yeux, se manifeste en elle de manière privilégiée quelque chose de l'essence de la philosophie elle-même. Car l'ambition de Chestov est de mettre au jour un trait constitutif de toute démarche philosophique, comme le montre clairement la phrase qui, dans l'introduction de l'ouvrage, donne le contenu de cette première partie :

« La première partie – *Παρμενίδης δεσμώτης* (Parménide enchaîné) – s'efforce de montrer que les philosophes illustres, dans leur poursuite du savoir, ont perdu le don précieux entre tous du Créateur, c'est-à-dire la liberté : Parménide n'était pas un Parménide libre, mais enchaîné ¹. »

Parménide n'est donc pris comme objet d'analyse qu'en tant qu'il permet de comprendre les « philosophes illustres », c'est-à-dire la philosophie en général. La thèse de Chestov, ici exposée,

1. *Афины и Иерусалим* in Лев Шестов, *Сочинения в 2-х томах*, Moscou, « Nauka », 1993, p. 332. Les citations sont traduites par nos soins.

repose sur l'opposition entre la connaissance et la liberté : la philosophie se serait attachée à la première aux dépens de la seconde.

« Athènes » désigne ce savoir qui renonce à la liberté. Après avoir l'avoir analysé, il nous faudra nous demander quel principe « Jérusalem » lui oppose.

I. NÉCESSITÉ ET VÉRITÉ

Dans cette première partie d'*Athènes et Jérusalem*, Chestov ne cite même aucun texte de Parménide : il n'évoque que la figure de ce dernier telle qu'elle apparaît dans la *Métaphysique* d'Aristote. Pour Chestov, « Parménide enchaîné » illustre le point de vue d'Aristote sur la vérité philosophique. Ce point de vue serait le suivant :

« Ce sont les vérités qui jugent les hommes et qui décident de leur sort et non pas les hommes qui disposent des vérités. Les hommes, qu'ils soient illustres ou non, naissent et meurent, apparaissent et disparaissent, alors que les vérités préexistent. Lorsque personne n'avait encore commencé à "penser" et à "chercher", les vérités, qui se sont ensuite ouvertes aux hommes, existaient déjà. Et lorsque les hommes disparaîtront tout à fait de la surface de la terre ou perdront la faculté de penser, les vérités n'en disparaîtront pas pour autant. C'est de cela que procédait Aristote dans ses recherches philosophiques ². »

Ce texte comprend deux thèses. Tout d'abord, il affirme qu'aux yeux d'Aristote la vérité est indépendante de l'homme : elle lui pré-existe et lui survit, ne se trouve pas modifiée du fait qu'il la pense ou ne la pense pas. En second lieu, on lit ici que selon Aristote la vérité domine l'homme : aussi illustre soit-il, aussi humble soit-il, le destin de tout homme est décidé par la vérité.

En somme, selon Aristote, vérité, universalité et nécessité ne peuvent être dissociées. Et Chestov de citer la phrase du philosophe grec qui dit que « le savoir est le savoir universel et nécessaire » : *καθόλλ γάρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων, ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν τὸ ἐπιστηόν*.³

On en déduit que la vérité se manifeste toujours à l'homme comme une contrainte :

« Ἀνάγκη (la Nécessité) est invincible. La vérité elle-même, par son essence et sa nature, est vérité qui contraint. ⁴ »

Les quelques phrases qu'Aristote consacre à Parménide ne font qu'illustrer cette thèse :

2. *Ibid.*, p. 340.

3. *Ibid.*, p. 419.

4. *Ibid.*, p. 343.

« Il dit que Parménide était contraint (*ἀναγκαζόμενοι*) de suivre les phénomènes ⁵. Une autre fois, lorsqu'il est question du même Parménide et d'autres illustres philosophes grecs, il écrit : *ὕπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι* (*Mét.* 984 b 10) ⁶, ce qui veut dire contraints par la vérité elle-même ⁷. »

Et Chestov de conclure :

« Aristote le savait fermement : à la vérité est donné le pouvoir d'obliger, de contraindre les hommes – tout homme, indifféremment, qu'il s'agisse de l'illustre Parménide ou du grand Alexandre, qu'il s'agisse de l'esclave inconnu de Parménide ou de l'insignifiant palefrenier d'Alexandre ⁸. »

Cependant, ce qui contraint s'impose douloureusement : « Il est douloureux de se plier à la nécessité. » Chestov cite cette phrase du livre Δ de la *Métaphysique* (1015 a 30) :

« Tout ce qui est ce qui est forcé (imposé) s'appelle nécessaire (*τό γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται*) et c'est pourquoi il est offensant, ainsi que le dit Evenus : Toute contrainte que l'on éprouve est douloureuse et offensante. »

Bref, Aristote lui-même « ressent de la douleur et de l'offense face à la nécessité insurmontable ⁹ ».

