Chestov et Jankélévitch héritiers de Plotin : la question des limites de la rationalité

Emma Guillet

▶ **To cite this version:**

Emma Guillet. Chestov et Jankélévitch héritiers de Plotin : la question des limites de la rationalité. Philosophie. Normandie Université, 2022. Français. NNT : 2022NORMC032 . tel-04011546

HAL Id: tel-04011546
https://theses.hal.science/tel-04011546

Submitted on 2 Mar 2023

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

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

Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE

Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie

Chestov et Jankélévitch héritiers de Plotin : la question des limites de la rationalité

Présentée et soutenue par
EMMA GUILLET

Thèse soutenue le 17/12/2022 devant le jury composé de		
M. PHILIPPE GROSOS	Professeur des universités, UNIVERSITE POITIERS	Rapporteur du jury
MME FRANCOISE LESOURD	Professeur émérite, UNIVERSITE LYON 3 JEAN MOULIN	Rapporteur du jury
MME GWENAELLE AUBRY	Directeur de recherche, CNRS UMR 8230	Membre du jury
M. MICHEL NIQUEUX	Professeur émérite, Université de Caen Normandie	Président du jury

Thèse dirigée par JEROME LAURENT (Identité et subjectivité (Caen))

UNIVERSITÉ CAEN NORMANDIE

NORMANDIE HUMANITÉS E D 5 5 8

Identité & Subjectivité
UR 2129

Remerciements

Je remercie chaleureusement celles et ceux qui ont contribué à la réalisation de ce travail, et tout particulièrement Monsieur le Professeur Jérôme Laurent de l'Université Caen Normandie, qui a dirigé cette thèse avec beaucoup de générosité et d'attention. Ses recommandations, ses conseils et son expertise ont été pour moi une aide précieuse sur le plan philosophique et traductologique. J'adresse également mes remerciements à l'Université de Caen Normandie qui m'a permis grâce à une allocation de recherche d'étudier dans de bonnes conditions. Ma reconnaissance va à toute l'équipe d'accueil Identité et Subjectivité dont les activités et les échanges ont alimenté ma réflexion et qui m'a donné l'opportunité de faire connaître et approfondir mon travail à diverses occasions, notamment dans le cadre des échanges avec L'École des hautes études en sciences économiques de Moscou.

J'aimerais également exprimer ma gratitude à l'égard d'Antoine Jaccottet, directeur des éditions Le Bruit du temps, et Ramona Fotiade, présidente de la Société d'études Léon Chestov, avec qui j'ai eu la joie de collaborer pour la publication de ma traduction de *Shakespeare et son critique Brandès* en 2017 et qui œuvrent depuis plusieurs décennies à la diffusion de sa pensée. Cette collaboration s'est poursuivie en vue de publier en français la correspondance de Chestov avec son traducteur Boris de Schlœzer.

Tout au long de mes recherches, j'ai bénéficié d'échanges fructueux avec plusieurs collègues et amis. Je remercie Nicholas Kupensky, slaviste spécialiste de la période soviétique, qui m'a aidée à comprendre le contexte historique et culturel de Chestov et m'a donné accès à divers ouvrages, en particulier la première édition russe de *Shakespeare et son critique Brandès*. Mon travail a également été enrichi par les nombreux échanges que j'ai eus avec Rambert Nicolas au sujet de la philosophie russe et de l'œuvre de Vladimir Soloviev, ainsi qu'avec Anaïs Vois sur la pensée de Kierkegaard. Mes recherches se sont également appuyées sur l'œuvre de Dostoïevski dont j'ai approfondi l'étude en master sous la direction d'Isabelle Després, Professeure à l'Université Grenoble Alpes, et plus récemment dans le cadre d'un dialogue autour de la figure du Grand Inquisiteur avec Florence Louis, Édouard Schaelchli et Jean-Philippe Qadri. Je remercie toutes celles et ceux qui ne laissent pas s'éteindre la flamme de la philosophie, en particulier celui qui me l'a fait connaître en classe de terminale, Michel Valette. Merci à ma famille, mes amis et mon compagnon pour leurs patients encouragements.

Remerciements

La philosophie consiste à penser tout ce qui dans une question est pensable, et ceci à fond, quoi qu'il en coûte. Il s'agit de démêler l'inextricable et de ne s'arrêter qu'à partir du moment où il devient absolument impossible d'aller au-delà[1].

Il se trouve quelque part une petite veilleuse, allumée un jour par quelqu'un, qui brûle sans jamais s'éteindre, des pèlerins de bonne volonté y versent un peu d'huile sans que nul ne le remarque[2].

[1] Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 2020, p. 19.

[2] Lettre de Chestov à Boris de Schlœzer du 1er décembre 1927 (c'est nous qui traduisons), Ol'ga Tabačnikova (dir.), *Perepiska L'va Šestova s Borisom Šlëcerom [Correspondance de Léon Chestov et Boris de Schlœzer]*, Paris, YMCA-Press, 2011, p. 50.

Introduction

La lecture de Plotin a joué un rôle considérable dans l'œuvre de Léon Chestov et Vladimir Jankélévitch. Le premier, qui découvrit Plotin avant la Première Guerre Mondiale et en approfondit probablement la lecture sous l'influence du poète Viatcheslav Ivanov, lui a consacré une longue étude intitulée *Discours exaspérés (Les extases de Plotin)*. Rédigée entre janvier et mai 1924, elle est publiée en russe en juin 1926 dans la revue *Versty*. Par la suite, le philosophe russe n'a cessé d'étudier et de revenir à Plotin, projetant de lui consacrer un livre resté inachevé, probablement en raison de l'inclusion de certaines analyses dans son article consacré à Husserl « Qu'est-ce que la vérité ? » publié en 1927[1]. Deux ans plus tard, le 19 avril 1928, Chestov prononce à la société philosophique d'Amsterdam une conférence sur Plotin. Vladimir Jankélévitch, quant à lui, s'est intéressé dès sa jeunesse aux *Ennéades* : son premier travail universitaire est un commentaire du *Traité 20 (I, 3). Sur la dialectique,* rédigé en 1924, c'est-à-dire la même année que les « Discours exaspérés » de Chestov. Par la suite, Plotin est souvent cité dans son œuvre, en particulier dans *Philosophie première*, mais aussi dans La *Mort*, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, *Le Pur et l'impur* ou *L'Irréversible et la nostalgie*.

En quel sens peut-on dire que les deux philosophes héritent de Plotin ? Qu'est-ce que l'Alexandrin leur a transmis, précisément sur la question des limites de la rationalité ?

Le commentaire par Jankélévitch du *Traité 20* traduit déjà un certain nombre d'orientations et d'intérêts communs. En effet, la dialectique au cœur du traité se caractérise pour Jankélévitch par son caractère dynamique, et la

[1] La traduction de cet ouvrage inachevé est donnée dans la troisième partie de la thèse.

pensée discursive qui y préside par un *dynamisme infini*[1], thème qui sera également décisif chez ce penseur du temps, de la musique, de l'occasion à saisir, du charme... D'autant que ce dynamisme rationnel, comme Jankélévitch y reviendra souvent par la suite, en particulier dans *Le Pur et l'impur*, « *naît de l'alternative*[2] », autrement dit résout par le mouvement une tension entre deux contraires. Jankélévitch écrit ainsi :

> En somme, ce qui nous paraît surtout remarquable dans le dynamisme de la raison discursive suivant Plotin, c'est que le λογισμός [raisonnement] se trouve défini comme une recherche active, comme un progrès illimité dont l'inquiétude de la pensée vivante est en quelque sorte l'animatrice. La gnôse, dit Plotin dans une admirable formule, suppose comme un *appétit de découverte*. Point de mouvement, point de pensée[3]. C'est donc la réalité même de la vie intérieure qui s'affirme dans ce mouvement[4].

De façon plus indirecte, Léon Chestov, dont le pseudonyme signifie en russe la procession, la marche triomphale (*šestvie*), valorise le mouvement en avant contre la philosophie spéculative dont la réflexion implique toujours de revenir en arrière. Chez Plotin il affectionne particulièrement à cet égard les thèmes de l'*envol* de l'âme au-dessus de la science pour accéder à l'Un[5] et de la *fuite* du seul vers le Seul[6]. Lui-même est l'auteur d'une méthode dite de

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Plotin, « Ennéades » I, 3. Sur la dialectique*, Paris, Cerf, 1998, p. 60.

2 « Le raisonnement est "ceci plutôt que cela" ; sur quoi raisonner s'il n'y a qu'une issue ? », *Traité 38* [VI, 7], 1 (trad. F. Fronterotta), dans Plotin, *Traités 38-41*, Paris, Flammarion, 2002, p. 41.

3 Voir *Traité 49* [V, 3], 10 (trad. F. Fronterotta), dans Plotin, *Traités 45-50*, Paris, Flammarion, 2009, p. 340-342.

4 Vladimir Jankélévitch, *Plotin, « Ennéades » I, 3*, *op. cit.*, p. 62.

5 Voir Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », II, *op. cit.*, p. 507 où Chestov renvoie au *Traité 6* [IV, 8], 1 : « Souvent, en m'éveillant à moi-même ou me séparant de mon corps et détachant mon attention des choses extérieures pour me concentrer en moi-même, j'aperçois une grande et admirable beauté et je m'assure fermement que je suis destiné à quelque chose de supérieur ; alors je vis d'une vie meilleure, je m'identifie à Dieu et, en me plongeant en lui, je parviens à m'élever au-dessus de tout l'intelligible. » Voir également de Léon Chestov, *Un Héritage fatal. Sur les sources de l'expérience mystique de Plotin,* XVIII *: «* le dernier grand philosophe grec découvrit que Dieu n'est pas passible du jugement de la raison et que, pour atteindre Dieu, pour se joindre à Lui, il faut s'envoler au-dessus de la science ». Référence au *Traité 9* [VI, 9], 4, 1-15, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Plotin, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2003, p. 82.

