Abstrait

Selon Chestov, la connaissance est incompatible avec la liberté, qui ne peut être trouvée que par la foi, car elle établit ses vérités par le principe de nécessité et d'universalité. En fait, le péché originel réside dans le désir de savoir, qui ne vise pas seulement la connaissance scientifique, mais aussi la connaissance de la vie quotidienne. La chute est exprimée bibliquement comme un désir de connaître le bien et le mal. Cependant, il semble que le domaine de la dimension morale ne doive pas se situer au-delà du bien et du mal, comme le suggère Chestov, mais au-delà de la rationalité. Opposer la foi et la raison aussi fortement que le fait Chestov ne conduit qu'à une conception schizophrénique de l'homme : l'homme a deux facultés irréconciliables et même hostiles l'une envers l'autre. Il semble que l'image de Jérusalem et d'Athènes doive être remplacée par l'image de Saint-Paul et de Minneapolis : deux villes différentes, très proches l'une de l'autre, qui ne sont pas en relation hostile, mais coopèrent dans un arrangement amical. Chestov admet également une expression de la liberté des plus irrationnelles. Cependant, il n'aborde guère le problème des conséquences pratiques d'une telle vision dans la vie sociale.

CV

Selon Chestov, la connaissance est incompatible avec la liberté, qui ne peut être trouvée que grâce à la foi, parce qu'elle établit ses vérités en vertu des principes de nécessité et d'universalité. En fait, le péché originel résiderait dans le désir de connaître, où non seulement la connaissance scientifique est visée, mais aussi la connaissance de la vie quotidienne. La chute s'exprime bibliquement comme un désir de connaître le bien et le mal. Or il semble bien, au contraire, que le domaine de la dimension morale ne devrait pas être au-delà du bien et du mal, ainsi que le suggère Chestov, mais au-delà de la rationalité. Contraster la foi et la raison aussi fortement que le fait Chestov ne peut que conduire à un concept schizophrénique de l'être humain, selon lequel ce dernier posséderait deux facultés irréconciliables, voire hostiles l'une envers l'autre. On peut penser que l'image de Jérusalem et d'Athènes devrait être remplacée par celle de St. Paul et de Minneapolis aux États-Unis : deux cités différentes, à la fois très proches l'une de l'autre et qui ne sont pas dans une relation hostile, mais coopèrent au sein d'une entente amicale. De plus, Chestov privilégie une expression très irrationnelle de la liberté, et ne fait guère face aux conséquences pratiques d'un tel point de vue dans la vie sociale.

Corps de l'article

L'un des philosophes russes les plus importants du début du XXe siècle fut Lev Chestov (1886-1938). Né à Kiev, il fit ses études à Kiev et à Moscou, travailla dans l'entreprise de son père et, à partir de 1895, voyagea et vécut en Europe, écrivant et publiant ses œuvres philosophiques. Après le déclenchement de la Première Guerre mondiale, il vécut en Russie, mais en 1920, il émigra à Paris. En France, il devint célèbre comme philosophe existentialiste et exerça une certaine influence de l'existentialisme français.

Dès les premières pages de son premier livre jusqu'à la fin de sa vie, Chestov reste un critique acharné des prétentions exagérées du rationalisme et du scientisme. L'une d'entre elles affirme que la raison est la seule façon d'aborder tous les problèmes, dans la nature inanimée et vivante, en physique et en psychologie ; une autre affirme que rien n'échappe à l'approche scientifique et que la science offre la seule façon valable d'expliquer le monde. Si quelque chose ne peut être expliqué maintenant, alors cela le sera un jour ou bien ce n'est qu'un pseudo-problème qui ne mérite pas d'être sérieusement pris en considération. « La science a donné une excellente théorie, de portée limitée, de l'ordre du monde extérieur et l'a appelée la loi de cause à effet. Son application a permis à l'homme de subjuguer les forces les plus cachées et les plus débridées de la nature. Mais un savant instruit par le système et habitué aux victoires a pris confiance dans sa méthode comme dans une vérité supérieure » et l'applique partout (SKB 12). [1] Les prétentions de la science à pouvoir expliquer toutes choses sont impossibles à réaliser et finalement nuisibles. Une façon de réaliser ces affirmations est de supprimer le domaine de la morale et de la religion en tant que pure fiction. Ce qui a commencé à grande échelle avec ce que l'on appelle les Lumières est devenu largement accepté et approuvé comme valide. Cela s'exprime dans la philosophie du

positivisme ; Chestov rêvait d'une époque où « les fondements inébranlables du positivisme seront ébranlés » (ATP 86), et il considérait que son rôle en tant que philosophe était de concrétiser ce rêve.

I. Athènes ou Jérusalem

Selon Chestov, la source de tous les problèmes réside dans l'opposition entre la raison et la foi. Ce sont deux facultés opposées qui se font concurrence et, comme l'histoire des sciences et de la philosophie l'atteste, la raison a gagné. La raison de cette victoire est que l'homme a peur du chaos, de l'inconnaissable, du flou, de l'indéterminé. L'ordre, tout ordre, est un facteur de paix et la raison donne l'ordre de la meilleure des manières. Depuis les Pythagoriciens, pour qui tout était un nombre, et l'académie de Platon, qui exigeait la géométrie comme condition d'entrée, les mathématiques ont été prises pour modèle de toute entreprise rationnelle. Les mathématiques sont la plus ordonnée de toutes les sciences, utilisent des règles qui sont censées être universellement valables, et font des déductions selon des règles clairement définies, enchaînant des hypothèses et des conclusions avec des règles d'inférence. Les sciences empiriques tentent de faire quelque chose de semblable en spécifiant des règles de validité universelle, validité si universelle que ces règles n'exigent même pas qu'il existe quelque chose à quoi elles puissent s'appliquer. Ainsi, comme le dit Husserl, « si toutes les masses soumises à la gravitation disparaissaient, la loi de la gravitation ne serait pas détruite mais resterait simplement sans application possible » (PC 318, 329). Ce désir d'ordre est projeté sur la réalité et intégré en elle sous la forme du destin, de la nécessité, *de la moira* . De cette façon, l'épistémologie impose une vision ontologique de l'univers comme étant ordonné, et l'ordre des théories scientifiques est alors censé refléter les régularités des événements dans le monde.

Cela aurait pu être acceptable, mais la régularité était partout présente et ce qui ne se prêtait pas à un traitement rationnel était considéré comme non pertinent, voire inexistant. De cette façon, l'humanité a mis de côté ou même supprimé ce qui est le plus important et ce qui devrait vraiment être le centre de la quête humaine : le domaine qui dépasse la portée de la raison, le domaine de la foi, le domaine de la seconde vue.

La raison veut être rationnelle jusqu'au bout ; elle s'efforce de comprendre. Par conséquent, les références non rationnelles sont d'emblée déclarées irrationnelles ; la raison ne trouve aucune place dans sa relation avec le monde pour les émotions et les sentiments comme moyen de comprendre le monde ; les émotions et les sentiments peuvent au mieux devenir un matériau pour l'explication rationnelle, mais pas son outil. « La première grande loi de la pensée […] n'est pas de rire, de ne pas se lamenter, de ne pas maudire, mais de comprendre » comme le dit Spinoza (AJ 56-57). Quand on dit que « les mathématiques doivent nous donner la *norma veritatis* , cela signifie seulement qu'il n'y a pas de place en philosophie pour le libre choix et l'arbitraire, et que les vérités de la philosophie sont aussi convaincantes et inabrogeables que celles des mathématiques » (PC 368).

Ce qui afflige Chestov, c'est le fait que des lois inviolables et des vérités nécessaires […] nous condamnent au plus répugnant esclavage. Etant indépendantes de la volonté de Dieu, elles n'ont elles-mêmes ni volonté ni désir. Elles sont indifférentes à tout. Elles ne se soucient point de ce qu'elles apporteront au monde et aux hommes, et actualisent automatiquement leur puissance illimitée à laquelle elles n'ont rien à faire elles-mêmes et qui leur vient on ne sait d'où ni pourquoi. De la « loi » — ce qui a été une fois ne peut pas n'avoir été — peut découler pour nous un bien mais aussi un mal — un mal horrible, insupportable ; mais la loi accomplira son œuvre sans s'en soucier. On ne peut persuader les vérités éternelles, on ne peut les apitoyer. Elles sont comme la Nécessité dont Aristote disait qu'elle « ne se laisse pas persuader ». Et malgré cela — ou précisément à cause de cela — les hommes aiment les vérités éternelles et se prosternent devant elles. Nous ne pouvons rien obtenir d'elles, par conséquent nous devons leur obéir. Nous n'avons pas le pouvoir d'y échapper, nous voyons dans notre impuissance une « impossibilité », par conséquent nous devons les adorer. Voilà le véritable sens de la *cupiditas*

scientiae : une déroutante *concupiscentia irresistibilis* nous entraîne vers la vérité impersonnelle, indifférente à tout, que nous élevons au-dessus de la volonté de tous les êtres vivants.
AJ307