Mais cette douleur ne change rien à l'affaire, car Aristote ajoute immédiatement « que *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι*, c'est-à-dire que la nécessité reste sourde aux efforts de persuasion ». Autrement dit, toute lutte contre la nécessité demeure vaine :

« Et puisqu'elle reste sourde aux efforts pour la persuader et qu'elle est invincible, il faut alors se soumettre, que cela soit offensant ou non, douloureux ou non : il faut se soumettre et renoncer dès l'abord à une lutte inutile : *ἀνάγκη στήναι*. ¹⁰ »

Selon Chestov, la tâche de la philosophie telle que la comprend Aristote consiste précisément à faire accepter cette soumission :

« *Ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι* (contraints par la vérité elle-même), c'est ce qu'on fait sien Parménide, Héraclite, Anaxagore. Il doit en être ainsi, il en a toujours été ainsi et il en sera toujours ainsi. Ce n'est pas l'illustre Parménide qui commande à la vérité, mais la Vérité qui domine Parménide. Et il est impossible de refuser l'obéissance à cette vérité qui contraint et qui oblige. Bien plus : il est même impossible de ne pas la bénir, quel que soit ce vers quoi elle nous conduit. C'est en cela que consiste la suprême sagesse – humaine et divine –, et la tâche de la philosophie consiste

5. Chestov cite ici *Métaphysique* A, 5, 986 b 30.

6. Dans *Métaphysique* A, 3. Notre édition de référence donne, faussement, 984 b 1.

7. *Op. cit.*, p. 340.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 341.

10. *Ibid.*

à apprendre aux hommes à se soumettre dans la joie à cette Nécessité sourde et indifférente à tout ¹¹. »

D'après Chestov, semblable point de vue n'est pas propre au seul Aristote : il est celui de tous les penseurs grecs. Plus précisément, c'est depuis Socrate que la vérité a pris les caractères de l'universel et du nécessaire :

« Tout cela constitue l'héritage de Socrate. Depuis Socrate la vérité pour les hommes s'est confondue avec les jugements universels et nécessaires ¹². »

Quant à la soumission heureuse à la nécessité, Chestov la retrouve professée par Platon qui dit, dans le *Protagoras* (345 d), que « même les dieux ne luttent pas contre la nécessité ¹³ » ; il la voit dans les *Ennéades* : « Que l'on déshonore nos filles, assassine nos fils, détruise notre patrie – tout cela, enseignait Plotin (I, IV, 7, 8, 9), ne trouble pas la béatitude du sage ¹⁴. » Bref, le propos de la philosophie grecque est de proclamer la possibilité du bonheur « jusque dans le taureau de Phalaris ¹⁵ ».

Aux yeux de Chestov, de telles conceptions se sont étendues bien au-delà de la Grèce antique : « Athènes » ne se limite pas à Athènes. La visée des penseurs grecs est devenue « la tâche principale de la philosophie ¹⁶ » elle-même :

« La tâche de la philosophie consiste, en découvrant les liens nécessaires des choses, c'est-à-dire en obtenant le savoir, à persuader les hommes que l'on ne peut discuter avec la nécessité et qu'il faut lui obéir ¹⁷. »

Afin de le démontrer, Chestov met au jour un point de vue similaire à celui des auteurs antiques jusque dans les systèmes contemporains.

II. L'HÉRITAGE GREC

Chestov retrouve l'« héritage de Socrate » au premier chef dans l'œuvre de Spinoza en qui il voit la « seconde incarnation » du penseur grec ¹⁸. Dans le *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*, il lit un appel à se soumettre à la nécessité avec joie :

11. *Ibid.*, p. 343.

12. *Ibid.*, p. 420.

13. *Ibid.*, p. 351.

14. *Ibid.*, p. 426.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 343.

17. *Ibid.*, p. 421.

18. *Ibid.*, p. 441.

« En contemplant la vie *sub specie aeternitas vel necessitatis* [...], tout ce que nous rencontrons, nous l'acceptons avec bienveillance : " *quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur et mens eorum vera contemplatione aequè gaudet, ac earum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt.*" [...] Notre esprit, en contemplant la nécessité de tout ce qui arrive dans le monde, éprouve une joie suprême ¹⁹. »

Spinoza, s'il l'est au premier chef, n'est en aucun cas, selon Chestov, le seul héritier de Socrate. En vérité aucun philosophe, quelles que soient ses prétentions, n'est parvenu à rompre avec le point de vue socratique. Ainsi, la philosophie critique de Kant n'a pas remis en cause l'aspiration de la raison aux jugements universels et nécessaires ²⁰ ; il n'y a pas, de ce point de vue, de rupture entre le penseur allemand et les philosophes qui le précèdent :

« Et pourquoi, demanderai-je encore une fois, les historiens de la philosophie – on pourrait presque dire l'histoire de la philosophie jusqu'à ce jour – continuent-ils à monter la garde de manière si précautionneuse devant cette frontière que Kant a tracée entre lui-même et ses prédécesseurs immédiats, entre sa philosophie d'une part, et la philosophie médiévale et antique d'autre part ? Ses "Critiques" n'ont nullement ébranlé les fondements sur lesquels s'appuyait la pensée investigatrice de l'humanité européenne. Les vérités éternelles, après Kant tout comme avant Kant, continuent de briller au-dessus de nos têtes, telles des étoiles fixes, et c'est en se guidant sur elles que s'orientent toujours les faibles mortels ²¹ [...]. »

Selon Chestov, deux penseurs ont cependant été « à un cheveu de jeter un défi au savoir ²² », ont atteint « la limite au-delà de laquelle l'enchantement de Socrate n'agit plus sur l'homme et où nous attend cette liberté à laquelle nous aspirons ²³ », sans pour autant réussir à la franchir ; il s'agit de Kierkegaard et de Nietzsche.