6 Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 11 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 97. Il s'agit des derniers mots des *Ennéades* dans la classification adoptée par Porphyre.

pérégrination à travers les âmes (*stranstvovanie po dušam*), voyage qui tient de l'errance où Chestov recherche la fêlure dans la doctrine, repère à l'oreille les convictions profondes ou les doutes de l'auteur qu'il ne confie que dans un chuchotement, au détour d'une démonstration convenue, afin de ne pas être entendu[1].

Le dynamisme dialectique est pour Plotin une ascension vers le domaine supérieur de l'intuition intellectuelle qui permet une forme d'auto-transcendance de l'âme. Or la « transcendance de soi » est ce qui définit la vie pour Jankélévitch à cette époque, comme en témoigne sa correspondance avec Louis Beauduc, et elle sera amenée à jouer un rôle important dans sa conception de l'humain, être dédoublé, amphibie, ni « ange », ni « bête » (pour reprendre le vocabulaire de Pascal[2] également familier de Jankélévitch), mais alternativement et subitement l'un et l'autre, tel un système oscillant dont l'instabilité est la condition même du mouvement.

Avec Plotin, Chestov et Jankélévitch partagent – certes chacun à sa façon et c'est un euphémisme en ce qui concerne Chestov –, une forme de relativisation du pouvoir de la raison. Chez Plotin, la dialectique est la science de la raison discursive (*dianoia*) qui tient le milieu entre l'intellect (*noûs*), d'où elle tire ses règles spéculatives et morales, et la partie sensitive (*phutikon méros*), d'où elle tire le donné sensible. Le raisonnement est voué à être

---

1 Voir Léon Chestov, *Un Héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin,* II : « Et, en un de ces moments où la pensée, où la parole même de l'homme acquièrent une force et une liberté inhabituelles, ne convenant guère à un mortel, Plotin l'évoque seulement en passant, par parenthèse, comme s'il chuchotait, de façon à ce que cela soit dit mais non point entendu. Il n'est pas rare que les choses particulièrement importantes, particulièrement significatives, soient ainsi dites de façon à ne pas être entendues. Elles sont bien différentes de ce que l'on clame haut et fort. »

2 Blaise Pascal, *Pensées* (Brunschvicg 358 ; Sellier 557). Chez Plotin, comme le rappelle J. - F. Pradeau dans sa notice du *Traité 53*, le « nous », ce que nous sommes, est « en réalité "ce qu'il possède", et [il] est susceptible, à dire vrai, de tout posséder. De posséder le composé, et ses vices avec lui (chap. 10) ; de posséder la "bête sauvage" (chap. 11), de posséder les vertus et les affections ; et de posséder enfin l'Intellect. Comment alors ce "nous" se détermine-t-il ? Autrement dit, quel est alors le fondement de notre identité ? La réponse de Plotin, au chap. 11, est limpide : si nous possédons en quelque sorte toutes choses, l'ensemble de la réalité et l'ensemble des principes intelligibles, nous serons ce dont nous faisons usage […]. Aussi notre identité coïncide-t-elle avec une dynamique de possible remontée vers les principes supérieurs. L'Intellect nous appartient et nous pouvons mener une vie intelligible. Cette remontée s'interrompt-elle au deuxième principe ? Si l'on se fie au dernier chapitre du traité 53, oui. Si l'on poursuit la lecture jusque dans le traité 54, non, car "l'âme peut posséder le Bien si elle tourne ses regards vers lui" (54 [I, 7], 2). » (Plotin, *Traités 51-54*, Paris, Flammarion, 2010, p. 180-181.)

dépassé par l'intellection car la pensée discursive n'est pas à même d'appréhender adéquatement certaines réalités, en l'occurrence ce qui n'est pas dans le temps, ce qui n'est pas pluriel ou n'a pas d'extériorité. La *dianoia* a en effet plusieurs fonctions (raisonnement, mémoire, imagination, opinion, volonté), elle est succession et durée, ne pouvant considérer les choses que l'une après l'autre, comme étrangères les unes aux autres, dans leur irréductible pluralité, or, dans le lieu intelligible, les idées sont unifiées dans un rapport d'inclusion mutuelle, « tout est ensemble[1] ». Il y a une inadéquation de la pensée discursive à ce qui est plus simple qu'elle, voire absolument simple pour l'Un, ce qui n'implique pas de renoncement à la pensée, mais une dégradation à une situation intermédiaire où elle doit servir, selon l'expression de Jankélévitch, de « pont volant » grâce auquel l'âme quitte le « tombeau de la corporéité[2] » et se contracte pour gagner le divin[3]. Il ne faut pas renoncer à penser ni à parler de l'Un inconcevable et de la sphère diaphane des intelligibles, mais la rationalité n'opère que jusqu'à un certain point[4]. On ne peut pas faire de Plotin un rationaliste au sens que Dominique Jannicaud donne à ce terme dans *La Puissance du rationnel* (1985) :

---

1 Plotin, *Traité 53* [I, 1], 8, 6-8 dans *Ibid*., p. 194. Voir aussi *Traité 38* [VI, 7], 1 dans Plotin, *Traités 38-41*, *op. cit.*, p. 42.

2 Vladimir Jankélévitch, *Plotin, « Ennéades » I, 3*, *op. cit.*, p. 66.

3 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 91-92 : « On voit, en bref, que si Plotin emprunte à Platon sa définition de la Dialectique comme science concrète et ontologique, cette définition n'est pas conforme aux mobiles les plus profonds de sa doctrine. D'une part la διάνοια [science discursive], agent psychologique du discours, est intermédiaire entre l'extériorité grammaticale des concepts et l'intensité spirituelle du νοῦς ; il est donc bien vrai que, dans la mesure où elle contracte les termes juxtaposés ἐν διαστάσει [dans la séparation], elle transcende les techniques formelles, elle est comme la science de Platon, μέρος et non ὄργανον [partie et non instrument] ; mais sa position moyenne en fait du même coup une κίνεσις [devenir], un désir, un dynamisme vivant qui, à travers les concepts peu à peu sublimés atteint l'intelligible sans par conséquent évoluer de prime abord dans le pur νοητόν [intelligible]. D'autre part, il existe un au-delà du νοῦς et, partant, de la Dialectique, qui écrase pour ainsi dire la διάνοια et tend à la rejeter sur le même plan que l'amour : la dialectique qui était une science dans les traités platonisants du début (I 3 ; I 6 ; V 1) redevient une simple *méthode* dans les traités postérieurs : une méthode au service de la perfection morale et du salut religieux. »

4 Voir sur ce thème les analyses de l'introduction de *L'Éclair dans la nuit* de Jérôme Laurent, en particulier : « Les traités de Plotin sont un ample hymne à l'incorporel, une ample méditation sur l'inconcevable, méditation élaborée certes selon les concepts les plus précis de la philosophie antique, de Platon aux Stoïciens, mais cette médiation cherche à provoquer une "croyance" au divin dont il est question. » (Jérôme Laurent, *L'éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du beau. Un cours*, Chatou, La Transparence, 2011, p. 26).

> Rationaliste est une pensée qui, non contente d'effectuer des opérations conformes aux règles logiques (de manière formelle dans les sciences positives ou dans le champ pratique), considère la raison comme un modèle universel et ainsi étend l'usage de la rationalité à l'ensemble du réel, tout en faisant de celle-ci la norme suprême. Le rationalisme classique procédait à une valorisation *a priori* de la raison, sans considérer ses effets. Devant le déploiement, d'ailleurs ambigu, de la puissance du rationnel, cette attitude était devenue difficile à maintenir dans son intégralité. Le rationalisme actuel combine donc plusieurs systèmes de défense, et, en tout cas, y tient compte de la puissance du rationnel. Son ressort n'en reste pas moins l'idéalisation de la rationalité[1].

La pensée discursive chez Plotin n'est pas une fin en soi, ni un idéal, mais une méthode, un exercice devant mener à une forme de contraction et de conversion au divin. L'héritage plotinien de Jankélévitch ne se situe pas, nous semble-t-il, dans cette conception de la philosophie comme exercice, caractéristique de la pensée antique mise en avant par Pierre Hadot, qui joue en revanche un rôle très important chez Léon Chestov, même si cet exercice consiste chez ce dernier dans un inlassable « déracinement » des certitudes, un infatigable dynamitage pour « défoncer le sol sous nos pieds, ébranler le roc de nos évidences[2] ». Jankélévitch insiste plutôt sur l'inclusion de l'*intuition* parmi les savoirs, savoir quodditatif immédiat qui tient sur la fine pointe de l'instant, par opposition à une relégation de l'intuition dans l'arbitraire subjectif, mais aussi par opposition à une recherche de système au niveau intermédiaire de la rationalité, là où les contrariétés sont vives, là où le réel nous arrive en fait « lambeau par lambeau[3] ».