Si des lois gouvernent la nature, nous y sommes soumis, que nous le voulions ou non, et nous ne devons attendre d'elles aucune pitié, aucune compréhension. En tant que lois générales et nécessaires, elles ne font aucune distinction entre l'homme et l'animal, entre l'homme qui tombe et la pierre qui tombe. Elles sont comme des bulldozers qui écrasent tout, sans se soucier de ce qui se trouve sur leur passage.
Mais les lois naturelles ne concernent qu'un seul niveau de la réalité, le moins important. Les lois naturelles peuvent être générales, mais elles ne transmettent pas la vérité sur la réalité, sur ce qui compte dans cette vie et dans l'au-delà. En fait, « les explications naturelles nous éloignent de la vérité » (PC 72). « La vérité est dans les Écritures » (JB XXXI), dans « le livre des livres, le livre éternel » (JB 235), et en particulier, lorsque la Bible aborde le problème de la raison dans le récit de la Chute. Le péché originel réside dans le désir de savoir. « Le fruit de l'arbre de la connaissance est ce que la science moderne appelle la raison, qui tire tout d'elle-même » (AJ 180, 196). Le fruit de l'arbre défendu représente aussi la connaissance, et en mordant dans le fruit l'homme se coupe de Dieu en devenant un être rationnel, un être qui possède la connaissance ; par cette connaissance et son usage rationnel, l'homme devient autosuffisant. « Dans son essence même, la connaissance, selon la Bible, exclut la foi et est le péché *par excellence* ou le péché originel » (AJ 255) ; « le péché suprême de nos ancêtres fut la confiance en la « raison » » (JB 236) ; « péché et connaissance ne sont que des mots différents pour désigner un seul et même « sujet » » (KEP 267). Le résultat du péché originel fut catastrophique : « […] la connaissance nous a asservis, nous a mis entièrement à la merci des vérités éternelles » (KEP 25) car « la connaissance est contrainte » et donc « soumission, perte et privation, qui cache finalement dans ses profondeurs la terrible menace du « contentement de soi-même » » (AJ 116). Si une loi établit un lien de cause à effet entre deux types d'événements, elle impose des limites à ce qui peut arriver et à ce qui ne peut pas arriver. La loi limite ce qui peut être fait parce que le libre choix doit consulter des lois rationnellement établies pour prendre une décision. Le libre choix cesse d'être libre ; il se transforme en esclavage dans les chaînes des lois. Par conséquent, « la naissance de la connaissance fut une violation de l'homme » (AJ 130). Parce que la connaissance établit ses vérités par le principe de nécessité et d'universalité, elle est incompatible avec la liberté qui ne peut être trouvée que par la foi. [2]
La philosophie et la théologie prennent la science comme modèle et tentent d'établir leurs systèmes de manière raisonnée et rationnelle. La théologie voit Dieu à travers les yeux de la raison, et donc l'image de Dieu qu'elle présente est adaptée aux capacités rationnelles humaines. En particulier, toutes les preuves de l'existence de Dieu sont des tentatives de soumettre la foi aux préceptes de la raison, et « le Dieu de la Bible, s'il voulait obtenir le prédicat de l'existence, devait le chercher à genoux à Athènes », c'est-à-dire dans la raison humaine (JB XXIV), ce qui montre en effet que ceux qui ont proposé de telles preuves sont des incroyants (PC 18). De plus, comme la raison ne tolère pas facilement l'idée d'un être suprême, la philosophie rationnelle exclut toute référence à Dieu (AJ 54). Il reste des raisonnements oiseux de la philosophie analytique qui n'ont rien à voir avec ce qui est important – la vie sur Terre et l'au-delà. Cet attachement à la raison en philosophie est né chez les Grecs et est devenu un héritage philosophique pour les siècles suivants. Mais tout cela doit changer, dit Chestov, si l'on veut atteindre la vérité : « […] ou la Bible, ou la "connaissance" grecque et la sagesse fondée sur cette connaissance » (AJ 279), ou Jérusalem ou Athènes. Pour Chestov, le choix est clair : Jérusalem, la foi et le rejet de la raison. « La philosophie ne commencera que lorsque l'homme aura perdu tout critère de vérité, lorsqu'il sentira qu'il ne peut en avoir aucun et qu'il n'en a même plus besoin » (PC 186). La

philosophie doit « apprendre à l'homme à vivre dans l'incertitude » ; elle ne doit pas rassurer, mais bouleverser (ATP 12). Elle ne doit avoir rien de commun avec la logique (ATP 18) et « en toute occasion […] les vérités généralement admises doivent être ridiculisées et remplacées par des paradoxes » (ATP 13).

II. La connaissance comme péché

Le message constamment répété par Chestov – que la connaissance est l'ennemie de la foi, que la connaissance est un péché, que la connaissance est un esclavage – semble condamner toute la connaissance. La vision de Chestov sur la question a souvent été présentée de manière exhaustive par ses disciples et ses commentateurs. La connaissance était le péché, rien d'autre. [3] Pour Chestov, « le péché ne consistait pas à désobéir à Dieu, mais à renoncer à la liberté créatrice d'acquérir la connaissance. » [4] « Selon lui, le récit biblique de la chute originelle ne signifie pas que la connaissance a été pervertie, mais plutôt qu'elle constitue en elle-même la perversion […]. La perversion originelle constituait strictement le désir de *savoir* » ; en d'autres termes, « selon Chestov, l'homme n'a pas été créé fondamentalement rationnel. » [5] Cependant, certaines remarques marginales de Chestov peuvent indiquer que certaines qualifications pourraient être nécessaires.

La connaissance que Chestov considère comme insidieuse est sous la surveillance de la raison — une connaissance rationnelle qui a une prétention à l'universalité selon la nécessité avec ses « principes éternels, universels, inflexibles » (KEP 16). Cependant, « les Saintes Écritures n'ont pas répudié ou interdit la connaissance au sens strict du terme » car au Paradis « l'homme a été appelé à donner un nom à toutes choses » (KEP 15-16). Quelle est cette connaissance au sens strict ? Chestov affirme que « le premier homme possédait une certaine connaissance » comme l'illustre le fait de nommer les animaux. Mais c'était la connaissance « cela », et non la connaissance « pourquoi » qui repose sur des « jugements universels et nécessaires » (AJ 280). Il peut sembler que la connaissance « cela » soit factuelle et la connaissance « pourquoi » soit inférentielle. Chestov dit qu'« au lieu de regarder, d'écouter, de toucher, *de chercher* », les gens « veulent inférer et conclure […]. Mais rien ne ressort de leurs « conclusions » sinon des systèmes métaphysiques et des bavardages creux. Il est temps de renoncer aux conclusions et de rechercher la vérité *a posteriori* , comme l'ont fait Shakespeare, Goethe, Dostoïevski ; c'est-à-dire, chaque fois que vous voulez savoir quelque chose, allez voir et découvrez. […] Toute nouvelle expérience est intéressante ; mais nos conclusions, *c'est-à-dire* nos jugements synthétiques *a priori* , sont pour la plupart des mensonges pompeux, qui ne valent pas le bout de papier sur lequel ils sont consignés » (ATP 101). Volontairement ou par erreur, Chestov confond ici la connaissance inférée avec l' *a priori* . L' *a priori* par définition n'est pas basé sur l'expérience, alors que toute inférence inductive, par définition, l'est. L'inférence selon laquelle si l'on touche du fer chaud, on se brûle, est loin d'être un vain bavardage, et Chestov ne tenterait très probablement pas une nouvelle expérience intéressante consistant à ignorer une telle inférence en touchant une tige chaude.

En outre, la dénomination des animaux dans le récit biblique peut être interprétée comme signifiant qu'Adam les a classés selon des critères non spécifiés (Genèse 2:19-20). Mais la classification est une entreprise rationnelle, même lorsque les critères ne sont pas considérés comme tout à fait rationnels. Pour qu'une telle classification ait un sens, les critères utilisés doivent être d'une applicabilité universelle : ils peuvent être appliqués à n'importe quel animal à n'importe quelle époque. Chestov semble épouser ce point de vue lorsqu'il dit que « lorsque les noms furent donnés, l'homme s'était ainsi coupé de toutes les sources de vie. Tous les premiers noms étaient des noms d'espèces : l'homme nommait les choses, il les divisait en espèces, c'est-à-dire qu'il déterminait quelles choses il pourrait utiliser tant qu'il vivrait sur terre, et de quelle manière. Ensuite, il ne pouvait plus rien comprendre, sauf ce qui relevait de

son nom » (JB 207). Les critères devraient avoir un sens même s'il n'y a aucun animal qui les remplisse. Nommer des animaux marquerait une chute avant la Chute. Cependant, si nommer les animaux revient simplement à leur attribuer des noms, comme Spot, Elmer, etc., le processus ne se limite pas à la pure factualité. Chestov lui-même admet que

> […] les noms propres eux-mêmes sont des idées générales : chaque nom propre est en effet le produit de l'abstraction, car il présente tel ou tel objet concret, non pas dans un lieu et un temps déterminés, mais toujours et partout. César est César, enfant, adolescent, homme mûr, à Rome, en Gaule, éveillé, endormi. Quand nous avons appelé un homme ou un objet par son nom, nous sommes passés aussitôt de la contingence complexe, énigmatique, inexprimable par des mots, qui appartient à tout ce qui est réel, *c'est-à-dire* « particulier », au domaine du général, avec sa simplicité, sa clarté, ses lois nécessaires et, par conséquent, sa compréhensibilité.
> PC 250

La nécessité indique inévitablement la connaissance indésirable, ennemie de la vérité, et pourtant telle était la connaissance utilisée par le premier homme dans son état d'innocence, la connaissance au sens strict du terme.

La rationalité n'était pas seulement exercée avant la chute dans la façon de nommer les animaux. Adam avait reçu la mission de s'occuper du jardin d'Eden, de le cultiver et d'en prendre soin (Genèse 2:15). Cela aurait-il été possible sans planification, prédiction et raisonnement ? La connaissance agricole était d'origine divine (Isaïe 28:24-29), mais son utilisation dépendait de la rationalité de l'homme. De plus, l'interdiction divine s'adresse à la raison de l'homme : « […] le jour où tu mangeras de l'arbre, tu mourras certainement. » Il s'agit là d'une référence à un mécanisme de cause à effet, même si la nature du lien causal entre la consommation du fruit et la mort n'est peut-être pas entièrement connue. Il s'agit également d'une référence à une évaluation verbalisée : la vie est préférable à la mort et donc la perspective de la mort devrait être un moyen de dissuasion suffisamment fort. [6] Ce n'était pas le cas.