Le premier oppose au *chevalier de la résignation* le *chevalier de la foi*, Abraham à Socrate. La foi est le principe qui n'accepte pas l'impossibilité dictée par la raison :

« Et non seulement transporter des montagnes : à celui qui a la foi, il est promis infiniment plus : *οὐδέν ἀδυνατήσει ὑμῖν* (il n'y aura rien d'impossible pour vous). Autrement dit, la raison avec ses vérités universelles et nécessaires qui fixent des bornes au possible, cette raison qui ne prend rien en considération et qui règne en autocrate sur notre terre de tristesse perdra pour toujours son pouvoir ²⁴. »

19. *Ibid.*, p. 324-325.

20. *Ibid.*, p. 318.

21. *Ibid.*, p. 323.

22. *Ibid.*, p. 471.

23. *Ibid.*, p. 489.

24. *Ibid.*, p. 483.

Mais Kierkegaard ne va pas au terme de la démarche qu'il se propose : « Il ne peut se résoudre à rompre définitivement avec les anciennes habitudes de pensée que les hommes s'étaient assimilées après Socrate lequel avait fourni le principe de la philosophie pour tous les temps futurs ²⁵. »

Selon Chestov, en effet, Kierkegaard, constamment, « apporte des réserves » à cette liberté qu'il affirme. Ainsi, après avoir écrit que « la foi est ce paradoxe que l'individu est supérieur à l'universel », il précise :

« Mais seul l'individu qui s'est préalablement soumis à l'universel et qui s'est fait un individu par cet universel est supérieur en tant qu'individu à l'universel ²⁶. »

Chestov reconnaît dans les textes de Kierkegaard les ferments de cette dialectique hégélienne que ce dernier dénonce pourtant. Chestov commente de la manière suivante la *suspension de l'éthique* de Kierkegaard :

« L'"éthique" lui apparaît toujours comme un moment dialectique nécessaire du développement de l'homme dans la direction du religieux. Et – comme s'il pensait en hégélien orthodoxe – un moment que l'on n'a nullement abrogé et qui ne peut en aucun cas l'être, mais qui se trouve seulement "suspendu" ²⁷. »

D'ailleurs, aux yeux de Chestov, le terme de *chevalier*, même s'il est appliqué à la foi, ressort de l'éthique :

« Ce terme même, "chevalier de la foi", sonne assez étrangement : on dirait que la foi implore la bénédiction de ce même universel qu'elle avait fui. Le "chevaleresque", en effet, n'est-il pas une des catégories d'apparat de l'"éthique" ²⁸ ? »

Enfin, Chestov rappelle ces phrases du *Journal* de Kierkegaard écrites peu de temps avant sa mort :

« Quand le Christ s'écria : "Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi M'as-tu abandonné ?" – ce fut terrible pour le Christ ; et c'est ainsi que d'ordinaire on le représente. Mais il me semble que ce fut encore plus terrible pour Dieu d'entendre ce cri. Etre tellement immuable, c'est affreux ! »

Chestov y voit un ultime renoncement au principe de la foi pour laquelle rien n'est impossible :

« La vérité universelle et nécessaire a soumis non seulement Kierkegaard, mais Dieu lui-même. Tout n'est pas possible à Dieu ; nombre de choses lui sont impossibles ; le principal, le plus important, le plus indispensable lui sont impossibles ²⁹. »

25. *Ibid.*, p. 492.

26. *Ibid.*, p. 489.

27. *Ibid.*, p. 497.

28. *Ibid.*, p. 492.

29. *Ibid.*, p. 497.

Quant à Nietzsche, oubliant sa « volonté de puissance ³⁰ », il aboutit à la « dureté » de l'*amor fati* ³¹ : il « se réjouit et s'enorgueillit » de sa soumission au *fatum* ³². Nietzsche écrit : *Das Nothwendige verletzt mich nicht, amor fati ist meine innerste Natur* (la nécessité ne m'offense pas, *amor fati* est ma véritable nature, traduit Chestov) ³³.

Ainsi, Nietzsche reste en vérité l'un des héritiers de Socrate :

« La "dureté" de Nietzsche qui horrifiait en son temps tant de gens ne vient pas de Nietzsche lui-même. [...] Elle avait été proclamée par le plus sage d'entre les hommes qui avait découvert les vérités universelles et nécessaires. [...] Et Nietzsche ne put éviter le sort commun : l'idée de nécessité parvint à le séduire et le rangea de son côté ³⁴. »

Bref, Nietzsche, Kierkegaard, comme tous les philosophes, n'auraient fait que « suivre le chemin tracé par Socrate ³⁵ » : tous ont « chanté des hymnes inspirés à la nécessité ³⁶ ». C'est en ce sens que nous serions tous les héritiers de la Grèce antique :

« Quel que soit le domaine de la pensée philosophique que nous abordions, nous nous heurtons toujours à cette 'Ανάγκη aveugle, sourde et muette. Et nous sommes persuadés que la philosophie commence seulement là où s'ouvre le royaume de la "rigoureuse ³⁷" nécessité. Notre pensée, dans sa détermination dernière, n'est rien d'autre que l'exploration de cette "rigoureuse" nécessité ³⁸. »

L'affirmation de la nécessité n'est d'ailleurs pas, selon Chestov, le propre de la seule philosophie. Elle est également au cœur de la démarche scientifique.