La reconnaissance de l'existence de plusieurs ordres de réalité, de « plans multiples[4] » et incommensurables les uns aux autres, implique également une recherche d'alternatives linguistiques pour en en parler. Dans le cas de Plotin, c'est ce que J. Laurent nomme la « rhétorique hénologique » qui prend le relai de l'expérience ineffable du contact avec l'Un. Cela passe par l'usage du « comme si », signalant que le discours ne dit pas ce qui *est* mais sert « du

---

1 Dominique Jannicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21. Cité d'après Ali Benmakhlouf et Jean-François Lavigne (dir.), *Avenir de la raison, devenir des rationalités*, Paris, Vrin, 2004, p. 143.

2 Boris de Schlœzer et Yves Bonnefoy (dir.), *Boris de Schlœzer*, Paris, Centre Georges Pompidou, coll. « Cahiers Pour un temps », 1981, p. 125.

3 Vladimir Jankélévitch, *Plotin, « Ennéades » I, 3*, *op. cit.*, p. 63.

4 Lev Šestov, *Sola fide - Tol'ko veroû. Grečeskaja i srednevekovaja filosofija. Ljuter i cerkov' [Sola Fide - La philosophie grecque et médiévale. Luther et l'Église]*, Paris, YMCA-Press, 1966, p. 174.

moins d'impulsion pour nous élever à lui et le saisir[1] ». D'autres procédés courants répertoriés par J. Laurent sont ceux de l'hyperbole, pour signaler la surabondance et la transcendance de l'Un ; l'analogie, pour donner lui donner une figure sensible ; les négations, qui indiquent qu'aucun prédicat ne lui convient réellement (il n'a ni qualité, ni quantité, il n'est ni intelligence, ni âme, ni en mouvement ni en repos, ni dans le lieu ni dans le temps[2]) ; la « preuve par les effets » qui consiste à ramener l'unité sensible à une unité supérieure qu'elle ne peut tirer d'elle-même ; les superlatifs pour exprimer le caractère suprême, au-delà de la mesure, des « qualités » de l'Un. Pris tous ensemble, ces « aspects » de l'Un sont contradictoires : présent à tout et absent de toutes choses, générateur de tout, mais rien de ce qu'il engendre, non-quelque chose et pourtant distinct du non-être, « beauté au-dessus de la beauté[3] »… Une telle paradoxologie – dont Jankélévitch usera très souvent à son tour pour élucider l'ipséité, l'instant, la mort, l'amour, etc., – nait des frictions *provoquées* entre des plans de réalité qui ne se rencontrent pas en même temps et sous le même rapport (chez Plotin, entre le *logos* et l'Un, dont le contact est silencieux et privé de conscience de soi ; chez Jankélévitch entre le métalogique et l'ordre métempirique). Pour évoquer ce qui est au-delà de l'être, son « je-ne-sais-quoi », Jankélévitch usera souvent lui aussi de l'analogie métaphorique (la « fine pointe » de l'intuition, l'extrême « légèreté » de l'occasion, le « clignotement » de la vérité etc.) et, en guise d'équivalent au « comme si », la forme interrogative du « n'est-ce pas ? »

Là où l'on pourrait dire que, chez Plotin, dialectique et mystique se relaient, l'une et l'autre deviennent si douteuses pour Chestov qu'il s'en remet au « labyrinthe » de l'errance, qu'il n'a plus même de *méthode* à proprement parler :

> La pérégrination à travers les âmes mènera-t-elle au résultat escompté ? Ne faudrait-il pas plutôt recourir à la « dialectique » ? Oui, sans doute, le chemin serait plus court. Mais la dialectique qui fournit une « conclusion » voire des conclusions est toujours forcée de se limiter volontairement à l'avance si l'on veut obtenir des résultats. Or, les limitations sont ce qu'il y a de pire. S'il faut

1 Plotin, *Traité 39* [VI, 8], 19, 1-3, cité d'après Jérôme Laurent, *op. cit.*, p. 182.

2 *Traité 9* [VI, 9], 3, 39-43. Plotin suit la première hypothèse du *Parménide*, 141e 9 et 142 a 3-6 : l'Un n'a ni l'être, ni nom, il n'y en a ni définition, ni science, ni sensation, ni opinion.

3 Plotin, *Traité 38* [VI, 7], 32, 29, trad. F. Fronterotta, dans Plotin, *Traités 38-41*, *op. cit.*, p. 93.

> absolument se limiter, que ce soit au moins involontaire ! Mieux vaut un labyrinthe, la confusion, que quatre murs[1].

Pour Chestov, il est plus important de ne pas déduire, de ne pas conclure – autrement dit de résister à la tentation du « serpent biblique » qui nous fait croire que le savoir nous égale à Dieu alors que c'est l'exercice de la volonté, la foi seule qui le peuvent – que de parvenir à un « résultat » calculé. Chestov est un auteur caractéristique de ce que Jankélévitch rassemble sous la catégorie d'aphoristique.

Dans une conférence de 1975 intitulée « L'occasion et l'aphoristique », ce dernier précise de façon lumineuse le lien entre l'aphoristique, qui est moins un genre littéraire qu'une disposition de l'esprit, et la pensée de l'occasion, qui n'est pas une cause mais le révélateur d'une causalité potentielle. Par exemple, l'occasion d'une discussion révèle une haine latente entre deux personnes, l'occasion d'un cours déclenche un processus créateur chez le disciple, un geste malencontreux la mort chez le vieillard etc. S'intéresser à l'occasion, c'est ajouter un élément de chance imprévisible, voire de grâce, à l'analyse de la cause d'un phénomène car cette dernière a besoin de l'occasion. Certes, sans la cause, l'occasion ne révélerait rien, mais sans l'occasion, la cause resterait peut-être inconnue. L'occasion est aussi ce qui dépend de nous, c'est le *kairos* qu'il faut savoir saisir par les cheveux, mais elle n'est pas le fruit d'un travail, c'est à nous de nous mettre à sa disposition, lorsqu'elle arrive. Et elle ne peut arriver que subitement :

> Attendre veut dire un peu avant ; or, c'est l'intellect qui est construit pour prévoir les choses avant qu'elles se produisent ; attendre, cela veut dire avant, pour l'intellect donc prendre ses précautions. Or, l'occasion ne frappe pas à la porte, elle entre brusquement sans crier gare ; à ce moment-là la précaution est inutile ; la précaution inutile c'est bien le statut de la vie occasionnelle, on ne saurait être trop agile pour la saisir[2] […]

Ce thème de l'occasion est tout à fait plotinien dans la mesure où le contact avec l'Un est pour l'âme l'effet d'une grâce soudaine :

> Supposons que l'âme ait la chance qu'il vienne vers elle, ou plutôt que sa présence se manifeste à elle, lorsqu'elle s'est détournée des choses présentes, et lorsqu'elle

[1] Léon Chestov, Ms 24, 1920, fs 23' cité d'après Geneviève Piron, *Léon Chestov, philosophe du déracinement*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010, p. 238.

[2] Françoise Schwab, Sofia Eliza Bouratsis et Jean-Marie Brohm (dir.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 323.

> s'est préparée en se faisant aussi belle et aussi semblable à lui que possible, préparation et arrangement (*kosmèsis*) intérieurs biens connus de ceux qui les pratiquent : alors elle le voit subitement (*exaiphnès*) apparaître en elle[1] […]

Dans la suite de sa conférence, Jankélévitch précise que l'expression la plus adéquate de l'occasion est le « propos fragmentaire, c'est-à-dire que c'est l'expression d'une pensée fragmentaire à l'image du décousu de l'occasion qui va, qui vient, se fait attendre, est sans lendemain et toujours éphémère[2] ». La philosophie de Plotin, excepté peut-être dans le domaine moral où ses injonctions sont présentées sous une forme lapidaire, s'ajuste mal en raison de sa cohérence à l'aphoristique, dont le principal caractère est la disjonction, l'absence de suivi tel qu'il existe dans le dialogue, le « caractère non systématique[3] ». D'ailleurs Plotin n'est pas mentionné aux côtés de ses grands représentants : Héraclite, Gracián, Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Chestov. Pourtant, le ressort de l'aphoristique se retrouve en un sens chez Plotin, dans la dimension religieuse de sa philosophie qui rend compte du besoin de discontinuité, d'aphoristique, que l'on retrouve chez un auteur comme Pascal :

> Elle est inachevée [l'Apologie de la religion chrétienne qu'il voulait écrire] parce que l'essence de la religion c'est l'inachèvement ; parce que la religion est en elle-même inachevée, parce que le christianisme est à faire, parce que le christianisme est contradictoire, parce que le christianisme est absurde, comme il le dit à différentes reprises, parce qu'un contraire renvoie à son contraire. […] Et chez Pascal donc tous les grands renversements dont nous sommes les témoins, le renversement du pour au contre, et également le « bien que » renversé en « parce que », c'est-à-dire d'objection devenant elle-même un argument ; la difficulté se tournant en son contraire, c'est contradictoire ; et bien justement c'est parce que c'est contradictoire que c'est vrai. Tant mieux si c'est contradictoire, si ce n'était pas contradictoire ce ne serait pas la religion[4].