L'élément de nécessité semble être présent même dans l'acte rationnel le plus simple, comme nommer quelque chose. Et la science telle que nous la connaissons est bien plus que nommer. Chestov dit que « la connaissance empirique consiste à savoir comment les choses se produisent dans la réalité (*to hoti*) mais ce n'est pas encore la connaissance du pourquoi (*to dioti kai hê aitia*) ce qui se passe doit se produire précisément ainsi et ne pourrait pas se produire autrement » (AJ 276). Cependant, la connaissance empirique repose sur des observations et des expériences qui, à leur tour, reposent sur l'enregistrement des résultats, c'est-à-dire sur la dénomination d'éléments d'événements de la manière la plus univoque possible, et donc un élément de nécessité est également détectable dans la connaissance empirique. Nommer certaines choses peut très souvent être une entreprise chargée de théorie : deux courbes sur une photographie peuvent indiquer une collision de deux particules élémentaires, et une telle interprétation des courbes est possible avec la physique quantique comme justification théorique — justification théorique avec toutes ses lois et régularités strictement établies. Il affirme aussi que « que cela vous plaise ou non, vous devez admettre la loi de la gravitation. Certains trouvent nécessaire d'admettre l'origine de l'homme à partir du singe. Dans le domaine empirique, aussi humiliant que cela puisse être, il existe certaines vérités réelles, contraignantes et universelles contre lesquelles aucune rébellion ne pourra rien » (ATP 97). La loi de la gravitation ? Peut-elle être simplement réduite au niveau d'une « telle » vérité ?

Chestov affirme que « la raison et la science nous donnent des jugements de validité universelle » (JB XVII) parce que « la science et la connaissance sont nées de la nécessité » (AJ 130). Et pourtant, il admet que la science est utile bien qu'elle ne connaisse pas la vérité – seulement les lois universelles (ATP 106). De plus, « la loi de causalité, le principe de la régularité des phénomènes et, en fait, l'idée même d'un ordre autosuffisant sont des hypothèses très utiles, à des fins pratiques, mais totalement sans fondement et erronées.

L’ordre autosuffisant, éternel, « naturel » est la plus pure fiction, et une fiction, en plus, créée par déférence pour nos limites » (JB 193). Bien qu’il mentionne « des livres épais et insensés qui démontrent les avantages de la connaissance scientifique » (ATP 84), il ne peut ignorer le fait de l’utilité de la science. Mais si la science s’appuie sur des généralisations nécessaires et que de telles généralisations sont l’essence du péché, faire de la science est-il un péché ? Une telle conclusion est inévitable. Ce n'est pas que la science cherche à tout englober en envahissant le domaine de la philosophie et de la théologie ; ce n'est pas seulement le scientisme qui est pécheur, mais la science elle-même est pécheresse. La science est utile, mais elle n'est apparemment pas la bienvenue car elle soumet les gens au péché : ceux qui font de la science et ceux qui en récoltent les fruits.
Les sciences exactes utilisent des « déductions inébranlables » (PC 322) et des « lois fermes et immuables » (SR 277) ; « les sciences exactes établissent aussi les rapports nécessaires des choses et enseignent aux hommes l’obéissance, mais la philosophie ne s’en contente pas. Il ne suffit pas à la philosophie que les hommes acceptent la Nécessité et s’y accommodent ; la philosophie veut faire en sorte que les hommes aiment et vénèrent la Nécessité, comme ils aimaient et vénéraient autrefois les dieux » (AJ 168). Cela signifierait que la nécessité, l’universalité, les déductions et l’usage de la raison ne sont pas des péchés. Les aimer l’est. Cependant, la différence entre faire et faire par amour est une distinction qui prend des proportions ténues. Chestov serait-elle d’accord avec l’acquittement d’une accusée accusée d’avoir tué son mari parce que, comme elle l’a déclaré, elle a dû le faire même si cela ne lui plaisait pas du tout ?
Il n’y a donc qu’une seule connaissance, et la Chute doit être comprise, selon l’interprétation de Chestov, dans un sens tout ou rien. En théorie, la connaissance empirique peut être distinguée de la connaissance théorique, mais en pratique, aucune séparation ne peut être faite entre les deux. Certaines connaissances sont plus saturées de théorie, d’autres sont plus imprégnées de contenu factuel ; la connaissance empirique n’existe pas à l’état pur. Elle est comme l’infini potentiel d’Aristote qui ne peut devenir infini actuel, ou sa substance qui n’existe jamais séparée de la forme. La connaissance est plus ou moins théorique, mais un élément de généralité, d’universalité et de nécessité y est toujours présent. Par conséquent, défendre Chestov en arguant que la Chute ne vise pas toute la connaissance n’est pas défendable. [7] Toute la connaissance, pas seulement la connaissance scientifique, car la connaissance de la vie quotidienne, *c’est-à-dire* le sens commun, « règne de manière autocratique dans les sciences positives » (PC 39) puisque la science « est née du sens commun » (AJ 396). Le principe selon lequel « la règle et la loi gouvernent tout » est une conception issue du sens commun (JB 23-24) et « en dernière analyse, il n’y a pas de différence essentielle entre le sens commun et la sagesse », c’est-à-dire « la haute sagesse de l’humanité » (KEP 81). En somme, « la science et le sens commun sont toujours à la recherche de jugements nécessaires et universellement reconnus » (JB 24). Toute connaissance est pécheresse ; toute connaissance est liée à la nécessité ; toute connaissance est ennemie de la foi. Athènes engloutit tout ce que nous savons et ne laisse aucune connaissance à la périphérie.

III. Dimension rationnelle et morale

Comme nous l'avons déjà indiqué, et comme l'admet également Chestov, un appareil rationnel devait déjà exister chez l'homme avant la Chute. Mais si l'acquisition de la connaissance était un péché, pourquoi un tel appareil aurait-il dû exister ? Il semblerait que sa présence soit un élément superflu, pour ne pas dire nuisible, dans l'économie créatrice divine.
Chestov considère l'arbre du récit biblique comme un simple arbre de la connaissance ; cependant, l'arbre est appelé l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Il ne s'agit pas de toute connaissance, mais seulement de la connaissance de ce qui est bien et mal. Cependant,

l'interdiction de toucher l'arbre ne signifie pas que l'homme doit être un être amoral. Bien au contraire. La dimension morale doit être centrale pour une personne humaine ; la dimension rationnelle doit être secondaire et au service de la dimension morale. Le domaine de la dimension morale ne doit pas être au-delà du bien et du mal, comme le suggère Chestov, mais au-delà de la rationalité ; *c'est-à-dire* qu'il ne doit pas être établi rationnellement au moyen de définitions, de classifications, de dérivations logiques et de verbalisations claires et distinctes. Les humains s'appuient la plupart du temps sur ce type de connaissance non verbalisée. Lorsque nous marchons, il n'y a pratiquement aucun raisonnement rationnel qui nous dicte comment nous devons marcher : quel angle doit avoir un pied par rapport au sol à un moment donné, quel est le rapport entre la vitesse de marche et la vitesse du vent qui nous permet d'atteindre le but, quel doit être le niveau de contraction et de relâchement de certains muscles de la hanche, du mollet, de la cheville et du pied, sans parler d'autres facteurs innombrables. Et pourtant, apparemment, nous sommes capables de marcher sans effort. Il n'y a pratiquement aucun raisonnement qui entre en jeu pour reconnaître les visages de parents et de connaissances et pourtant le travail est fait. Un enfant – et un adulte, d'ailleurs – aurait du mal à expliquer pourquoi telle construction est utilisée dans le discours, pourquoi certains mots doivent être placés dans un ordre particulier, pourquoi les mots sont fléchis d'une manière particulière, etc. Le locuteur s'appuie sur sa compétence linguistique, une capacité innée à maîtriser une langue, n'importe quelle langue, à un âge précoce sans passer par un processus douloureux d'acquisition préalable de règles grammaticales, comme les adultes apprennent une langue étrangère. Il se pourrait que les humains dans un état paradisiaque aient dû s'appuyer entièrement sur la dimension morale ou la compétence morale qui leur permet de savoir ce qui est bien et ce qui est mal sans avoir besoin de le verbaliser ou de le rationaliser. Il s'agissait vraisemblablement d'un état dans lequel les humains étaient capables d'avoir cette connaissance de manière pure parce qu'ils s'appuyaient sur Dieu, et Dieu leur a insufflé cette connaissance non verbalisée une fois pour toutes ou de manière constante. Tout comme les humains naissent avec la capacité d'apprendre une nouvelle langue, ils naissent avec la capacité de connaître le bien et le mal grâce à une dimension morale sans avoir besoin de rendre explicites les concepts de bien et de mal.
La dimension rationnelle nous oblige à connaître les hypothèses à partir desquelles le raisonnement peut commencer à tirer des conséquences théoriques et pratiques. D'où viennent ces hypothèses ? Même le modèle de la science, les mathématiques, n'est pas unanime sur cette question. Lorsqu'il s'agit d'établir l'essence de concepts tels que le bien et le beau, des siècles de discussions en éthique et en esthétique indiquent clairement que le raisonnement rationnel ne nous rapproche pas d'une solution définitive. L'homme paradisiaque ne devrait donc pas recourir au raisonnement pour établir leur essence, car une tentative de le faire les détruirait et garantirait que leur essence ne sera pas saisie en termes rationnels. Dieu est le fondement de toutes choses, Dieu est le fondement du bien, Il est bon, et donc la bonté, un attribut infini de Dieu infini, ne peut être saisie avec toute la clarté et la netteté dans les termes finis d'un être humain fini. Certains aspects du bien – la plupart – resteront toujours en dehors des catégories rationnellement établies, et donc une approche rationnelle du problème du bien garantit que la connaissance rationnelle du bien sera incomplète, imparfaite, fracturée, défectueuse, pas bonne. De même que les singularités échappent à l'appareil de la physique, de même le concept de bien échappe aux catégories rationnelles. L'approche rationnelle ne permet qu'un succès partiel et fini qui équivaut à un échec infini. L'essence du bien est un fondement, un axiome, une première proposition acceptée comme vraie. Si on la raisonne, elle cesse d'être la première hypothèse ; elle se réduit à d'autres catégories dont elle est elle-même fondatrice. Ainsi, la connaissance du bien et du mal est-elle impossible ? A l'échelle humaine, oui. A l'échelle divine, non. Dieu possède cette connaissance en raison de son appareil cognitif transfini et transfiniment parfait. L'appareil cognitif humain fait défaut et doit donc se