En dépit des apparences, celle-ci n'est pas en effet commandée d'abord par la poursuite des faits. Malgré toute ses protestations d'empirisme, de s'en tenir aux faits, la science serait guidée par le dessein qui habite la philosophie dans son ensemble, à savoir affirmer la nécessité universelle :

« Même le savant, qui ne veut pas faire de philosophie, n'a en dernière instance pas besoin des faits : les faits par eux-mêmes ne donnent rien et ne nous disent rien. Il n'y a jamais eu d'empirisme authentique parmi les hommes de

30. *Ibid.*, p. 332.

31. *Ibid.*, p. 473.

32. *Ibid.*, p. 332.

33. *Ibid.*, p. 473.

34. *Ibid.*, p. 473-474.

35. *Ibid.*, p. 509.

36. *Ibid.*, p. 508.

37. Notons que le terme *cmposuï* employé par Chestov a les deux sens du *rigoureux* français : il désigne à la fois ce qui est *exact* et ce qui est *sévère* : la nécessité est inflexible, et l'homme ne la subit pas sans douleur.

38. *Op. cit.*, p. 351.

science, comme il n'y a jamais eu de matérialisme authentique. Quel savant se mettra-t-il à étudier les faits pour les faits ? Qui se mettra, par exemple, à observer cette goutte d'eau qui pend au fil télégraphique ou cette autre, restée sur la vitre de la fenêtre après la pluie ? [...] Le savant a besoin de savoir ce qu'est la goutte d'eau en général ou l'eau en général, et si, dans son laboratoire, il décompose en ses éléments constitutifs l'eau qu'il a puisée dans le ruisseau, ce n'est pas pour étudier et connaître ce qu'il a maintenant entre les mains et devant les yeux, mais pour obtenir le droit de juger toute eau qu'il pourrait voir ou ne pas voir, que personne n'a jamais vu et ne verra jamais, et même celle qui était sur la terre quand il n'y avait dans le monde aucun être vivant doué de conscience, et même en général aucun être vivant ³⁹. »

Ainsi, le savant ne s'efforce pas de saisir tel ou tel phénomène singulier, mais bien de déterminer une règle universelle à laquelle se soumet l'ensemble des phénomènes.

En somme, aux yeux de Chestov, c'est le savoir en général qui conduit à la servitude : c'est le savoir qui a « paralysé notre volonté et plongé notre esprit dans un assoupissement tel que nous voyons notre perfection dans l'impuissance et la soumission ⁴⁰ ».

En conséquence, la liberté ne peut être assurée qu'en vertu d'un principe tout autre.

III. ATHÈNES ET JÉRUSALEM : FOI ET SAVOIR

Si les philosophes comme les savants ont renoncé à combattre la nécessité, l'ouvrage de Chestov présente une figure « qui dirigea toutes ses pensées sur la lutte contre l'idée de nécessité ⁴¹ », celle de Martin Luther.

L'instrument dont fait usage Luther contre le savoir et la nécessité qui en découle est le « marteau de Dieu » :

« Les foudres des prophètes et de Luther lui-même sont dirigées contre les autels élevés par la sagesse humaine. *Quia homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa homo non potest vivere.* [...] Dans tous ses écrits, Luther ne parle en somme que du marteau de Dieu qui brise la confiance de l'homme en son savoir et en la vertu fondée sur les vérités fournies par ce savoir ⁴². »

Il est clair que Luther oppose le savoir, présentée ici comme *bestia*, à la vie : si la bête n'est pas mise à mort, l'homme ne peut plus vivre.

39. *Ibid.*, p. 344.

40. *Ibid.*, p. 509.

41. *Ibid.*, p. 452.

42. *Ibid.*, p. 450.

Le principe du *malleus Dei*, hostile au savoir, est celui qu'a abandonné Kierkegaard, à savoir la foi. Chestov reprend ce terme à son compte d'abord seulement « en attendant ⁴³ ». Sa méfiance tient sans doute à ce qu'il refuse de voir dans la foi un principe d'autorité, selon une interprétation courante. L'autorité est bien plutôt la visée d'une instance qui cherche à soumettre, comme la raison :

« Oublions que Luther est un théologien. Oublions qu'il répète les prophètes et les apôtres. Nous ne sommes liés par aucune autorité. L'autorité n'est qu'une survivance de ces mêmes exigences de la raison qui aspire avidement aux jugements universels et nécessaires ⁴⁴. »

Autrement dit, l'autorité relève plutôt du savoir que de la foi ; et Chestov ne veut voir dans cette dernière que ce principe qui permet de retrouver une liberté que la raison a supprimée :

« Luther sentit que l'homme ne recouvrerait la liberté que lorsque la raison et le savoir qu'apporte la raison auraient perdu leur pouvoir ⁴⁵. »

Et l'idée de Dieu selon Chestov est précisément l'affirmation que le monde n'est pas « soumis à la loi impersonnelle et indifférente à tout ⁴⁶ ». Elle est l'idée d'un être « tout puissant » qui ne se trouve dominé par aucune vérité :