L'aphoristique est lié à la religion dans la mesure où si la religion est toujours « à faire », c'est bien que la réalité n'est pas d'emblée *reliée*, mais sporadique, « décousue » et ouverte. Chez Léon Chestov, cette tendance est portée à son maximum dans la philosophie de la « tragédie » (que Jankélévitch définit comme la conjonction de l'impossible au nécessaire, autrement dit comme

---

1 Plotin, *Traité 38* [VI, 7], 34, 9 s., cité d'après Jérôme Laurent, *op. cit.*, p. 192.
2 Françoise Schwab, Sofia Eliza Bouratsis et Jean-Marie Brohm (dir.), *op. cit.*, p. 324.
3 *Ibid*., p. 325.
4 *Ibid*., p. 326.

une contradiction à l'état stationnaire, par différence avec la contradiction résolue dans la mobilité). À ce titre, absorbé dans la « nuit », le lien du discours aphoristique n'est plus constitué d'enchaînements rationnels, mais de *répétitions* infatigables :

> Dans ce régime discontinu et décousu, je lis d'abord quelque chose de tragique ; il y a un fond de tragique. Le fait que la vérité n'est pas d'accord avec elle-même, qu'elle n'est pas systématique mais qu'elle se contredit, qu'elle est enveloppée par la nuit est évidemment une pensée tragique. C'est une des raisons pour lesquelles je souhaite que vous connaissiez un jour, même de nom et même plus que de nom, quelques-uns des grands tragiques du XX^e^ siècle comme Léon Chestov, le penseur russe mort il y a une trentaine d'années, Léon Chestov qui a aussi écrit des aphorismes, pas pour singer Nietzsche ni pour imiter qui que ce soit, ni même Gracián, mais parce que le philosophe est dans la nuit, que l'être est un système décousu ou plutôt n'est pas un système du tout et qu'on ne peut que tâtonner en reconnaissant les objets les uns après les autres dans le décousu le plus complet. Dans cette nuit et ce décousu, le seul lien, c'est l'obsession, c'est de revenir à un seul thème ; par exemple Pascal supplée à l'incohérence, l'irrationnel et l'occasionnel de ce régime par la répétition inlassable, en revenant toujours à un thème, comme il le dit lui-même, revenir toujours au point de départ. Enfoncer le clou dans la tête (l'expression est de Nietzsche) est le procédé du ressassement et la répétition est parfois poignante[1].

Jankélévitch lui-même n'est pas étranger à ce ressassement comme il le confie à Béatrice Berlowitz :

> Ce qui se cache sous cette apparence [de philosophie enfiévrée et improvisée chez J.], c'est un travail méticuleux, presque maniaque. Je creuse mon sillon dans un monde fort étroit et je marche obstinément, soucieusement dans mes propres traces. […] Fourmi besogneuse, j'ai choisi de creuser et de gratter anxieusement, encore et toujours, à la même place, dans mon maigre univers[2].

Enfin, dans le prolongement du thème de la nuit, ce que Léon Chestov a également retenu de la philosophie de Plotin, reconnu comme sien, c'est l'éveil de la conscience accédant hors du corps à sa patrie intelligible, « à l'intérieur de moi[3] ». La veille est également, au suprême degré un caractère de l'Un et c'est l'union mystique avec lui qui est comme un éveil à soi. La

---

1 *Ibid*., p. 327.

2 Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1987, p. 17-18.

3 Plotin, *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002, p. 241.

fréquence du rappel de ce thème chez Léon Chestov[1] est d'autant plus remarquable qu'il en détourne adroitement le sens par un de ces raccourcis saisissants dont il est coutumier. L'éveil est à comprendre chez lui non pas comme une issue hors du corps, mais comme une issue hors de la raison et pour accéder non pas à l'unité au-delà de la pluralité, mais à l'arbitraire du vouloir au-delà des lois de la connaissance :

> Le réveil dont Plotin fait le récit ressemble trop peu à ce qui lui arrive habituellement pour envisager de le classer parmi les phénomènes qui se répètent et qu'Aristote oppose aux coïncidences. Ainsi écrit-il « ἡ δ΄ ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις... ἡ δ΄ ἀληθὴς ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων... »[2], que le véritable éveil c'est se libérer du corps. Plotin dit-il vrai ou bien est-ce un mensonge ? Comment diable sait-il que c'est hors du corps et non avec le corps qu'a lieu le véritable éveil ? Plotin emploie le même genre de mots quand il aborde l'extase ou la mort, « τὴν ψυχὴν χωρὶς τοῦ σώματος εἶναι »[3], autrement dit ces états de l'âme qui ne peuvent en aucun cas rejoindre le cercle de ce que l'on appelle habituellement « expérience » et qui peut faire l'objet d'un savoir. Le réveil ne peut s'expliquer par rien, il ne peut être déduit de rien et par « nature » il doit être classé parmi ces « soudain », ces éléments fantastiques **par excellence* que notre raison a rejetés en dehors des limites du réel. Plotin le sait, il sait que tous ces « soudain », ainsi que des trésors, ne se trouvent pas sous le sabot d'un cheval et ne sont pas du ressort de la raison. Mais il sait aussi autre chose, il sait que ce qui se produit toujours et selon la nécessité ou, du moins, le plus souvent, ce sur quoi notre raison a un réel pouvoir, cela il n'en a pas besoin[4].

Le thème de l'éveil renvoie également à des éléments existentiels chez Plotin, comme le fait qu'il écrivait d'un trait ses ouvrages, sans se relire, ce que Porphyre interprète comme l'indice que Plotin vivait le plus possible selon

---

1 La vigilance est un thème prégnant dans l'œuvre de Chestov, on le trouve dès le début de son œuvre voir Léon Chestov, *Shakespeare et son critique Brandès*, trad. Emma Guillet, Paris, Le Bruit du temps, 2017, p. 11-14.. C'est aussi un thème que Chestov partage avec Kierkegaard, auquel il consacre une grande étude publiée en 1936, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. L'un des pseudonymes du poète du religieux est *Vigilius Haufniensis*, le Vigilant de Copenhague, dans le *Concept d'angoisse*. À la manière d'un veilleur, chargé à l'époque de crier les heures et de sonner l'alarme en cas de danger, il s'agit de lutter contre la somnolence, les facilités intellectuelles et morales pour faire droit au paradoxe de la rencontre du fini et de l'infini qu'est Dieu.

2 Note de Chestov : III, 6, 6, 71-74 « Le véritable éveil, c'est se lever de son corps et non pas avec lui… le véritable éveil, c'est se délivrer entièrement de son corps.

3 Note de Chestov : I, 6, 6, 9 « la séparation de l'âme et du corps ». Note d'E.G. : L'ordre des mots est différent dans le texte grec : « χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος ». Voir Plotin, *Traités 1-6*, *op. cit.*, p. 75.

4 Voir Léon Chestov, Un Héritage fatal… , XIV.

l'intellect, comme un dieu[1], tandis que Chestov y voit l'indice d'une défiance du maître à l'égard de son propre enseignement[2]. De façon moins directe chez Jankélévitch, on trouve un écho de ce refus (néanmoins impossible pour un être conscient) du retour sur soi :

> Ce n'est pas à moi de contempler ma propre statue, de m'observer dans la glace en train d'écrire. […] L'acte d'écrire exige une parfaite innocence, et l'innocence est de plus en plus rare dans ce guignol philosophique où l'opinion des autres et la gloire de paraître sont reines, où tout commence par un manuscrit et finit par un manuscrit. La fragile innocence, l'éphémère modestie sont à la merci de la moindre réflexion de conscience, et la conscience a tôt fait de les déniaiser[3] !

Jankélévitch et Chestov partagent donc une question centrale, celle du passage de l'ordre familier des faits et des concepts à un « tout-autre » ordre, pour reprendre les termes de Jankélévitch, dont les expériences, ou plutôt les contacts, les effleurements, les « entrevisions », sont diverses mais se caractérisent toutes par leur caractère « métalogique », c'est-à-dire qu'elles se présentent à la fois et contradictoirement comme l'expérience d'un je-ne-sais-quoi radicalement autre et transcendant par rapport à la pensée discursive – parce que relevant d'un acte instantanément efficace, sans préavis ni antécédent assignable – et comme l'épreuve d'un non-lieu aux effets insituables dans la mesure où ce qui se produit pour le sujet est de l'ordre de l'indivision et de l'absence d'altérité.
L'intuition ou la révélation du vouloir divin, la participation à ce vouloir, la création, l'amour, l'instant mais aussi la mort sont autant de passages au-delà des limites de ce que le sujet sait du monde et se sait être lui-même, ce qui, sans bouleverser ni le cours général du devenir ni l'immutabilité de ce qui est, requalifie ce savoir en mystère et met le pouvoir de la réflexion rationnelle en difficulté dans la mesure où elle est soit privée de la différence objective nécessaire à l'établissement d'un quelconque rapport (puisqu'il y a confusion du sujet et de son autre, de la volonté et de l'être, de la mort et de la vie etc.) soit privée de la réversibilité et de la commune mesure nécessaires à l'établissement d'une alternative entre les vérités métalogiques et les autres (puisque, par exemple, la contingence radicale des lois de la nature, du point

---

1 Jean-Marie Flamand, « Plotin : le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même », *Camenae*, 5, 2008, p. 6.

2 Voir Léon Chestov, Un Héritage fatal… , VII.

3 Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.*, p. 12-13.

de vue de leur quoddité, ne les empêche nullement, du point de vue de leur quiddité, de valoir universellement et d'être nécessaires).