résigner à laisser le bien là où il est, dans la dimension morale. C'est la prérogative divine de connaître le bien et le mal ; seul un être parfait peut posséder la connaissance morale.
Dieu interdit à Adam et Ève de manger du fruit de l'arbre car cela signifierait leur mort (Genèse 3:3). Cependant, le serpent dit à Ève qu'ils ne mourront pas et qu'ils connaîtront le bien et le mal, comme Dieu (Genèse 3:4-5). Après la chute, Dieu dit : « Maintenant l'homme est devenu comme nous, il connaît le bien et le mal » (Genèse 3:22). Dieu confirme-t-il la déclaration du serpent ? Oui, car la connaissance pleine et parfaite du bien et du mal n'est possible qu'à Dieu. Non, car l'homme en essayant d'approcher rationnellement le bien et le mal imite imparfaitement Dieu mais ne peut jamais y parvenir. C'est-à-dire que bien que pour un être fini, l'approche rationnelle du problème du bien soit possible, elle n'est jamais souhaitable car elle ne peut jamais être parfaite. Par sa rationalité, cette connaissance peut créer – et crée – une fausse impression qu'il est possible d'aborder ce problème comme un problème de recherche isolé, détaché de sa source, Dieu. Ainsi, l'homme non seulement analyse le bien et le mal, mais il les détermine également. La puissance de la raison est donc séductrice, et plus elle réussit dans la science et la technique, plus forte est la séduction de l'autosuffisance en matière morale. Livré à lui-même, l'homme court à l'autodestruction, à la mort. Le serpent ne mentait pas entièrement. La plupart des mensonges séduisants sont des demi-vérités. L'homme ne mourrait pas s'il pouvait avoir la connaissance de Dieu. Mais cela est impossible. L'homme essaie de devenir semblable à Dieu par sa connaissance en toutes choses, y compris en matière de morale, mais il ne devient semblable à Dieu que dans une mesure limitée, dans la mesure où cela est possible dans un être fini, créé et imparfait. C'est pourquoi le « maintenant l'homme devient semblable à nous » de Dieu comporte une nuance d'ironie : l'homme devient semblable à Dieu en connaissant le bien et le mal, mais il ne le connaît pas comme Dieu ; l'homme acquiert une caractéristique réservée, jusqu'ici, à Dieu seul, à savoir la connaissance morale, mais cela ne le rend pas plus divin, bien au contraire. Comme le dit Augustin, « n'est-ce pas un exemple d'une phrase qui suscite la peur que l'homme non seulement ne soit pas devenu ce qu'il voulait être, mais qu'il n'ait même pas conservé l'état dans lequel il a été créé ? » [8]
Il est intéressant de noter que Chestov cite la déclaration de Dieu selon laquelle « maintenant l'homme est devenu semblable à nous » mais n'en tire aucun profit. Il la cite en fait dans une citation de Hegel qui affirme que le serpent n'a pas trompé l'homme (AJ 164). Chestov ne peut accepter la déclaration de Dieu parce qu'il apprécie la déclaration de Nietzsche selon laquelle Dieu est au-delà du bien et du mal. Chestov ne peut accepter la déclaration de Dieu parce que dans sa théologie, « Dieu ne connaît pas le bien et le mal » (AJ 255). [9] Bien que Dieu déclare explicitement qu'il possède *la connaissance* morale , Chestov affirme le contraire, malgré sa reconnaissance constante de l'autorité biblique.
Les actions morales doivent être instinctives, non préméditées et irraisonnées, s'appuyant sur les impulsions qui émanent du sens moral, de la dimension morale. La dimension rationnelle n'est qu'une faculté subsidiaire qui permet à la dimension morale d'accomplir ses objectifs. La dimension morale est responsable du « quoi », la dimension rationnelle du « comment ». La dimension morale détermine les objectifs, la dimension rationnelle détermine les moyens de les accomplir qui ne contrecarrent pas la voix de la dimension morale. Mais c'est la situation de l'homme paradisiaque. [10] Après la chute, la situation change et il n'est plus tout à fait possible de s'appuyer totalement sur le sens moral. L'éthique, pour le meilleur et pour le pire, devient comme n'importe quel autre domaine de la connaissance humaine avec ses catégories, ses hypothèses, ses règles de dérivation (comme dans la logique déontique, *par exemple*). Même un homme régénéré ne peut pas s'appuyer sur le sens moral : l'apôtre Paul fustige les chrétiens pour leur comportement inacceptable (1 Cor. 3:3, 5:1-2).

IV. Saint Paul et Minneapolis

La raison n'est pas et ne peut pas être l'amie de la foi, dit Chestov. C'est son ennemi mortel qui « a ruiné la foi à nos yeux », et c'est pourquoi il faut la mettre de côté. C'est pourquoi « la philosophie religieuse est un éloignement de la connaissance » et une confiance exclusive dans la foi (AJ 70). Pas de compromis. « La science, en fait, n'est science que tant qu'elle n'admet pas la foi » (AJ 396). « La foi ne peut pas être changée et ne veut même pas être changée en connaissance. La foi dont nous parle la Bible délivre l'homme, d'une manière incompréhensible, des chaînes de la connaissance, et c'est seulement par la foi qu'il est possible de surmonter la connaissance qui est liée à la chute de l'homme. Ainsi, lorsque nous transformons une vérité donnée par la foi en une vérité évidente ou que nous la comprenons comme telle, c'est un signe que nous avons perdu cette vérité de la foi » (AJ 317). Mais qu'est-ce que la foi ?

La foi « ne se préoccupe ni de la compréhension ni des preuves » (AJ 318) et « n'éprouve aucun besoin de preuves » (AJ 400). Chestov souligne le fait qu'il n'existe qu'une seule sorte de foi, la foi de la Bible, qui n'a rien à voir avec la foi du langage commun ni avec la compréhension des Grecs. « La foi de la Bible n'est pas la confiance que nous plaçons dans un maître, dans nos parents, dans nos supérieurs, dans un médecin, etc., qui n'est en réalité qu'un substitut de la connaissance, une connaissance à crédit, une connaissance non garantie par des preuves. Quand on dit à quelqu'un : « Qu'il te soit fait selon ta foi » ou « Si tu as la foi comme un grain de moutarde, rien ne te sera impossible », il est clair que cette foi est une puissance mystérieuse, créatrice, un don incomparable, le plus grand de tous les dons » (AJ 323, 400). « Les vérités de la foi se reconnaissent à ce signe : que, contrairement aux vérités de la connaissance, elles ne sont ni universelles ni nécessaires et, par conséquent, n'ont pas le pouvoir de contraindre les hommes. Ces vérités sont données gratuitement, elles sont acceptées gratuitement. Personne ne les certifie officiellement, elles ne se justifient devant personne, elles n'effraient personne et elles-mêmes ne craignent personne » (AJ 425).

L'existence d'une seule sorte de foi, comme l'affirme catégoriquement Chestov, ne peut être maintenue. A titre d'exemple, nous pouvons utiliser le verset qui, pour Chestov, résume la foi biblique : « Tout ce qui n'est pas le produit de la foi est péché » (Romains 14, 23). La déclaration de Paul saisit aux yeux de Chestov l'essence de la foi biblique, et elle est si importante pour lui qu'à *Athènes et à Jérusalem* seulement, Chestov la cite neuf fois (AJ 45, 59, 64, 65, 70, 254, 255, 259, 320). Pourtant, Chestov ignore complètement le fait que Paul fait sa déclaration dans le contexte culinaire concernant la nourriture qui doit être consommée : tout peut être mangé puisque toute nourriture est pure, mais si quelqu'un a un doute à ce sujet, alors il est de mise de s'abstenir de nourriture car ce qui n'est pas le produit de la foi est péché (Romains 14, 20, 23). [11] Il est d'ailleurs étonnant que Chestov en soit arrivé à la conclusion que la déclaration de Paul est une interprétation de la « légende biblique de la Chute » (AJ 65). La division de la nourriture en aliments purs et impurs ne contredit pas les vérités rationnelles. La raison peut ne pas être entièrement satisfaite des critères utilisés dans cette division (les animaux purs ruminent et ont les sabots fendus, par exemple), mais il n'y a rien de fondamentalement contradictoire dans cette division avec ce que la raison peut être disposée à accepter. Cette vérité peut même être confirmée par la science lorsqu'il s'avère que la viande d'animaux impurs se gâte plus facilement que la viande d'animaux purs, mais si elle ne le confirme pas, cette vérité culinaire de la foi est neutre par rapport aux déclarations de la raison, loin d'être « contraire aux vérités de la connaissance » comme l'exige la caractérisation de Chestov de la foi biblique. [12]