« Et Luther se décide à abandonner la vérité au pouvoir du Créateur Tout-Puissant qui de rien fait tout. Si la vérité est entre les mains du Créateur, alors le Créateur peut l'abroger, en totalité ou en partie, il peut faire en sorte que le reniement de Pierre, les blasphèmes et les persécutions de Paul, l'adultère de David n'aient jamais existé, et au contraire que, de tout ce qui a été, une grande ou une petite partie se conserve dans des siècles éternels. Dieu en effet n'est pas cette vérité raisonnable capable de paralyser la volonté humaine tout en étant elle-même privée de volonté. Et Dieu n'a peur de rien, car tout est en Son pouvoir ⁴⁷. »

En ce sens, toute philosophie reste opposée à la foi. En effet, la raison ne saurait admettre un principe singulier qui remette en cause l'ordre universel et nécessaire qu'elle établit. Chestov s'arrête à cette formule de Sénèque qui dit *ipse omnium conditor et rector [...] semper paret, semel jussit*, pour la commenter de la manière suivante :

« Ce n'est qu'une seule fois que Dieu a ordonné, puis Lui et tous les hommes avec lui n'ont plus ordonné, mais se sont soumis. Il a ordonné il y a longtemps, il y a infiniment longtemps, de telle sorte qu'il a lui-même oublié quand et en quelles circonstances s'est produit un événement si étranger au

43. *Ibid.*, p. 452.

44. *Ibid.*, p. 467.

45. *Ibid.*, p. 469.

46. *Ibid.*, p. 444.

47. *Ibid.*, p. 468.

sens commun et si contre-nature. Et peut-être qu'après le temps infiniment long d'une existence passive et soumise, il a même tout à fait désappris à ordonner et qu'il ne lui reste plus, comme à nous, simples mortels, qu'à obéir. [...] le moment mystérieux et incompréhensible du *jubere* est repoussé dans un passé infini et est reconnu comme ne devant pas se répéter (*semel jussit*), et pour ce qui concerne les besoins permanents, c'est le *parere* qui est choisi ; celui-ci apparaît comme le lot compréhensible, authentique, normal, non seulement pour la créature, mais encore pour le créateur lui-même ⁴⁸. »

Autrement dit, le philosophe Sénèque s'efforce de limiter autant que possible la portée de l'acte singulier créateur. Cette pensée, aux yeux de Chestov, n'est pas propre à Sénèque ; elle est constitutive de toute démarche philosophique :

« Ce n'est pas Sénèque qui pensait ainsi, mais les penseurs antiques, et c'est ainsi que nous pensons tous. [...] La formulation de Sénèque appartient, c'est indéniable, à lui seul – mais la pensée qui est exprimée en elle n'est pas une pensée sienne : c'est ainsi que pensaient et que continuent à penser tous les hommes cultivés de tous les pays ⁴⁹. »

Ainsi, Spinoza affirme que les sonneries de trompettes, les roulements de tonnerre, les éclairs du Dieu de la Bible ne disent rien de son essence, mais ont seulement pour but de ramener le peuple d'Israël à l'obéissance :

« *Deus non volebat Israelitas suae essentiae absoluta attributa docere, sed eorum animum contumacem frangere et ad obedientiam trahere ; ideoque non rationibus, sed turbam strepitu, tonitru et fulminibus eosdem adorsus est* ⁵⁰. »

Il en va de même aux yeux de Kant qui considère que « pour la raison » l'idée d'un *Deus ex machina* « marque la fin de toute philosophie » :

« Car une fois que l'on accepte *Deus ex machina*, c'est-à-dire un Dieu qui, ne fût-ce que de loin et de temps en temps, se mêle des affaires du monde, la raison se voit obligée de renoncer à jamais à l'idée que ce qui existe nécessairement tel qu'il est ⁵¹. »

Cette opposition entre la foi telle que la comprend Chestov et le savoir des philosophes est le nœud d'*Athènes et Jérusalem*.

Chestov s'accorde avec Spinoza pour séparer rigoureusement foi et savoir : *Inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium, nullam affinitatem*. Mais, nous l'avons vu, il se refuse à placer la piété et l'obéissance dans le camp de la foi à l'ins-

48. *Ibid.*, p. 347-348.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, p. 442.

51. *Ibid.*, p. 322-323.

tar de Spinoza (*philosophiae enim scopus nihil praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem*)⁵² :

« Quoi qu'en dise Spinoza, ce n'est pas la foi, mais la philosophie qui exige *obedientiam et pietatem*. Le sage doit *aequo animo ferre et expectare utramque faciem fortunae*⁵³. »

L'extrême menace que le savoir fait peser sur la liberté est une menace pour la vie elle-même. Chestov compare implicitement la vérité philosophique à une gorgone qui pétrifie ceux qui la contemplent :

« *Παρμενίδης δεσμώτης, Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος* (Parménide enchaîné, contraint), Parménide, transformé par l'*Ἀνάγκη* en une pierre douée de conscience, représente l'idéal de l'homme qui philosophe tel qu'il apparaît à notre "pensée". [...] Aristote a jeté un regard, Kant a jeté un regard, et tous ceux qui ont suivi Kant et Aristote ont jeté un coup d'œil et sont devenus des prisonniers éternels de l'*Ἀνάγκη*. »⁵⁴

Les hommes du savoir en général ne sont plus des êtres vivants, mais de simples « pierres douées de conscience⁵⁵ ».