Or, cette question du passage à un tout-autre ordre, bien qu'elle se présente de façon différente chez les deux auteurs, rencontre explicitement celle de l'accès au premier principe chez Plotin. Le but de cette thèse est d'éclaircir le sens de ce recours à Plotin pour penser le paradoxe d'un « au-delà » (de la vie, de la pensée discursive, du sujet, du temps) non seulement tangible en quelque manière ici-bas, mais où se joue l'essentiel de l'existence humaine. Le problème étant que l'Un plotinien n'étant plus objet de dévotion ni puissance fondatrice pour nos deux auteurs et pouvant être remplacé, en tant qu'expression de l'au-delà ou de l'illimité, aussi bien par le Dieu personnel d'un christianisme inquiet que par l'abolition totale des existences voire des essences, il paraît difficile d'articuler les manifestations « apparaissantes-disparaissantes » du tout-autre ordre non seulement à l'ordre logique – dont on peut difficilement dire qu'il le fonde comme c'est le cas chez Plotin – mais aussi entre elles puisqu'elles n'ont finalement en commun que l'instant de ce *fiat* qui fait être, sans être lui-même, et tout aussi bien annihile. Au-delà de la difficulté que nous avons à rendre compte rationnellement de ces changements existentiels radicaux, accomplis en un instant et sans préavis, ou du paradoxe d'un « au-delà » tangible ici-bas, la question se pose, en particulier chez Léon Chestov, de l'unité possible des instants décisifs situés par lui au-delà du pensable et du dicible. Si ces *fiat* apparaissent chez lui comme impropres à fonder un monde ou une histoire, dont la cohérence n'est qu'une construction rationnelle à notre usage, n'est-ce pas parce que le bien, l'amour, porteurs de clarté et d'unité, sont eux-mêmes devenus des principes incertains et obscurs ?

La première partie de notre travail consiste dans la mise en évidence des particularités de la lecture de Plotin proposées par Chestov et Jankélévitch. En effet, l'un comme l'autre se sont interrogés sur le rapport à établir entre le rationalisme qui gouverne l'ontologie et l'éthique plotiniennes, d'une part, et l'indispensable dépassement de tout raisonnement et toute intellection pour accéder à l'expérience d'union sans altérité avec l'Un qui couronne la pratique philosophique, d'autre part. Et ils ont apporté à cette question des réponses différentes. Une réponse de l'ordre de la complémentarité chez Jankélévitch où la médiation de la réflexion rationnelle, abandonnée *in extremis* au sommet de l'ascension vers le Bien, apparaît comme un instrument doublement efficace contre les errements de l'imagination et contre l'extériorité des pratiques cultuelles par rapport à l'œuvre personnelle

de purification comme retour à soi-même[1]. Une réponse de l'ordre de la contradiction flagrante pour Chestov entre le mode d'accès à la vérité suressentielle et les justifications apparemment rationnelles de la doctrine. Chestov va jusqu'à soupçonner l'existence d'une misologie chez Plotin s'exprimant par le désir de fuir, non tant les choses sensibles, que la multiplicité intelligible et surtout les contraintes imposées par la raison aux vérités librement révélées afin de les rendre universelles et obligatoires. Pour mieux comprendre le Plotin *de* Chestov et *de* Jankélévitch, nous tentons d'établir quelques grands jalons de l'histoire de la réception de Plotin en Russie. Nous revenons également sur les différentes étapes de l'étude de Plotin par Chestov, en précisant le rapport que Jankélévitch entretient avec Chestov, en général et du point de vue de sa conception de Plotin.

Dans un deuxième temps, nous analysons les usages obliques de la philosophie de Plotin, autrement dit ce que le déplacement hors de leur contexte de certains éléments de sa doctrine permet à Chestov et Jankélévitch d'élaborer dans divers domaines. Dans celui de la philosophie de la connaissance, Plotin est l'une des sources de leur pensée d'un dépassement possible du principe de non-contradiction. Dans le domaine métaphysique et éthique, la « fuite du seul vers le Seul » et la doctrine plotinienne du non-être sont des clés de compréhension de l'instant solitaire de la mort, parent à la fois du suressentiel (en excès par rapport à la raison) et de l'infra-essentiel (de la matière sensible en défaut de raison). Nous approfondissons ensuite l'intérêt suscité par le soudain (ἐξαίφνης) de l'instant chez Jankélévitch et Chestov, réinvesti pour penser non seulement la mort, mais tout changement subit et inexplicable par l'ensemble des causes qui le précèdent. Enfin, nous analysons la transposition de la doctrine plotinienne du monde intelligible dans le domaine éthique, en particulier pour penser la vertu et le mal chez Jankélévitch, ainsi que ses emprunts à la doctrine de l'Un pour penser l'ipséité.

---

[1] Voir par exemple cette remarque conclusive : « Ainsi donc Plotin influencé à la fois par la tradition rationaliste grecque et par les besoins religieux de son époque nous paraît avoir fondé une sorte d'idéalisme nouveau, intermédiaire entre l'intellectualisme pur et un mysticisme dissolvant. D'un côté Plotin ne s'arrête pas comme Platon au niveau de la νόησις [intuition]. La Dialectique dans son dynamisme infini renonce à successivement à tout ce qui, de près ou de loin, altère la pureté diaphane de la vie intérieure ; elle nie donc la pensée rationnelle comme elle nie les concepts, le langage et la morale. Mais d'autre part la Dialectique existe : c'est un fait et par suite l'âme ne se dissout pas (pour employer l'expression de Hegel qui, du reste, exagère le côté rationaliste chez Plotin) dans une *leere Schwärmerei* [un enthousiasme vague]. », Vladimir Jankélévitch, *Plotin, « Ennéades » I, 3*, *op. cit.*, p. 122-123.

Dans une troisième partie, nous donnons à lire dans notre traduction des textes pour la plupart inédits en français.

Le premier de ces textes est un extrait de la « Tragédie de la conscience mystique », paru dans la revue *Logos* en 1910-1911, de Fiodor Stépoune qui fit l'admiration de Vladimir Jankélévitch et contient une analyse détaillée du « mysticisme » de Plotin.

Le deuxième est une traduction de l'article de Richard Kroner consacré à Bergson « Henri Bergson » (1910). Nous l'avons traduit non pas d'après l'original allemand paru dans *Logos : Internationale Zeitschrift für systematische Philosophie der Kultur* à Tübingen en novembre 1910 (p. 125-150) mais d'après sa traduction russe publiée dans la même revue *Logos* à Moscou en 1910 (p. 86-117) sous le titre « *Filosofija "Tvorčeskoj Èvoljucji" (A. Bergson). Izloženie i kritika. Stat'â R. Kronera.* ». Richard Kroner (1884-1974), philosophe néo-hégélien allemand, principalement connu pour son ouvrage consacré à l'idéalisme allemand *De Kant à Hegel* (1921-1924), propose dans cet article un exposé et une critique de la philosophie de Bergson. L'importance de Kroner dans le débat intellectuel français et russe est attestée par l'article que Léon Chestov consacre à ses ouvrages *De Kant à Hegel* et *Die Selbstverwirklichung des Geistes [L'autoréalisation de l'Esprit]* en avril 1931 dans le n° 27 de la revue russe *Put'*. Cet article est publié en traduction française dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 111, mars-avril 1931 (p. 299-304). Kroner critique sévèrement les aspects intuitionnistes, antirationalistes, biologisants et pour tout dire impressionnistes qu'il découvre dans la philosophie de Bergson. Cet article permet de comprendre la façon dont le maître de Jankélévitch s'est fait connaître en Russie et le type de critique que pouvait alimenter l'antirationalisme revendiqué et radical d'un Léon Chestov. Kroner était également connu de Jankélévitch qui a mis en évidence une proximité entre Bergson et Chestov précisément sur le terrain de l'antirationalisme et de la méfiance à l'égard du langage.

Le troisième texte est la traduction des pages de *Sola Fide* [1911-1914] de Léon Chestov consacrées à Plotin. *Sola Fide* a déjà été traduit par Sophie Sève et publié en 1957 aux PUF, mais les extraits choisis sont donnés ici dans notre traduction. Dans *Sola Fide*, Chestov reconstruit une histoire de la pensée occidentale polarisée par la lutte entre une foi et une raison radicalement inconciliables.

Le quatrième texte est la traduction annotée d'*Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin* (1926). Seule une partie de cet

ouvrage a d'abord été publiée en russe en 1926 sous le titre « *O dobrodetelâh i zvezdah* [Sur la vertu et les étoiles] » dans la revue *Dni*, 948, Paris, 7 mars 1926. Ce n'est qu'en 1990 qu'il est publié intégralement en russe sous le titre suivant : *Rokovoe nasledie : o mističeskom opyte Plotina*, M. Van Goubergen, Minuvšee, Paris, Athaneum, 1990. En français, il existe une traduction d'une partie du chapitre XII, d'Héléna Raichman, publiée dans la revue Europe en avril 2009, p. 113-117.

Enfin, nous proposons une sélection de lettres que se sont échangées Chestov et Boris de Schlœzer, son principal traducteur et son ami fidèle, qui se réfèrent directement à Plotin ou aux thèmes abordés précédemment (limites de la rationalité, foi, mort, identité personnelle, temps).

Première partie : Sources et spécificités de la lecture de Plotin proposée par Chestov et Jankélévitch

Chapitre 1 : Éléments sur l'histoire de la réception de Plotin en Russie

Dans ce chapitre, nous établissons quelques grandes étapes de la réception de Plotin en Russie afin de comprendre quels questionnements et quel point de vue Chestov a pu recevoir en héritage. Cette ébauche historique et critique doit également permettre d'élucider la situation particulière, soulignée par Jankélévitch, d'une Russie aussi bien renseignée que sensible à la philosophie de Plotin.