Chestov fustige aussi Duns Scot pour avoir dit : « Je crois, Seigneur, ce que ton grand prophète a dit, mais s'il est possible, fais-le-moi comprendre », car il s'écarterait de la déclaration de Paul. Cependant, c'est une fausse interprétation de voir que Paul préconise une approche du « tout ou rien » dans la relation raison-foi. Paul dit que πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως (Rom. 14, 23), tout ce qui ne vient pas de la foi, qui n'en découle pas, tout ce qui n'est pas

basé sur la foi. Si donc la raison s'appuie sur la foi, si la raison fonde ses premières hypothèses sur la foi, alors elle n'est pas pécheresse, et c'est exactement ce que dit Duns Scot : je crois, mais si de cette croyance peut être construite la compréhension, tant mieux.
Ainsi, comme dans le cas de la connaissance, il existe deux nuances de foi, dont la distinction peut parfois être difficile à établir : la foi contradictoire avec la raison et la foi neutre par rapport à la raison. Cela concorde avec la définition biblique de la foi que Chestov néglige : « […] la foi est une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas » (Hébreux 11, 1). Rien dans cette définition n'oppose la foi à la raison. Ce qu'on espère peut être, mais pas nécessairement, contradictoire avec la raison, ce qu'on ne voit pas peut être, mais pas nécessairement incompatible avec la rationalité. Il peut être bien plus difficile de croire aux miracles et à la résurrection qu'à la validité de la division des aliments en purs et impurs, mais dans les deux cas, il s'agit de foi. Après tout, Paul mentionne ceux dont la foi est faible (Romains 14, 1) et ceux dont la foi est forte (Romains 15, 1).
Opposer la foi et la raison avec autant de force que Chestov ne conduit qu'à une conception schizophrénique de l'homme : l'homme possède deux facultés irréconciliables, voire hostiles l'une à l'autre. La foi authentique exclut la raison, elle lui interdit tout empiétement au-delà des limites de la raison. La raison veut se tenir à l'écart de la foi, reléguant le domaine de la foi dans un territoire non encore conquis ou un territoire qui ne mérite aucune attention s'il ne se prête pas à un traitement raisonnable. La raison et la foi restent et resteront des ennemies jurées, Jérusalem et Athènes, comme de véritables cités, occuperont des territoires différents séparés par une mer. Mais une telle solution est difficilement acceptable.
La science repose sur de nombreuses hypothèses, et la nature d'une hypothèse est qu'il n'existe aucune preuve de sa validité générale, de sa véracité nécessaire. De telles hypothèses peuvent être confirmées par induction, mais cela ne leur confère pas une autorité incontestable. Une hypothèse de bon sens est que demain sera un autre jour, puisque c'était ainsi jusqu'à présent ; par conséquent, la séquence jour-nuit peut être considérée comme universellement valable. Mais il peut en être autrement pour des raisons cosmiques. Hume le savait déjà et niait la validité des vérités nécessaires, ce qui a sans doute réveillé Kant de son sommeil métaphysique. Après Kant et ses efforts critiques, la situation n'est pas différente. Kant lui-même admet l'existence de certaines vérités *a priori* et, bien qu'il ne l'énonce nulle part, ces vérités sont acceptées par la foi, confiantes qu'elles sont suffisamment évidentes pour être considérées comme universellement valables. [13] Bien avant lui, Aristote avait déclaré qu'« il est impossible qu'il y ait démonstration de tout absolument » (*Met.* 1006a8) parce que « le point de départ d'une démonstration n'est pas la démonstration » (1011a12). La science fait de même. La recherche scientifique n'aurait guère été possible si l'on n'avait pas supposé que les lois de la nature sont les mêmes demain qu'hier. Cette hypothèse peut être confirmée dans une large mesure, mais la confiance, ou la croyance, en elle est la justification ultime de son acceptation. Il en va de même pour d'autres hypothèses de la science : que notre raison est suffisamment puissante pour démêler les régularités de la nature et les fixer comme lois naturelles ; que cette raison peut surmonter les limitations de la cognition sensorielle pour établir ses vérités ; que nous ne le faisons pas pendant le sommeil mais à l'état de veille ; que, pour la plupart, le témoignage des sens peut être accepté, etc. La foi est donc à la base de la science ; la foi, qui est renforcée par les réalisations de la science ; la foi, qui est confirmée par les résultats, mais c'est quand même la foi. La science cache ce fait en le passant sous silence, et la pureté rationnelle de la science est parfois même défendue philosophiquement par les positivistes et les scientifiques, mais de tels efforts philosophiques ne sont guère couronnés de succès.
La situation est-elle très différente en matière religieuse ? Pas du tout. La foi en Dieu est rarement, voire jamais, une croyance pure et simple, sans autres éléments. Chestov dit qu'il faut chercher Dieu (PC 1, 278). Comment savoir si nous allons dans la bonne direction dans

notre recherche, et comment savoir si nous atteignons le but ou du moins nous en approchons ? Un certain raisonnement est indispensable, une certaine confirmation est nécessaire. Nous avons besoin d'avoir une certaine conception du divin pour chercher Dieu. La conception de Dieu et des attributs divins peut être modifiée au cours de notre quête, mais sans eux, il est difficile d'imaginer à quoi ressemblerait une quête de Dieu. Pascal, le héros de la foi de Chestov, consacre de nombreuses pages de ses *Pensées* aux miracles et aux prophéties comme moyens d'acquérir et de renforcer la foi. Il n'est pas indigne de lui d'utiliser le raisonnement comme moyen d'aiguillonner la foi, pour reprendre le pari de Pascal. Le raisonnement sensoriel et rationnel renforce la foi, la foi permet une cognition qui fait confiance à notre appareil cognitif. La foi forme ainsi un cercle : la foi mène à la foi, [14] mais les éléments cognitifs appartiennent aussi à ce cercle. La foi construit la connaissance, la connaissance construit la foi dans une spirale de renforcement perpétuel. Par conséquent, au lieu du contraste Athènes-Jérusalem, une meilleure analogie est la paire Saint-Paul-Minneapolis : deux villes très proches l'une de l'autre, non pas dans une relation hostile, mais coopérant dans un arrangement amical. Elles sont différentes, mais elles ont une frontière commune ; elles sont proches, mais dans des domaines clairement séparés. Cependant, pour pousser l'analogie un peu plus loin, si Saint-Paul symbolise la foi dont parlait Chestov, Minneapolis symbolise la raison qui n'accepte que les lois nécessaires ; les faubourgs de Saint-Paul symbolisent la foi neutre à l'égard de la raison et les faubourgs de Minneapolis symbolisent la connaissance de nature essentiellement factuelle. Il peut arriver cependant que des redécoupages soient effectués dans les banlieues dans les deux sens : certaines banlieues de Saint Paul peuvent être incluses dans le grand Minneapolis, et certaines banlieues de Minneapolis peuvent être comptées comme faisant partie du grand Saint Paul. Ce qui était accepté par la foi peut devenir rationalisé, et ce qui était rationalisé tombe en disgrâce à cause du changement de paradigme scientifique.

Dans cette optique, la référence de Chestov à Tertullien n'est peut-être pas très utile à son cas. Tertullien déclare, comme Chestov le cite à plusieurs reprises : « Le fils de Dieu a été crucifié : cela ne fait pas honte parce que c'est honteux ; et le fils de Dieu est mort : c'est absolument crédible parce que c'est absurde ; et ayant été enseveli, il est ressuscité des morts ; c'est certain parce que c'est impossible » (*De carne Christi* 5.4). Cette déclaration a été résumée par erreur dans *credo quia absurdum est,* ce qui indiquerait que, selon Tertullien, ce qui est absurde est automatiquement crédible. Chestov comprend cette déclaration dans cet esprit déformé (ATP 85). Selon lui, « Tertullien veut savoir et c'est pourquoi il ne souhaite pas comprendre, sentant […] que la compréhension est hostile à la connaissance » (PC 157). Cependant, l'accent de la déclaration de Tertullien est, comme il sied à un théologien chrétien, sur la personne du Christ : sa crucifixion, sa mort et sa résurrection. Le Christ, Dieu en personne, un être transfini, immortel et parfait, rencontre sur terre un sort qui est tout simplement incongru avec l'être divin. Comment un être transfini peut-il devenir fini et devenir un grain d'être humain sur un grain de planète dans l'immensité de l'univers qu'il a créé ? Comment un être immortel peut-il être écrasé par la mort ? « D'un côté [le Christ] est né, de l'autre – non né, d'un côté corporel, de l'autre spirituel, d'un côté faible, de l'autre tout-puissant, d'un côté mourant, de l'autre vivant », dit Tertullien (*De carne Christi* 5.7). C'est absurde, impossible – si l'on en juge rationnellement. La vérité de l'incarnation et de la résurrection est une vérité révélée qui ne peut être déduite rationnellement (bien que, il faut l'admettre, cela ait aussi été essayé, *par exemple* , par Anselme). Cette vérité non seulement ne peut pas être établie rationnellement, mais elle défie la rationalité et devient ainsi du ressort de la foi. Cette vérité peut être acceptée par la foi et seulement par la foi. Mais cela ne signifie pas que toute impossibilité doit être acceptée par la foi simplement parce qu'elle est une impossibilité. Ce qui est absurde et impossible ne peut être accepté que par la foi, mais tout ce qui est absurde et impossible ne l'est pas. Et c'est là l'idée maîtresse de la déclaration de

Tertullien : la vérité de la mort et de la résurrection du Christ peut être acceptée par la foi, et non par la raison, parce qu'elle est impossible selon les normes rationnelles. La vérité centrale du christianisme ne peut être acceptée que par la foi. Cependant, cela ne signifie pas que la foi accepte tout ce que la raison refuse d'accepter. Il doit y avoir une bonne raison pour cela et une révélation est une telle raison. [15]

V. Vivre

Si la foi, telle que Chestov la comprend, est essentielle dans la vie des individus, quelle est sa présence dans la vie sociale ? « Aucune vie sociale n'est possible dans le chaos ; cela, je l'espère, n'a pas besoin d'être démontré » (PC 342). En effet, il n'en faut pas. Le fait est que pour éviter le chaos, il faut des règles sociales qui permettent de maintenir la cohésion sociale. Ces règles peuvent être imposées entièrement par la force, mais même dans une société totalitaire, il faut des gens qui appliquent le totalitarisme, et ils sont plus efficaces s'ils le font eux-mêmes, non par la force mais par l'argumentation, par l'appât, par les avantages. Ainsi, « dans la vie pratique, qu'on le veuille ou non, il faut évidemment obéir aux commandements de la raison » (PC 57-58), [16] et ces commandements sont incarnés dans des règles morales. Dans le monde moral, « les principes occupent la position de dieux ; détruisez les principes et tout sera confusion, il n'y aura ni bien ni mal » ; c'est-à-dire que la morale « n'a d'appui que dans la loi : tous les hommes doivent agir de telle manière que leur comportement manifeste leur parfaite soumission à la règle. C'est seulement à cette condition que la vie sociale est possible » (JB 25). Pour introduire l'ordre dans le monde, « la raison a inventé la morale », selon laquelle « le sort ultime de l'humanité est de se prosterner devant les exigences de la raison et de la morale et de se soumettre à leurs principes autonomes » (JB 303).
Or, les commandements de la raison, et donc les règles morales, sont par nature, en tant que règles, pécheurs et donc vouées à induire en erreur toute personne. La morale se transforme alors en son contraire : le respect des règles morales crée à coup sûr des résultats inacceptables. Plus les gens sont cohérents dans l'application des règles morales, plus ils commettent des péchés.
Les hommes moraux sont les plus vindicatifs de tous les hommes, ils emploient leur moralité comme la meilleure et la plus subtile arme de vengeance. Ils ne se contentent pas de mépriser et de condamner *eux-mêmes* leur prochain , ils veulent que la condamnation soit universelle et suprême, c'est-à-dire que tous les hommes se lèvent comme un seul homme contre le condamné, *et que la conscience même du coupable soit contre lui* . Alors seulement ils sont pleinement satisfaits et rassurés. Rien au monde, sauf la morale, ne peut conduire à des résultats aussi merveilleux.
ATP 26