Aux yeux de Chestov, choisir « l'arbre de la science », c'est ainsi renoncer à « l'arbre de vie⁵⁶ » :

« L'"universalité et la nécessité" auxquelles ont toujours aspiré si avidement et dont se sont toujours tellement délectés les philosophes, éveillent en nous des soupçons extrêmes : à travers elles transparait le menaçant "tu mourras" de la critique biblique de la raison⁵⁷. »

Autrement dit, contrairement à l'interprétation de Hegel, ce n'est pas Dieu qui a trompé l'homme par crainte de se voir égalé par lui, mais bien le serpent⁵⁸.

Cependant, le propos de Chestov n'est pas seulement d'affirmer la liberté et la vie humaine contre le savoir philosophique.

IV. LA VRAIE PHILOSOPHIE

Puisque Chestov soutient que le savoir est néfaste, on peut être tenté de voir dans son ouvrage un éloge de l'ignorance. Certaines formules d'*Athènes et Jérusalem* viennent appuyer cette interprétation. Si « là où il y a savoir », « il ne peut y avoir de liberté⁵⁹ », alors

52. *Ibid.*, p. 443.

53. *Ibid.*, p. 447.

54. *Ibid.*, p. 407.

55. *Ibid.*, p. 663.

56. *Ibid.*, p. 428.

57. *Ibid.*, p. 333.

58. *Ibid.*, p. 417-418.

59. *Ibid.*, p. 471.

« reconquérir la vraie liberté » implique de regagner « la liberté de l'ignorance, la liberté à l'égard de la connaissance qu'avait perdue le premier homme » en goûtant les fruits de l'arbre de science ⁶⁰. C'est des « "ténèbres de la foi", écrit Chestov, que nous retrouverons cette liberté que l'homme a perdue en se confiant au savoir ⁶¹. »

Pourtant, Chestov indique une autre direction : « Jérusalem », pays de la foi, n'est pas nécessairement celui de l'ignorance.

C'est que, aux yeux de Chestov, la nécessité universelle que proclame la philosophie n'a aucun fondement dans les choses elles-mêmes : la transformation du « réel » en « nécessaire » n'est que le résultat d'un « sortilège ⁶² ». Aussi la raison philosophique qui affirme la nécessité de toute chose ne saurait être fondée en raison ; elle repose en vérité sur un principe capable de soutenir une affirmation universelle en dehors de toute considération objective, c'est-à-dire sur ce que l'on détermine ordinairement comme la foi. Et Chestov surprend Spinoza, « qui voulait raisonner *more geometrico* », à « défendre la connaissance rationnelle par des arguments proprement "théologiques" » :

« Il n'appelle pas la raison seulement *melior pars nostra*, mais encore *lux divina*, et il ne craint même pas, quand il le faut, de prononcer cette phrase [...] qui a plutôt sa place dans un catéchisme que dans un traité philosophique : *Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit* ⁶³ ! »

En conséquence, on ne peut soutenir que la philosophie ne fait que déduire une conduite d'un certain savoir ; bien plutôt, elle bâtit un savoir conforme à la conduite qu'elle s'efforce d'inspirer. C'est donc la soumission, et non la vérité, qui est la visée première de la philosophie : celle-ci, écrit Chestov, « n'est nullement préoccupée de la vérité et recherche uniquement l'obéissance et la piété ⁶⁴ » ; pour la philosophie, la vérité est « tout simplement un prétexte, ou même un paravent derrière lequel se dissimulent de tout autres exigences de l'esprit ⁶⁵ ». C'est pourquoi Chestov soutient que « le but de la philosophie n'est pas la vérité, mais l'édification ⁶⁶ » :

« Dans sa préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel écrit : *Die Philosophie aber muss sich hüten erbaulich sein zu wollen* (la philosophie, cependant, doit se garder d'être édifiante). Ainsi que cela lui arrive couram-

60. *Ibid.*, p. 510.

61. *Ibid.*, p. 454.

62. *Ibid.*, p. 449.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, p. 449.

65. *Ibid.*, p. 318.

66. *Ibid.*, p. 434.

ment, il ne fait que répéter ici les paroles de Spinoza ; celui-ci considérait sa philosophie non comme la meilleure, mais comme la seule vraie. Il semble à première vue que cette déclaration vienne, comme l'on dit, du fond du cœur. En vérité, Hegel qui répétait Spinoza ne se montra pas plus véridique dans ses affirmations que ce dernier. Avant, mais surtout après Socrate, on ne trouve aucun philosophe important qui n'aie pas cherché à sermonner ses auditeurs et ses lecteurs ⁶⁷. »

On voit ici que les philosophes se refusent pourtant à reconnaître dans l'édification la « source des vérités métaphysiques ⁶⁸ ». On en déduit que la philosophie repose sur une double ignorance, voire un double mensonge : le premier porte sur les choses, le second sur la philosophie elle-même. Les philosophes attribuent abusivement aux choses le caractère de nécessité ; et surtout ils affirment faussement que la philosophie s'attache avant tout à la recherche de la vérité :

« Et c'était précisément ceux d'entre eux qui sermonnaient avec le plus d'insistance, pour la plus grande part tout aussi naïvement que Hegel, qui étaient persuadés que leur tâche se ramenait exclusivement à chercher la vérité, rien que la vérité ⁶⁹. »