L'influence de Plotin sur la pensée russe

Quand Léon Chestov commence à s'intéresser à Plotin, au moins à partir de 1911-1914, lorsqu'il rédige *Sola Fide* qui contient quelques pages consacrées à la philosophie de l'Alexandrin, ce dernier est encore assez peu étudié pour lui-même en Russie mais exerce une influence considérable sur de nombreux penseurs. Nous nous intéresserons successivement, de façon plus ou moins détaillée, à Grigori Skovoroda, Ivan Skvortsov, Mihail Vladislavlev, M. A. Orlov, Vladimir Soloviev, Fiodor Stépoune, Simon Frank, Pavel Blonski, Vassili Sezeman, Alekseï Lossev.

La philosophie de Grigori Skovoroda (1722-1794) est décrite dans le *Dictionnaire de la philosophie russe* comme puisant déjà « aux sources de l'éthique chrétienne néoplatonicienne, du stoïcisme hellénique et romain, ainsi que du scepticisme, notamment les conceptions éthiques d'Épicure et de Plutarque[1]. »

Mais la première étude consacrée spécialement à Plotin semble avoir été entreprise par le théologien Ivan Skvortsov (1795-1863) dans un article de 17 pages intitulé « La philosophie de Plotin » et publié en 1835 dans la *Revue du Ministère de l'Instruction Publique*[2].

Ivan Skvortsov

---

1 Mihail Aleksandrovič Maslin et Françoise Lesourd, *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010, p. 777.

2 Ivan Skvortsov, « *O filosofii Plotina* », Žurnal Ministerstva narodnago prosviŝeniâ, Volume 8, *V tipografii Imperatorskoj Akademii nauk*, 1835, p. 1-17 (Zhurnal Ministerstva narodnago prosvieshcheniia - Google Livres)

Loin de se livrer à un exposé neutre ou scolaire de la doctrine néoplatonicienne, l'homme de foi Skvortsov en produit une critique indignée, parfois moqueuse, probablement afin d'empêcher la diffusion d'idées qui, à travers Schelling (1775-1854) ou Lorenz Oken (1179-1851), menacent selon lui le christianisme. Skvortsov donne immédiatement le ton en qualifiant la philosophie de Plotin de « système religioso-fanatique qui a perdu tout sens de la mesure en s'efforçant de s'élever au-dessus de l'humain et en s'égarant dans le domaine de l'idéal et du fantastique[1] ». Après un résumé de la vie de Plotin d'après Porphyre et une analyse critique des trois hypostases, Skvortsov conclut son propos par plusieurs « remarques » véhémentes. Il dénonce d'abord le caractère, selon lui, immoral et contradictoire de la philosophie de Plotin[2] :

> Le système de Plotin n'est même pas d'accord avec lui-même. Il est contraire au bon sens et jette bas la Moralité et la Religion. Cette philosophie séduit l'esprit par son caractère transcendantal et son enthousiasme, mais elle n'est en réalité que vide et chaos[3].

Pour illustrer ce caractère contradictoire, Skvortsov renvoie à la doctrine de la matière chez Plotin, dont l'origine incertaine et l'indétermination identique à celle du Principe lui paraissent scandaleux :

> Plotin lui-même oppose la matière à l'Intellect, mais produit la matière à partir de l'Âme du monde, laquelle vient de l'Intellect qui vient de l'Un. De ce fait, ou bien la matière doit être intellectuelle ou bien l'Âme, l'Intellect et l'Un plotiniens sont matériels. Dans le deuxième principe, l'Intellect, Plotin transforme Dieu en monde et le monde en Dieu. Le monde sensible, chez lui, n'est rien d'autre que le sédiment du monde Divin et Dieu lui-même n'est que l'océan d'où tout s'épanche. On trouve chez Plotin deux extrémités : l'Un, le fondement du Divin, et la matière, le substrat du monde sensible. Pourtant ces deux extrémités se ressemblent par leur absence de qualité et leur indétermination. L'Un est ce zéro d'où proviennent les dieux plotiniens ; la matière est cet autre zéro d'où sort le monde matériel[4]. Comment se peut-il que, s'épanchant de l'Un indéterminé et se

---

1 *Ibid*., p. 1.

2 Il s'agit là d'une critique récurrente comme l'indique V. Sezeman dans l'article sur Plotin analysé *infra*.

3 *Ibid*., p. 16. Nous traduisons.

4 Allusion à Lorenz Oken, philosophe allemand et principal représentant de la *Naturphilosophie* déjà mentionné par Skvortsov, qui attribuait à Dieu le nombre zéro, considéré comme l'unité absolue, l'idée la plus haute et le principe de toutes les mathématiques.

> déterminant toujours davantage, tout finisse par redevenir indéterminé et sans qualité ? Comment le mal a-t-il pu surgir de la source du bien ? Toutes ces questions, qu'aurait dû résoudre celui qui prétend expliquer l'origine de toutes choses, ne trouvent pas de réponse chez Plotin, sinon sous la forme de concepts contradictoires, de vaines ressemblances et allégories[1].

La doctrine de la matière est certes complexe, mais elle est moins confuse que ne l'affirme Skvortsov[2]. Ce dernier ne tient pas compte, en effet, de la nécessité pour chaque hypostase de tourner son regard vers sa source pour venir à l'existence[3]. Or, la matière produite par l'âme n'est pas seulement indéterminée (ce que, certes, elle partage avec le Principe), elle est surtout, d'une part, incapable de se tourner vers la source qui l'a produite, différant ainsi de l'Un qui ne se meut pas parce qu'il se trouve au-delà des catégories du mouvement et du repos et n'a donc pas de nature susceptible d'orienter son mouvement. En n'effectuant pas la seconde étape de conversion, la matière interrompt et empêche l'émanation d'aboutir. C'est pourquoi elle est un non-être, c'est-à-dire ce qui s'oppose à toute forme. Incapable de se tourner vers sa source, elle n'est pas susceptible de changer, c'est-à-dire de passer du non-être à l'être, malgré l'activité de l'âme pour l'informer en divers corps.

D'autre part, la matière est totalement différente de l'âme qui l'a engendrée, car la matière est privée de vie (*Traité 15*, 4, 1-6), là où, selon la formule de Georges Leroux, « l'Un est véritablement le père de toute vie[4] ». Le substrat matériel ne participe qu'en apparence au Bien, sans quoi il pourrait réellement venir à l'être (*Traité 13*, 3, 7-16 ; *Traité 26*, 11, 18-21). Il est « sans lumière » (*Traité 12*, 16, 16-27), image structurante de la théorie de l'émanation, donc presque entièrement privé de l'Un :

> Il est raisonnable, écrit Plotin, d'admettre que l'acte qui émane pour ainsi dire de Lui (ἀπ' αὐτοῦ οἷον ῥυεῖναν ἐνέργειαν) est comme la lumière qui vient du soleil ; toute la nature intelligible est une lumière ; debout, au sommet de l'intelligible et au-dessus de lui, Il règne[5].

---

1 *Id*.

2 Voir sur ce thème Denis O'Brien, « La matière chez Plotin. Son origine, sa nature », *Phronesis*, 44, 1999, p. 47-71.

3 Voir par exemple *Traité 11* : Plotin, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, « GF », 2003, p. 217.

4 Georges Leroux, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un. Ennéade VI, 8 (39)*, Vrin, 1990, p. 340. Cité d'après : Jérôme Laurent, « Avant-propos. « La merveille, c'est l'Un » (VI, 9[9], 5, 30) », *Archives de Philosophie*, vol. 75, nº 1, 2012, p. 8.

5 Plotin, *Traité 49* [V, 3], 12, 40-43, trad. É. Bréhier modifiée, cité d'après Jérôme Laurent, « Avant-propos. « La merveille, c'est l'Un » (VI, 9[9], 5, 30) », *loc. cit.*, p. 8.

Cette « obscurité » de la matière introduit, là encore, une rupture – certes pas totale car la matière n'est pas absolument rien, ayant une certaine existence en tant que non-être, – mais franche entre la matière et le Principe, dont elle n'est pas capable de participer. La matière et l'Un ne présentent donc qu'une ressemblance superficielle qui ne justifie pas que l'on prétende, ainsi que le dit Skvortsov, le « matérialiser », c'est-à-dire le réduire au non-être, comme s'il était en-deçà et non au-delà de l'être. Pour reprendre la distinction établie par Jankélévitch, la matière est *indicible* en raison de son extrême pauvreté d'être, tandis que l'Un est *ineffable* en raison de sa surabondance infinie :

> C'est la nuit noire de la mort qui est l'indicible, parce qu'elle est ténèbre impénétrable et désespérant non-être, et parce qu'un mur infranchissable nous barre de son mystère : est indicible, à cet égard, ce dont il n'y a absolument rien à dire, et qui rend l'homme muet en accablant sa raison et en médusant son discours. Et l'ineffable, tout à l'inverse, est inexprimable parce qu'il y a sur lui infiniment, interminablement à dire : tel est l'insondable mystère de Dieu, tel l'inépuisable mystère d'amour, qui est mystère poétique par excellence ; car si l'indicible, glaçant toute poésie, ressemble à un sortilège hypnotique, l'ineffable, grâce à ses propriétés fertilisantes et inspirantes, agit plutôt comme un enchantement[1].