Quelle est la solution de Chestov ?
Notre logique, la logique des êtres qui mangent leur pain à la sueur de leur front, a fondamentalement perverti notre capacité de savoir en nous habituant à penser selon les exigences de notre existence terrestre. Seul peut savoir et penser celui qui n'a rien à faire, qui, grâce à un concours de circonstances essentiellement fortuit, a été chassé du monde commun à tous et, laissé seul, abandonné à ses propres moyens, a découvert tout à coup la vérité qui, par sa nature même, ne peut être ni nécessaire, ni obligatoire, ni universelle.
JB 116

La solitude est une issue, la solitude et l'abandon de la raison.
Dans les « limites de la raison », on peut créer une science, une éthique sublime et même une religion ; mais pour trouver Dieu, il faut s'arracher aux séductions de la raison avec toutes ses contraintes physiques et morales, et s'adresser à une autre source de vérité. Dans l'Écriture, cette source porte le nom énigmatique de « foi », qui est cette dimension de la pensée où la vérité s'abandonne sans crainte et avec joie à l'entière disposition du Créateur : « Que ta volonté soit faite !
AJ 67-68

C'est seulement là, dans la fusion avec Dieu, que se trouvent la liberté, la vérité, le but le plus sacré de tous nos efforts. Et cette fusion est ravissement, « délice » – à la différence de la connaissance, c'est ce qui est le plus direct, le plus soudain dans la vie, ce qui s'inscrit le moins dans les catégories habituelles de la compréhension.
JB 227

La foi est audace, audace de rejeter les vérités admises par l'homme et ses critères du bien et du mal parce que « l'essence de la connaissance réside dans la limitation » ; la foi est rejet de toute limite, de toute vérité nécessaire et éternelle, et affirmation que tout est possible. C'est une manière d'abandonner le terrain des lois et des vérités solides et de s'élever au niveau de toutes les possibilités. La foi est ravissement, la foi est absence de fondement (JB 239). « Il est évident que la « foi » biblique n'a rien de commun avec l'obéissance » (AJ 253-254). Par la foi, « le croyant va de l'avant, sans regarder à droite ou à gauche, sans se demander où il va, sans calculer » (AJ 397, PC 83).
Dans cette optique, tous les promoteurs de la morale sont, par essence, immoraux, et quiconque dit quelque chose de bien défie la foi. Dans son premier livre, Chestov était convaincu qu'« un grand poète se distingue de nous avant tout par le fait qu'il apprécie le bien et la beauté » et que pour un tel poète « le bien et la beauté constituent l'essence de la vie », et pour Shakespeare, l'un de ces grands poètes, les idéaux étaient « l'expression des véritables aspirations humaines » (SKB 116-117). Il semble que ces points de vue ne soient pas si louables, après tout, car le serpent peut facilement prendre la forme d'un poète (PC 274).
C'est seulement dans la solitude que l'on peut avoir des visions de vérités qui « ressemblent plus à des rêves qu'à des vérités. Nous les oublions facilement, comme nous oublions les rêves. Et s'il arrive que nous en gardions un vague souvenir, nous ne savons qu'en faire. Et, à vrai dire, on ne peut rien faire de ces vérités. Tout au plus peut-on essayer de les traduire au moyen d'une certaine musique verbale » (AJ 430). Les mots de cette musique ne doivent pas être analysés sémantiquement, car une telle analyse les imprégnerait de l'élément de nécessité et tuerait ainsi la vérité. Dans la solitude, les mots perdent leur sens. Aucun sens n'est même nécessaire puisque le langage sert à établir la communication entre les humains. Mais la vérité n'est pas communicable, donc le langage se réduit à des sons car même la syntaxe établit des règles de correction. Ainsi, la raison et le langage, qui sont le plus souvent considérés comme les caractéristiques distinctives des êtres humains, sont en réalité des obstacles à l'accès à la vérité plutôt que des outils utiles. « La vérité n'est pas pour la possession commune » (JB 115). La vérité est quelque chose de subjectif qui ne peut être généralisé ni même communiqué. Le mystère, par définition, ne peut être dévoilé et « la vérité ne peut être entrevue que si nous ne cherchons pas à nous en emparer », même si cela se fait en essayant de mettre ce mystère en mots. Dès qu'un mystère est révélé et que la vérité est communiquée, « nous oublierons aussitôt tout ce que nous avons vu lorsque nous étions « hors de nous » d'extase » (JB 67).
L'homme ne peut pas obtenir la foi par lui-même (AJ 129). C'est un don de Dieu. D'autre part, l'homme est déchiré par deux forces centrifuges. La force centripète est l'« attraction vers la terre, vers ce qui est stable et constant » (JB 171). Par cette force, la plupart des gens agissent comme s'ils ne devaient pas mourir. La force centrifuge est rarement ressentie, inconsciemment obéie, craintive, mystérieuse : l'homme va vers la mort. [17] La première force est un moteur de la raison, la seconde renforce la foi. La capacité de foi est dans l'âme humaine, mais elle a besoin d'être éveillée et, une fois éveillée, elle a besoin d'être nourrie. La foi s'acquiert par un acte d'« effort spirituel » d'un type particulier seulement avec difficulté et n'est acquise que par quelques élus (JB 228, 239). Quel est le chemin vers une telle foi ? « Dieu n'est pas, l'homme doit devenir lui-même Dieu, créer toutes choses à partir de rien ; toutes choses ; la matière avec les formes, et même les lois éternelles. « C'est l'expérience des hommes de l'Antiquité, des saints » (JB 230). Chestov cite Loyola et Luther

avec des déclarations qui montrent que la voie vers la foi en « devenant soi-même Dieu » leur était complètement étrangère. Une voie vers Dieu en devenant soi-même Dieu, telle que la prône Chestov, ressemble davantage à une approche New Age qu'à la religion judéo-chrétienne, dont Chestov prétend à plusieurs reprises rendre compte de manière adéquate et qui n'est qu'un reflet déformé de la doctrine de la déification que l'on trouve dans la foi orthodoxe.

Un jour viendra peut-être, espère Chestov, où nous marcherons entièrement par la foi, libérés de la connaissance. « Nous ne serons plus obligés de nous adapter aux choses, mais elles seront prêtes à modifier non seulement leur forme, mais aussi leur substance, à la demande ou à la parole de l'homme. Aujourd'hui, nous pouvons donner à un morceau de cire la forme d'un pion ou d'un sceau ; mais alors nous pourrons transformer la cire en un morceau de marbre ou en un lingot d'or par la seule puissance de notre pensée » (AJ 412). Il n'est pas nécessaire de chercher la pierre philosophale dans le monde extérieur. Elle se trouve à l'intérieur, dans l'âme, dans la foi.

Abandonner toute contrainte sociale, laisser derrière soi toute connexion sociale est un chemin vers une monade divinisée dans la splendide solitude. [18] Le maintien des liens sociaux conduit inévitablement au contact avec la morale et donc au péché. L'ordre coupable du contrat social doit être remplacé par la glorieuse incertitude de la foi qui conduit personne ne sait à flétrir. La vérité et la liberté sont au milieu de la nuit ; le critère de la lumière est le critère de l'asservissement puisqu'il empêche la participation au mystère et veut remplacer la foi libératrice par la raison. [19] Il faut aller de l'avant jusqu'à ce que l'espoir de se sauver soit perdu. Il faut aller de l'avant, comme Abraham, sans connaître la destination. Mais qu'est-ce que tout cela signifie pratiquement ? Si la philosophie de Chestov devait avoir un sens, comment ses préceptes devraient-ils être appliqués ?