Ainsi donc, affirmer que la « tâche principale » de la philosophie est de soumettre l'homme aux « horreurs de l'existence ⁷⁰ », ce n'est pas seulement soutenir que la philosophie s'oppose à la liberté et à la vie, c'est également lui dénier la qualité de savoir authentique. La critique de Chestov ne conduit alors pas à l'éloge de l'ignorance, mais ouvre la possibilité d'un autre savoir, le savoir véritable. Et en effet, à maintes reprises, Chestov accuse les philosophes d'avoir « renoncé à la vérité ⁷¹ » et évoque la découverte de « hautes vérités », « non par le savoir, mais par quelque autre moyen ⁷² », par « quelque autre source ⁷³ ». Si Chestov abandonne la philosophie des philosophes, ce n'est donc pas pour renoncer à la vérité, mais dans le souci d'atteindre « la vraie philosophie ⁷⁴ », de découvrir un arbre de la science « qui n'étouffe plus l'arbre de vie ⁷⁵ ».

67. *Ibid.*, p. 411.

68. *Ibid.*, p. 337.

69. *Ibid.*, p. 411.

70. *Ibid.*, p. 332.

71. *Ibid.*, p. 444.

72. *Ibid.*, p. 421-422.

73. *Ibid.*, p. 420.

74. *Ibid.*, p. 333.

75. *Ibid.*, p. 332.

Cette autre voie est pour Chestov la foi elle-même. En effet, celle-ci n'est pas à ses yeux seulement un principe de vie, mais encore un principe de vérité. Elle est cette « autre source de vérité ⁷⁶ » qui nous fait atteindre « le vrai être ⁷⁷ ». Aussi, la *vraie philosophie* repose, pour Chestov, sur la foi : elle est « philosophie religieuse ⁷⁸ ». Celle-ci se définit de la manière suivante :

« La philosophie religieuse, ce n'est pas la recherche de ce qui existe éternellement, qui se tient immuable et constitue l'ordre de ce qui est, ce n'est pas le regard en arrière (*Besinnung*) [...]. La philosophie religieuse consiste en cela : dans une tension démesurée de toutes ses forces, en se détournant du savoir, par la foi, surmonter la peur mensongère de la volonté du Créateur que rien ne limite, cette peur que le tentateur a fait naître chez notre ancêtre et que celui-ci nous a transmise ⁷⁹. »

Chestov illustre cette philosophie, et sa spécificité au regard de la tradition hellénique, en évoquant le *de profundis clamavi* de la Bible :

« Voici un exemple concret – l'opposition fondamentale entre la pensée hellénique et la pensée biblique n'éclate pleinement que dans les faits concrets – : le psalmiste clame vers le Seigneur des profondeurs de son néant humain, et toute sa pensée est orientée, de même que les vérités qu'il obtient sont déterminées, non par ce qui est "donné", par ce qui "est", par ce que l'on peut "voir", fût-ce au moyen de la "vision intellectuelle" (*oculi mentis*), mais par quelque chose d'autre, par quelque chose à quoi ce qui est donné et ce qui est, en dépit de leur évidence de chose donnée, demeurent soumis ⁸⁰. »

*
* *
*

On peut assurément éprouver une certaine insatisfaction à la lecture de l'ouvrage de Chestov. L'effort pour démontrer que l'ensemble de la philosophie découle d'un principe unique conduit ce dernier à assimiler les systèmes les plus divers en les réduisant parfois à quelques formules. Surtout, Chestov annonce bien plus cette *vraie philosophie* qu'il ne l'expose : elle reste le plus souvent simplement déterminée comme *quelque chose d'autre*.

On rétorquera que c'est la quatrième partie de l'ouvrage, intitulée « De la seconde dimension de la pensée ⁸¹ », dont nous n'avons

76. *Ibid.*, p. 452-453.

77. *Ibid.*, p. 509.

78. *Ibid.*, p. 335.

79. *Ibid.*, p. 335.

80. *Ibid.*, p. 328.

81. *Ibid.*, p. 607.

pas traité, qui lui est particulièrement consacrée. Mais l'on constate rapidement que les textes de cette section ne font pour la plupart que reprendre les attaques de la première partie dirigées contre la philosophie.

On pourrait alors se demander dans quelle mesure ce n'est pas le combat même contre une certaine « vérité » qui constitue l'essence de la « philosophie religieuse ». Le sous-titre de la quatrième partie de l'œuvre est d'ailleurs « Lutte et spéculation ⁸² », et on y trouve les mots suivants :

« La philosophie n'est pas *Besinnen*, elle est lutte. Et cette lutte n'a et n'aura pas de fin. Le royaume de Dieu, ainsi qu'il est dit, s'obtient par la force ⁸³. »

Dire que la lutte contre l'*intelligere* ⁸⁴ n'aura pas de fin, c'est affirmer que la vraie philosophie ne peut se concevoir sans elle, qu'elle est cette lutte même. En d'autres termes, « Jérusalem » est par essence combat contre « Athènes ».