Toujours dans ses « remarques » conclusives, la deuxième contradiction relevée par Skvortsov concerne Dieu et l'existence de la liberté. Cette question sera également décisive dans l'analyse de Léon Chestov[2] puisque ce qui caractérise principalement Dieu chez lui, c'est la toute-puissance de sa volonté et qu'il entend dépasser le libre arbitre qui n'est que choix entre le bien et le mal là où une authentique liberté devrait pouvoir détruire le mal[3]. Dans l'optique apologétique de Skvortsov il s'agit de montrer l'infériorité du

---

1 Vladimir Jankélévitch, *La musique et l'ineffable*, Paris, Éditions Points, coll. « Points Essais », 2015, p. 86.

2 Voir le chapitre 5 de notre thèse.

3 Voir par exemple dans *Kierkegaard et la philosophie existentielle* : « Pour Dieu et pour Adam tant qu'il vécut en la présence de Dieu, il n'y avait pas de mal : tout dans le monde était *valde bonum*. En promettant à l'homme que s'il goûtait aux fruits de l'arbre de la science, il serait comme Dieu, connaissant le bien et le mal, le serpent le trompa doublement. L'homme ne devint pas l'égal de Dieu ; Dieu en général n'a pas de « savoir » et, en particulier, Il n'a pas la science du bien et du mal, science que l'homme déchu, ensorcelé par les trompeuses séductions du Néant, considère encore aujourd'hui comme sa plus haute dignité. », Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, traduit par Tatiana Rageot et Boris de Schlœzer, Paris, Vrin, 1998, p. 148.

néoplatonisme par rapport au christianisme en s'appuyant sur son manque de cohérence dogmatique :

> Un tel système peut-il fonder une Moralité et une Religion ? La vertu peut-elle exister là où n'existe nulle liberté, et la liberté peut-elle exister là où tout s'épanche de tout par nécessité et doit retourner à son principe par cette même nécessité ? Quel genre de Religion y aura-t-il quand d'un côté, tout est Divin, car tout est un épanchement de la Divinité (*Božestva*), tandis que, de l'autre, rien ne peut être Divin (*Božestvenno*), car le principe de tout et de Dieu (*Boga*) lui-même chez Plotin n'est pas Dieu (*Bog*), aussi ce qui s'épanche de cette source ne peut pas, par conséquent, être Dieu (*Bog*)[1].

Skvortsov rend très confuse la théologie plotinienne. Il est vrai que Plotin nomme l'intelligible « dieu », l'Intellect le « premier-né » de l'Un, lui-même « premier dieu » comme l'indiquent le *Traité 10*, 7, 26-30 :

> "De cette lignée" provient l'Intellect dont nous avons parlé, une lignée digne de l'Intellect le plus pur, qui ne pouvait pas provenir d'autre chose que du premier principe, et qui, une fois né, a engendré toutes les choses qui vont avec lui, toute la beauté des formes, tous les dieux intelligibles[2].

et surtout le *Traité 32*, 3, 1-20 :

> Par conséquent, nous considérons comme une seule et unique nature l'Intellect, toutes les réalités et la vérité. S'il en est ainsi, cette nature est un grand dieu. Ou plutôt n'étant pas un dieu déterminé, mais le dieu en sa totalité, elle se juge digne d'être toutes les réalités. Cette nature est un dieu, c'est-à-dire un dieu second qui se manifeste à nous avant que l'on ne voie le premier. Celui-ci se trouve au-dessus et siège au-delà de l'Intellect : il repose ainsi comme sur un beau piédestal, lequel est suspendu à ce premier dieu. Car il ne fallait pas que le premier dieu, lorsqu'il s'avançait, s'avançât sur quelque chose qui fût privé d'âme, et pas davantage qu'il s'avançât immédiatement sur l'Âme. Mais quant au premier dieu, il doit y avoir une « beauté extraordinaire » qui s'avance devant lui comme on le voit dans les processions : en tête du cortège devant le Grand Roi défilent les rangs inférieurs ; puis les rangs supérieurs et plus nobles, toujours après eux ; les rangs les plus royaux sont déjà plus près du roi ; puis ceux qui, juste après le roi, ont les plus grands honneurs. Après eux tous, le Grand Roi apparaît soudain en personne, et le peuple lui adresse des prières et se prosterne, tous ceux du moins qui ne sont

---

1 Mihail Ivanovič Vladislavlev, « *Psihologiâ Plotina* [La psychologie de Plotin] », *Žurnal Ministerstva narodnago prosvieŝeniâ [Revue du ministère de l'instruction publique]*, nº 7, 1868, p. 16-17.

2 Plotin, *Traités 7-21*, *op. cit.*, p. 165.

> pas déjà partis, satisfaits par ce qu'ils ont vu avant l'arrivée du roi. Il est certain que dans cet exemple, le roi est différent de ses sujets et les gens qui marchent devant lui sont différents de lui, alors que là-bas, le roi ne gouverne pas des choses qui lui sont étrangères ; mais il détient le pouvoir le plus juste, qui s'impose par nature, et la royauté véritable, parce qu'il est le roi de la vérité et qu'il est par nature le maître de toute sa progéniture comme de la cohorte des dieux ; il est le roi du roi et des rois, et il serait plus juste de l'appeler « père des dieux », ce père que Zeus imita pour la raison suivante : ne s'en tenant pas à la contemplation de son propre père, il imita plutôt ce qu'on peut appeler l'activité de son grand-père, celle qui fait exister la réalité[1].

La métaphore filiale rend difficile de concilier l'idée que l'Un et l'Intellect partagent une même nature divine avec celle de transcendance de l'Un par rapport à l'Intellect. Cependant, ce qui ressort de cette description, contrairement à ce qu'affirme Skvortsov, c'est la possibilité d'une assimilation au dieu, puisqu'il est possible à l'Âme du monde (Zeus), d'*imiter* son grand-père l'Un (Ouranos), le premier dieu, en produisant le monde sensible comme Lui produit le monde intelligible.

Quant au nécessitarisme dénoncé par Svortsov et qui occupera encore Léon Chestov, il est caricatural et néglige la réflexion que Plotin consacre à la notion de volonté. La liberté de l'Un est examinée dans un traité spécifique, le *Traité 39* [VI, 8] « Sur le volontaire et sur la volonté de l' Un » qui interroge la légitimité d'une compréhension de la liberté de l'Un à partir de l'expérience sensible que nous en faisons. L'Un y est décrit comme « tout entier volonté[2] », étant « lui-même au premier chef volonté[3] », ce qui signifie que la production de l'Un par lui-même n'est pas nécessitée par quelque essence, nature ou ordre préexistants. Cela le distingue du Premier moteur aristotélicien qui est un « être nécessaire » ne dépendant que de sa nature dont il est l'acte pur, ce qui lui permet de ne pas souffrir des imperfections que constituent (1) le passage de la puissance à l'acte et (2) la contingence introduite par la dépendance à soi de pouvoir « être autrement » que soi. Chez Plotin, la production de l'Un par lui-même est voulue *librement* en tant qu'initiative pure, que rien ne saurait précéder ni conditionner.

Dans son étude « La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin », Laurent Lavaud explique bien que :

---

1 Plotin, *Traités 30-37*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, p. 145-146.

2 Plotin, *Traités 38-41*, traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 241.

3 *Ibid*.

> L'expérience de la liberté consonne avec l'idée de principe, consonance qui est absente si l'on suit le fil de l'*οὐσία* ou de la pensée : la liberté permet de se projeter *ἐπέκεινα*, au-delà de l'être et de la pensée. Pourquoi dès lors un tel privilège ? C'est que la liberté est inaugurale : elle est ce qui commence à partir de soi, sans que pèse sur elle une quelconque détermination antécédente. Pensée dans son essence la plus pure, la liberté en vient ainsi à coïncider avec le principe : il n'y a de liberté que principielle, parce que toute liberté qui ne serait pas aussi originelle que l'*ἀρχή* aurait sa source hors d'elle-même, et serait par conséquent conditionnée, c'est-à-dire non libre[1].

Quant au caractère libre ou nécessaire de la procession-conversion et de la remontée de l'âme vers l'Un, les choses sont plus complexes mais constituent un dépassement de l'opposition entre liberté et nécessité. Dans son article, L. Lavaud distingue trois modalités de l'expérience de la liberté : liberté expressive, liberté réflexive et liberté par transcendance. La liberté expressive est « la capacité de l'âme à exprimer dans l'extériorité du monde son propre contenu intérieur[2] ». Elle s'exerce pour l'âme individuelle dans la descente dans le corps qui est à la fois l'œuvre d'une « libre inclinaison de l'âme » et d'une « loi éternelle de la nature » d'après laquelle la puissance doit, pour ne pas rester vaine, se révéler en tant que telle dans l'acte qui la rend apparente :

> Ainsi donc, bien qu'elle soit divine et qu'elle vienne des régions situées là-bas, l'âme se retrouve dans le corps et cependant, puisqu'elle est le dieu de dernier rang, c'est par une libre inclinaison, et pour exercer sa puissance et mettre en ordre ce qui vient après elle qu'elle vient ici. Et certes si elle s'enfuit d'ici rapidement, elle ne subit aucun dommage, tout en ayant acquis la connaissance du mal et celle de la nature du vice et en ayant rendu visible ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités, qui, si elles étaient restées en repos dans l'incorporel, auraient existé en vain puisqu'elles ne seraient jamais parvenues à l'acte ; et l'âme elle-même aurait ignoré les choses qu'elle possède puisqu'elles ne seraient même pas sorties pour se manifester. Car l'acte révèle partout la puissance qui sans lui demeurerait totalement cachée, comme inapparente, et inexistante puisqu'elle n'aurait jamais eu d'existence réelle. […] Si donc il est nécessaire qu'il n'y ait pas qu'une seule chose – car alors toutes choses resteraient cachées puisqu'elles n'ont pas de forme en l'Un, aucun être n'existerait, car l'Un resterait en lui-même et il n'y aurait pas la pluralité de ces êtres nés de l'Un, de sorte que n'existerait pas après eux la procession des êtres qui ont reçu le rang d'âmes – de la même manière, il ne faut pas qu'existent seulement des âmes, sans que les objets qu'elles font naître ne deviennent visibles, s'il est vrai qu'en

[1] Laurent Lavaud, « La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin », *Archives de Philosophie*, nº 75, mars 2012, p. 13.