Abraham, le père de la foi, partit sans connaître sa destination, confiant dans la direction de Dieu, dans sa promesse inébranlable, dans la perpétuité de sa parole. Abraham ne connaissait pas sa destination, mais il savait qui le conduisait. Il partit par la foi, mais il n'abandonna pas tous les liens sociaux. En fait, à cause de ces liens, il erra, à cause d'une progéniture qui lui était promise et qui devait être aussi nombreuse que les étoiles. Ces liens le poussèrent à aller au secours de Lot après le raid de Sodome ; à cause de ces liens, il marchanda avec Dieu en faveur de Sodome. Chestov, cependant, propose de manière irresponsable d'abandonner toute moralité, bonne ou mauvaise, en ayant les yeux fixés sur la perspective de transformer la cire en or. [20] Chestov veut que le voyageur ait confiance en ce qui dépasse la raison, et donc la nécessité et l'universalité, qu'il ait confiance dans l'imprévisibilité et l'incertitude, la suspension des garanties et l'obscurité qui est le domaine du Dieu ineffable, qu'il ait confiance en Dieu de liberté et de liberté seulement, Dieu au-delà de la raison, Dieu de l'insécurité ; « Dieu est le « caprice » incarné, qui rejette toute garantie » (JB 82, 306). Abraham reconnaîtrait-il son Dieu dans le Dieu-caprice de Chestov ? Le Dieu de Chestov est toujours prêt à changer en réponse aux larmes de l'homme. Cependant, compter davantage sur la variabilité de Dieu que sur son immutabilité n'est pas plus biblique ; cela l'est moins, car la confiance en Dieu repose sur l'assurance de ses promesses qui sont éternelles. [21]

En outre, bien qu'il critique toute morale, Chestov défend avec insistance la sienne : la liberté de l'homme. Toute morale n'est donc pas inadmissible à ses yeux. [22] C'est une morale qui s'applique à chaque homme individuellement, un par un, isolément des autres hommes. C'est une morale qui ne voit pas le simple fait que les hommes ne sont jamais isolés (à l'exception peut-être de Robinson Crusoé). Que peut-il faire lorsque cette liberté entre en conflit avec celle d'autrui ? Et si des hommes, comme Raskolnikov, prenaient au pied de la lettre l'idée que tout est permis ? N'est-ce pas là exprimer en d'autres termes l'idée de Chestov selon laquelle tout est possible et que c'est la condition la plus désirable pour l'homme ? Chestov n'accepterait pas les meurtres de Raskolnikov, mais sa philosophie est impuissante à indiquer

pourquoi cela devrait être inacceptable. Parce que la vie de deux femmes a été écourtée ? Mais cela hâterait leur transition vers l'état où la liberté s'exprime dans toute sa plénitude et, dans l'acte lui-même, la liberté de Raskolnikov a également trouvé son expression. Il ne faut pas condamner moralement Raskolnikov, car il ne faut pas utiliser une arme de vengeance.
En prônant une liberté sans entraves, Chestov permet l'expression la plus irrationnelle de la liberté. En fait, la liberté doit être irrationnelle puisque la rationalité ne peut que la restreindre. Comment concilier les prétentions d'agents libres agissant parmi d'autres agents libres ? Chestov n'aborde pas vraiment le problème. Peut-être à cause de la contradiction perçue selon laquelle « dans la cité terrestre, l'irrationalité est synonyme de mal, alors que la connaissance et la rationalité sont le péché originel de l'esprit humain […] Chestov était fondamentalement désintéressé de l'histoire et de la politique » [23] . Il est vrai qu'il a dit : « Dans la mesure où notre existence sociale commune l'exige, essayons de nous entendre, de nous mettre d'accord : mais pas un iota de plus. Tout accord qui ne résulte pas d'une nécessité commune sera un crime contre le Saint-Esprit » (ATP 53) ; mais une déclaration isolée comme celle-ci ne résout guère le problème de l'existence sociale. Est-il possible de parvenir à un accord sans référence à la morale ? Sinon, quelle arme de vengeance Chestov serait-il prêt à accepter comme outil de contrat social ? Il fustige *l'intelligentsia* russe pour s'intéresser davantage à la cité céleste qu'aux problèmes terrestres, [24] mais il est lui-même un parfait exemple d'un tel intérêt.
La vie en société est un mal nécessaire et un obstacle à la liberté individuelle. La réalisation de cette liberté est le seul but qui vaille la peine d'être poursuivi, et les liens sociaux doivent être limités au minimum, de peur de commettre un crime contre le Saint-Esprit. Est-ce ce que Chestov a trouvé dans sa Bible ? Le problème de la cohésion et de la force sociales est un élément prononcé de l'Ancien et du Nouveau Testament. Et pourtant, Chestov déclare que les lois, toutes les lois, y compris les lois morales, « ne sont nécessaires qu'à ceux qui veulent le repos et la sécurité » et que « la condition première et essentielle de la vie est l'iniquité. Les lois sont un sommeil réparateur – l'iniquité est une activité créatrice » (ATP 61). Est-il indigne de rechercher le repos et la sécurité ? Qu'est-il arrivé à « Dieu vous donne le repos » (Is 14, 3), « vous trouverez le repos » (Jr 6, 16), et à « venez à moi et je vous donnerai le repos » (Mat 11, 28) ? Et la créativité n'est-elle possible que dans un état d'iniquité ?
Chestov définit la foi comme une audace ; cependant, l'audace est insuffisante car Husserl a « une noble audace » et pourtant il a tort (PC 345). Si trouver une telle foi est primordial dans la vie, comment y parvenir ? Son élève, Benjamin Fondane, dit : « exiger tout de vous et ne rien donner en échange, si ce n'est ce que vous trouvez tout seul sur votre chemin, ce n'est pas le caractère d'un maître qui se fait suivre. Chestov nous abandonne en chemin ; il pense à son salut plus qu'au nôtre. » [25] S'il pense à son salut plus qu'à celui de quelqu'un d'autre, comment cela se manifeste-t-il dans sa vie ? Il y a 650 pages de deux volumes de sa biographie préparée par sa fille. Les volumes comprennent principalement des lettres, principalement celles de Chestov. Et pourtant, c'est une source très décevante des vues de Chestov sur sa recherche de la foi. Les lettres semblent avoir été écrites par un universitaire dont la préoccupation première est de savoir où certains de ses articles et livres pourraient être publiés, qui les a lus, qui les a commentés, qui les a aimés et qui ne les a pas aimés ; à quelles conférences il participe et qui il a rencontré ; combien il peut espérer pour un article ou un livre et combien il en a réellement obtenu ; quel est le temps, la nourriture et la ville, qui sont les gens et les conversations ; et ainsi de suite dans une succession insupportablement monotone. Vraiment, dans la vie pratique, il obéit aux commandements de la raison, et cela ne ressemble à rien d'autre. C'est un homme louable sur le plan moral, sympathique et admiré. [26] Une soixantaine de pages de sa biographie portent sur des questions philosophiques et théologiques et très peu de choses nouvelles peuvent en être tirées puisqu'elles concernent ce qui a déjà été publié ou ce qui est sur le point d'être publié. Il serait difficile de soupçonner à la lecture de ces pages et de ses œuvres qu'il ne croit pas en Dieu. Il

écrit dans ses notes qu'« il est essentiel de se tourner à nouveau vers Dieu que nous avons oublié. Cela signifie qu'il faut penser uniquement à Dieu et le reste suivra » (Vie 1.194), et il écrit à ses filles qu'il faut se rappeler que nous sommes tous pécheurs devant Dieu (Vie 1.223). Et pourtant, son ami dit : « Chestov a cherché Dieu toute sa vie, me dit-il lui-même, il n'avait pas la foi, mais il voulait l'avoir. Au moins, il avait l'espérance » [27] . Ce que Chestov voulait peut-être dire dans ce moment de candeur, c'est qu'il n'avait pas la foi comme les prophètes, comme Luther, Pascal ou Kierkegaard, qu'il admirait tous parce qu'il n'a pas vécu le moment de ravissement, d'être au-delà de lui-même avec extase (Vie 2.183), un moment, comme le dit de Schloezer, de « participation à la toute-puissance divine » (Vie 2.255), comme eux. Il a donc fait la leçon à ses lecteurs sur quelque chose dont il n'avait aucune connaissance — car, par définition, aucune connaissance n'est possible sur les questions de foi dont il n'a pas fait lui-même l'expérience. D'où vient sa certitude ?

Il se réfère constamment à la Bible et à la source de la vérité. Cependant, elle ne constitue pas son autorité ultime, car il n'accepte pas toute la Bible sans réserve. [28] Les parties de la Bible qui sont en contradiction avec ses vues sont au moins mises en doute. Il dit que le christianisme s'est laissé entraîner dans la tentation et a inclus le logos dans l'évangile de Jean (PC 252 ; SR 59). « Au commencement était le Verbe » — cela signifie : d'abord Athènes fut, et seulement plus tard Jérusalem » (JB XXIII). Ces mots ont été insérés dans l'évangile (JB 261). Ils exprimaient le fait que l'ouverture de l'Ancien Testament, « au commencement Dieu créa le ciel et la terre », « était absolument inacceptable pour le monde gréco-romain » (JB 358). Un fait remarquable est que l'attribut le plus important de Dieu — le seul attribut, en fait — que Chestov reconnaissait était la toute-puissance au point que Dieu a créé les prétendues vérités éternelles, en particulier la loi de non-contradiction. Si tel est le cas, serait-il impossible que Dieu soit logos en plus d'autres attributs divins que Chestov pourrait reconnaître ?

Peut-être Chestov ne se considérait-il pas comme ayant la foi parce qu'il n'était pas prêt à vivre par la foi comme les prophètes, les saints, Luther et Pascal. Il confesse qu'il est « impossible de changer les conditions de vie » et qu'il faut s'y soumettre (Vie 1.355), qu'il est impossible de mieux gérer son temps (Vie 1.368), et qu'il aspire à une vie tranquille (Vie 2.50, 62, mais cf. Vie 1.105) malgré le fait qu'il critique les dogmatistes pour leur notion de tranquillité (PC 44, AJ 382) et l'influence de la raison qui tranquillise l'homme (AJ 421) et Tolstoï pour son manque d' *ataraxie* (JB 145). Il n'avait pas la foi, et pourtant il n'a cessé d'écrire sur cette question primordiale dans la vie de chaque être humain. Quelle leçon pouvons-nous en tirer ? L'aveugle guide l'aveugle ?

Annexes des Parties

Remarques

1. [1]
   Français Les abréviations suivantes seront utilisées (tous les livres sont parus à l'origine en russe) : AJ — *Athènes et Jérusalem* , Athènes, Ohio University Press, 1966 [1951] ; ATP — *Toutes choses sont possibles* [1905] et *Penultimate Words and Other Essays* [1908], Athènes, Ohio University Press, 1977 ; JB — *In Job's Balances* , Londres, Dent and Sons, 1932 [1929] ; KEP — *Kierkegaard et la philosophie existentielle* , Athènes, Ohio University Press, 1969 [1939] ; PC — *Potestas clavium* , Chicago, Gateway, 1968 [1923] ; SKB — *Chexpir et son critique Brandi* [1898], dans Lev CHESSOV , *Apologie de la bénévolat* , Moscou, ACT, 2000, p. 7-206 ; SR — *Spéculation et révélation* , Athènes, Ohio University Press, 1982 [1964] ; Vie — Nathalie BARANOFF-SHESTOV , *Vie de Léon Chestov* , Paris, Différence, t. 1, 1991, t. 2, 1993 [1983].
2. [2]

« L'opposition : foi - connaissance peut être mieux décrite par une autre liberté - nécessité » (Georg JANOSKA , *Kant et Schestow, une contribution au problème de la foi* , Graz, Schmidt-Dengler, 1952, p. 26).