Chestov constate, dans les premières lignes de son ouvrage, que « durant des siècles, les meilleurs représentants de l'esprit humain ont rejeté toutes les tentatives pour opposer Athènes à Jérusalem, ont toujours passionnément soutenu le "et" pour refuser obstinément le "ou bien" ⁸⁵ ». Il s'agit par exemple des théologiens médiévaux : « On peut dire que la philosophie médiévale et même la philosophie des Pères de l'Eglise étaient la philosophie de gens qui s'étaient assimilé la culture grecque », écrit Chestov ⁸⁶. Et il s'attache à démontrer, dans la troisième partie de son livre, que les efforts du Moyen Âge pour « concilier la vérité biblique, révélée, avec la pensée hellénique » n'ont « pas été couronnés de succès ⁸⁷ ».

Cependant, même s'il ne l'évoque pas lui-même, l'attaque de Chestov prend tout particulièrement sens dans le contexte russe. En effet, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, la Russie voit fleurir les études helléniques. En 1899, lorsque Vladimir Soloviev entreprend la première traduction complète des œuvres de Platon, il justifie de la sorte son entreprise :

« Dans ces quinze ou vingt dernières années, la culture philosophique a commencé à s'enraciner dans la société russe, elle s'est répandue dans un milieu savant non-professionnel, qui n'est certes pas très étendu, mais qui représente malgré tout un cercle remarquable de gens animés d'une curiosité véritable et

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, p. 662.

84. *Ibid.*, p. 333.

85. *Ibid.*, p. 317.

86. *Ibid.*, p. 330.

87. *Ibid.*, p. 332.

soutenue à l'égard des travaux philosophiques. Pour eux, une traduction fidèle de tout Platon était, bien sûr, nécessaire ⁸⁸. »

Cet intérêt croissant pour la philosophie en général et pour la pensée antique en particulier se lit par exemple dans le premier ouvrage majeur de Rozanov, *De la compréhension* (1866), qui est éclairé par les conceptions aristotéliennes. Mentionnons également la réflexion d'un Serge Troubetskoï qui trouve son origine dans une étude minutieuse de la pensée hellénique : lié au philologue allemand Diels, il consacre sa première thèse à *La métaphysique dans la Grèce antique* (1890) et son mémoire de doctorat à *La doctrine du Logos et son histoire* (1900). Enfin, l'un des principaux écrits d'Alexis Lossiev s'intitule *Le cosmos antique et la science contemporaine* (1927).

Nombre de ces auteurs ne voient pas d'opposition inconciliable entre la pensée hellénique et le christianisme qui les inspire. Ainsi, pour Vladimir Soloviev, le christianisme vient résoudre les tensions que le platonisme avait posées ⁸⁹ ; Alexis Lossiev considère que l'*éros* de Platon est un pressentiment de l'amour chrétien ⁹⁰.

Le point de vue de Chestov, nous l'avons vu, est tout autre. Il veut maintenir fermement la « contradiction », le « dilemme » : « ou bien Athènes, ou bien Jérusalem ⁹¹ ».

Cependant, une telle thèse ne peut se réclamer du seul Martin Luther : en particulier dans le christianisme oriental, elle a au moins un antécédent majeur, que Chestov, encore une fois, ne mentionne pas, à savoir Grégoire Palamas. Au XIV^e siècle, une violente controverse oppose ce denier à Barlaam le Calabrais. Or, Palamas dénonce précisément en Barlaam un « moine philosophe ⁹² », corrompu par son « éducation hellénique ⁹³ ». Et il est frappant de constater que Chestov attaque « Athènes » avec des arguments semblables à ceux que Palamas, près de six siècles plus tôt, avançait contre Barlaam : au « vain *logos* philosophique ⁹⁴ » Palamas opposait, non pas l'ignorance, mais la « connaissance réelle ⁹⁵ », « produite par la vie ⁹⁶ ».

88. In *Собрание сочинений*, Bruxelles, 1966, t. 12, p. 361.

89. Voir *Духовные основы жизни*, II, 1, 4.

90. Voir *Ерос у Платона*.

91. *Op. cit.*, p. 317.

92. Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, éditée par Jean Meyendorff, *Spicilegium sacrum lovaniense*, Louvain, 1959, II, 2, 1.

93. *Ibid.*, I, 1.

94. *Ibid.*, II, 2, 1.

95. *Ibid.*, II, 2, 7.

96. *Ibid.*, II, 3, 2.

Dire que les écrits de Barlaam furent brûlés et Grégoire Palamas canonisé peu de temps après sa mort suffit à donner la mesure du triomphe de ce dernier dans l'Eglise d'Orient. Ne peut-on trouver là le principe des difficultés que connut en Russie, deux siècles plus tard, un personnage comme Maxime le Grec, porteur de l'héritage antique ?

On comprend alors que la méditerranée de Chestov ne se limite pas à « Athènes et Jérusalem » : il convient d'y ajouter un troisième lieu qui éclaire l'opposition irréductible des deux autres, à savoir « Byzance ». Chestov n'est pas, à l'exemple de Martin Luther, une figure isolée qui se dresse pour faire face à une tradition établie « depuis des siècles » : il est lui-même le représentant d'une tradition très ancienne, d'un certain héritage byzantin qui s'est transmis en Russie. Celui-ci ne porte en son sein ni une ignorance, ni même un oubli de la pensée grecque antique, mais bien son rejet délibéré.

Collège royal du Maroc, Rabat