3. [3]
Benjamin FONDANE, “Chestov, Kierkegaard et le serpent”, in his *Conscience malheureuse*, Paris, Denoël et Steele, 1936, p. 251.
4. [4]
André DESILETS, *Léon Chestov : des paradoxes de la philosophie*, Québec, Beffroi, 1984, p. 109.
5. [5]
Paul ROSTENNE, *Léon Chestov : philosophie et liberté*, Bordeaux, Bière, 1994, p. 92-93.
6. [6]
« Il existe à la fois quelque chose de désirable par-dessus tout : la vie, et quelque chose de menaçant par-dessus tout : la mort. Avant même de croquer dans le fruit défendu, l’homme comprend la menace » (Rachel BESPALOFF , « Chestov devant Nietzsche », dans *Cheminements et carrefours* , Paris, Vrin, 1938, p. 234 ; cf. Adam SAWICKI , *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa* , Cracovie, Nomos, 2000, p. 47-48).
7. [7]
Le mot connaissance doit être utilisé dans le sens de « connaissance nécessaire, scientifiquement démontrée ou démontrable, dialectiquement présentée », selon André BEDARD , *La nuit libératrice. Liberté, raison et foi selon L. Chestov* , Tournai, Desclée, 1973, p. 16. Chestov « ne s’oppose pas du tout au fond à la connaissance scientifique, à la raison dans la vie quotidienne », selon Berdiaev (SR 3). « La position que Chestov a adoptée était que *la connaissance a posteriori* était permise par la Bible et que c’était seulement la connaissance *a priori* qui était rejetée et interdite », affirme James C. S. WERNHAM , *Two Russian Thinkers : an Essay in Berdyaev and Chestov* , Toronto, University of Toronto Press, 1968, p. 74, mais cf. p. 103-104.
8. [8]
De Genesi ad litteram libri duodecim 11.39(53). La déclaration de Dieu « contient une ironie lugubre – l’homme par la chute a réellement atteint ce qu’il devait atteindre, mais d’une mauvaise manière, et à son détriment. Dans un sens, le serpent […] a dit la vérité, car l’homme a atteint l’indépendance vis-à-vis de Dieu. Mais il a quand même été trompé et trompé, car l’indépendance n’est que dans le mal » (Gustave F. OEHLER , *Theology of the Old Testament* , Grand Rapids, Zondervan, 1883, p. 160). Chaadaev, dans sa deuxième *lettre philosophique,* considérait cette déclaration comme une terrible moquerie de Dieu.
9. [9]
« Dieu ne connaît pas le bien et le mal. Dieu ne sait rien, Dieu crée tout » (AJ 255). Cela revient à dire que Dieu ne sait pas ce qu’il fait. Le principe de Dieu sans connaissance ne vient pas de la Bible, mais de Plotin qui dit que l’Un transcende *Noûs* , transcende le savoir : au-dessus de tout besoin, il est au-dessus de tout besoin de savoir (*Ennéades* 5.3.12), l’Un est au-delà de la raison et de la pensée (AJ 290).
10. [dix]
« Le paradis est la totalité inconsciente de la nature, le royaume des instincts », dit Nikolaï BERDIAEV , *Le Destin de l’homme* , New York, Harper & Row, 1960 [1931], p. 38.
11. [11]
De telles citations hors contexte sont abondantes chez Chestov. « Parfois, lorsque Chestov parle des grands philosophes, son attention fait preuve d'une sélectivité étonnante. Il se concentre sur ses épisodes préférés, sur des citations, parfois sur des mots isolés, et il ne semble pas accorder d'importance au contexte, à la pensée cachée derrière les mots et à travers laquelle elle existe » (Anatole AKHOUTINE , « À propos d'une seconde dimension de la pensée : Chestov et la philosophie », dans N. STRUVE , A. LAURENT, éd., *Léon Chestov : un philosophe pas comme les autres ?* , Paris, Institut d'études slaves, 1996, p. 30). Le problème de l'interprétation erronée et même de la déformation des points de vue des différents philosophes était si notoire que Berdiaev a inventé pour cela le mot « chestoviser » (Vie 1.74). Français Des exemples de chestovisation de Pascal et de Kierkegaard sont donnés par José R. Maia NETO , *The Christianization of Pyrrhonism : Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Chestov* , Dordrecht, Kluwer, 1995, p. 103-119. Cf.

H.B. MOTROSHILOVA , « Парабола жизненной судьбы Льва Шестова », *Voprosы Философии* , 1989, n° 1, p. 137, 142 ; Рената A. ГАЛЬЦЕВА , *Очерки русской утопической мысли XX века* , Moscou, Naouka, 1992, p. 111-112. Comme le dit Chestov lui-même, « pour parler vraiment de Kierkegaard et de Nietzsche, il ne serait même pas nécessaire de parler d'eux, mais seulement de soi-même » (Vie 2.153) ; et il parle aussi de lui-même lorsqu'il interprète la Bible. Ce n'est que dans son premier livre qu'il s'indigne de ce que, en raison de la grandeur de Shakespeare, chaque critique s'efforce « d'harmoniser sa vision du monde avec celle de Shakespeare. C'est pourquoi très souvent ceux qui « savent lire » Shakespeare lisent en lui ce qu'il n'a jamais écrit, mais ce que dans leurs livres ou dans leur cœur a écrit leur propre vie, souvent tranquille, simple, limitée, ce qui exclut parfaitement la possibilité de l'idéal shakespearien » (SKB 34).

12. [12]
La foi « n'est pas nécessairement l'antithèse de la connaissance scientifique. L'opposition de la vérité née de la raison à la vérité née des larmes ou d'une volonté étrangère ou même contraire à la raison ne représente pas nécessairement la voie de la liberté ni le visage ou le cœur de Jérusalem », dit BEDARD , *La nuit libératrice* , p. 65.
13. [13]
Kant est comme Husserl qui « *croit* que la raison n'a pas besoin de justification » (PC 402).
14. [14]
JANOSKA , *Kant et Schestow* , p. 28.
15. [15]
« Tertullien n'universalise pas le paradoxe. Il trouve une ineptie crédible dans l'incarnation et non ailleurs » (Eric OSBORN , *Tertullien, premier théologien de l'Occident* , Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 50).
16. [16]
Dans cette phrase, Chestov viole deux aspects importants de sa philosophie : il dit « évidemment », bien que l'effort de chaque homme doive consister à vaincre les vérités évidentes ; « il faut » — c'est-à-dire qu'il y a une nécessité que Chestov trouve ici irréprochable. De même, dans cette déclaration : L'homme peut parfois être inspiré par une vérité non prouvée qui est contraire à notre expérience et savoir ainsi que la connaissance universellement transmise et enseignée n'est pas vraie. Cependant, une telle connaissance « est nécessaire, bien sûr », bien que pas tout à fait aussi importante » (JB 215).
17. [17]
Lev CHESTOV , *Sola fide - par la foi seule* , Paris, YMCA-Press, 1966, p. 62 ; PC 343.
18. [18]
« Dans l'œuvre de Chestov, il n'y a pas de perspective historiosophique, pas de liens d'homme à homme ; règne ici l'atmosphère d'un individualisme désespéré » (Гальцева, *Очерки русской утопической мысли XX века* , p. 108).
19. [19]
BEDARD, *La nuit libératrice*, p. 119.
20. [20]
Français Cf. la déclaration de Siemion FRANK SELON LAQUELLE *la philosophie de Chestov est irresponsable* , О Льве Шестове [1908], dans son *Русское мировоззрение* , Санкт-Петербург, Наука, 1996, p. 578. Il dit aussi dans une revue de 1936 des tendances récentes de la philosophie russe que Chestov est « un anarchiste religieux extrême dont le but est si éloigné de toutes les conditions catégorielles de la vie collective humaine que son travail constitue pratiquement une rêverie stérile » (p. 641).
21. [21]
Cf. BEDARD, *La nuit libératrice*, p. 193.
22. [22]
Zofia MAJEWSKA , « La dispute entre Chestov et Husserl comme reflet des approches de l'axiologie », dans A. T. TYMIENIECKA , éd., *La vie. Énergies, forces et façonnement de la vie : vital, existentiel* , Livre 1, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 174.
23. [23]
Nikita STRUVE, "Chestov et la politique", in STRUVE, LAURENT, ed., *Léon Chestov : un philosophe pas comme les autres ?*, p. 75.
24. [24]
Lev CHESTOV , *Qu'est-ce que le bolchevisme* , Berlin, 1920, p. 21.

25. [25]
Benjamin FONDANE, “Léon Chestov, témoin à charge”, in his *Conscience malheureuse*, p. 288.
26. [26]
Vie 1.32. Chestov, à la lumière de ses vues, serait-il satisfait de la description de Max Eitington selon laquelle Chestov représentait « une bonté infinie et une douce beauté de l'incarnation des valeurs humaines » (Vie 2.239) ?
27. [27]
Boris DE SCHLOEZER, “Discussion”, in A. BESANÇON, V. WEIDLE, ed., *Entretiens sur le grand siècle russe et ses prolongements*, Paris, Plon, 1971, p. 89.
28. [28]
« Chestov rejette toute autorité, même celle de la Bible » (Gustav A. CONRADI , « Leo Chestov ou la vie paradisiaque. Pensées d'un lecteur de Chestov », *Antaios* , 4 [1968], p. 360).