[2] *Ibid*., p. 14.

> chacune existe par nature la capacité de produire ce qui est après elle et de se développer en allant, comme une semence, d'un principe indivisible vers un état final, qui est l'objet sensible[1].

L. Lavaud décrit la « libre inclinaison » de l'âme à descendre dans le corps comme un « assentiment à la nécessité », c'est-à-dire un mouvement volontaire, non contraint, puisqu'il vient d'elle-même, mais qui n'est pas un choix en faveur d'une action à laquelle elle pourrait éventuellement se soustraire[2]. En ce premier sens, la conciliation entre nécessité et liberté est à l'avantage de la première, dans la mesure où non seulement l'âme n'a pas de choix à exercer, il n'y a rien là de contingent, mais surtout l'âme n'est pas à l'initiative de la descente dans le corps qui lui est infligée à titre de châtiment[3], à proportion de deux types de fautes, (1) avant même de descendre dans le corps, l'alourdissement de l'âme qui peine à suivre le cortège divin auquel elle appartient et (2) à la fin de la vie de l'homme, son plus ou moins grand degré de justice dans sa conduite, c'est-à-dire la plus ou moins grande maîtrise exercée par l'âme sur le corps. En outre, la « liberté expressive » penche nettement du côté de la nécessité dans la mesure où un monde d'intériorité absolue, sans déploiement dans l'extériorité des apparences matérielles, serait inaccessible à l'expérience et à la connaissance. On a presque affaire à un jugement analytique de la notion de puissance dont le sens est relatif à la notion d'acte qui la manifeste empiriquement. Pour le deuxième type de liberté, en revanche, la liberté réflexive, la notion de contrainte disparaît avec celle d'altérité imposée par la matière, puisqu'elle se joue dans l'intelligible. Cette liberté est, selon L. Lavaud, une « adhésion sans réserve à la positivité de l'être[4] » donc un attrait naturel de l'Intellect pour le Bien dont il tient sa constitution. Elle réside dans la capacité du deuxième principe, puis de l'âme, à s'auto-constituer, capacité qu'ils héritent du Bien (qui est par excellence celui qui se produit soi-même) et accomplissent par conversion vers Lui. Comme le précise le *Traité 39* [VI, 8], 15, 8-10 : « Il est lui-même ce qui se produit lui-même et maître de lui-même, et il devient non pas comme un autre l'a voulu, mais

---

1 Plotin, *Traité 6* [IV, 8], 5, 24 - 6, 9, traduit par L. Lavaud dans Plotin, *Traités 1-6*, *op. cit.*, p. 248-249.

2 Voir notes 72 et 74 du Traité 6 [IV, 8], traduit et annoté par L. Lavaud : *ibid*., p. 263.

3 En référence au mythe platonicien du *Phèdre* (248c3-d2 et 248e5-7)

4 Laurent Lavaud, « La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin », *loc. cit.*, p. 21.

comme lui-même le veut[1] ». Le dernier type d'expérience de la liberté distingué par Lavaud, la liberté par transcendance, est celle qui permet à l'Un d'être « purement libre et c'est de cette façon qu'il est lui-même par lui-même »[2], échappant dans sa simplicité à l'altérité contraignante et surtout à la primauté logique de l'essence (οὐσία) par rapport à l'acte (ἐνέργεια).

Cette conception de la liberté comme initiative absolument simple, qui jouera également un rôle central dans la métaphysique de Chestov et de Jankélévitch, n'est pas *opposée* mais *transcendante* par rapport à celle de nécessité qui, loin de la contraindre, procède de la puissance de l'Un : « le Bien possède en lui une surabondance de puissance, puisqu'il n'est pas contraint par la nécessité, mais qu'il est lui-même pour les autres choses la nécessité et la loi[3] ». Au niveau de l'âme, cette liberté consiste pour L. Lavaud dans sa :

> capacité à s'exhausser au-dessus de sa propre détermination, à transcender sa réalité effective : la liberté est dès lors une puissance de négation par rapport à la limite de son propre contenu. Là encore cette expérience éthique d'une réserve intérieure par rapport au déploiement de son être dans la forme trouve une origine métaphysique : c'est la transcendance de la simplicité pure du Bien qui est la source de cette liberté négative[4].

Autrement dit, c'est grâce à la transcendance et l'indépendance de l'Un par rapport aux catégories ontologiques de nécessité et d'essence que l'âme peut aussi excéder sa propre essence et toucher à celle de l'Intellect et de l'Un dans l'expérience de l'extase. Sans qu'il soit question de libre arbitre, la liberté n'est donc pas absorbée dans la nécessité, contrairement à ce qu'expose Skvortsov, et un chemin de moralité existe pour l'âme dans la purification.

Skvortsov conclut son propos en qualifiant la doctrine plotinienne de monstruosité d'autant plus dangereuse qu'elle n'est pas stérile mais renaît de ses cendres et prolifère monstrueusement parmi ses contemporains :

> Voilà la doctrine que les néoplatoniciens ont cru pouvoir opposer à la doctrine divine du christianisme. Voilà le modèle que se sont efforcés d'imiter certains

---

1 Plotin, *Traité 39* [VI, 8], 15, 8-10, traduit par Laurent Lavaud dans Plotin, *Traités 38-41*, *op. cit.*, p. 231.

2 Plotin, *Traité 39* [VI, 8], 20, 19-20, traduit par Laurent Lavaud in : *Ibid*., p. 239-240.

3 Plotin, *Traité 39* [VI, 8], 10, 34-35, traduit par Laurent Lavaud in : *Ibid*., p. 222.

4 Laurent Lavaud, « La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin », *loc. cit.*, p. 28.

> Amants de la sagesse[1] ! Les monstres physiques, comme le montre suffisamment l'expérience, ne perpétuent pas leur espèce ; mais les monstres métaphysiques ressuscitent après leur mort et ont parfois une descendance nombreuse[2].

Skvortsov n'est pas un historien de la philosophie, sa lecture, qui ne professe ni souci d'objectivité, ni sérénité, est plutôt motivée par l'urgence de réfuter la doctrine de Plotin au nom de la foi chrétienne, quitte à procéder à certains raccourcis.

Mihail Vladislavlev

Avec Mihail Ivanovič Vladislavlev (1840-1890), qui rédige la première thèse russe consacrée à Plotin, intitulée *La philosophie de Plotin, fondateur de l'école néoplatonicienne*, un autre type d'approche, objective et historique, se fait jour. Vladislavlev semble avoir tenu une place particulière dans le développement d'une philosophie académique « professionnelle », encore balbutiante à l'époque. Vladimir Soloviev (1853-1900) aurait dit de lui qu'il était le seul professeur de philosophie dans toutes les universités russes[3]. Alexeï Lossev[4] (1893-1988) cite en bonne part sa thèse sur Plotin dans *Bytie, imia, kosmos* [*Être, nom, cosmos*] (1993). Dans sa thèse de magistère intitulée *Filosofiâ Plotina* [*La philosophie de Plotin*] (1918), Pavel Petrovitch Blonski (1884-1941) consacre quelques pages à l'histoire de la réception de Plotin. Parmi les philosophes russes, il n'est question que de Vladislavlev dont il résume la démarche comme suit :

---

1 La Société des Amants de la sagesse (Obchtchestvo lioubomoudria), fondée par Sémion Raïtch à Moscou en 1822, a compté des membres célèbres : Fiodor Tiouttchev, le prince Vladimir Odoïevski, Mikhaïl Pogodine, Alexandre Pissarev, Alexeï Khomiakov. Les Amants de la sagesse étudiaient la philosophie allemande, Kant, Fichte, Schelling. Suite au coup d'Etat de décembre 1825, la société met fin à ses activités, même si certains membres comme les slavophiles Kireïevski ou Khomiakov poursuivront leur activité philosophique.

2 « *O filosofii Plotina* », p. 17.

3 Voir È. V. Tihonova, « U istokov sozdaniâ školy filosofskoj psihologii v Sankt-Peterburgskom universitete : Mihail Ivanovič Vladislavlev (k 170-letiû so dnâ roždeniâ [Aux sources de la fondation de l'école de psychologie philosophique de l'Université de Saint-Pétersbourg : M. I. Vladislavlev (à l'occasion du 170e anniversaire de sa naissance)] », Metodologiâ i istoriâ psihologiâ, Moscou, 2010, 5, p. 100-114.

4 Pour une analyse plus générale du rapport de Lossev à l'Antiquité, voir Maryse Dennes, « Le rapport à l'Antiquité chez G. Špet et A. Losev », *Modernités russes*, 15, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 2015, p. 115-131. Voir également Olga Kobenko, *Le néoplatonisme dans la russie des années 20. L'oeuvre d'Alexeï Lossev*, These, Université Paris sciences et lettres, 2022.

> En 1868 paraît *La philosophie de Plotin* de Vladislavlev. Vladislavlev prend les armes contre la méthode de Richter [précédemment décrite comme une série de références directes au texte de Plotin] : « Par son éparpillement et ses nombreuses répétitions, l'ouvrage donne l'impression d'un brouillon qui n'aurait pas encore dépassé le stade de la vérification et de la critique des sources. » Quant au travail de Vladislavlev, pour ce qui est de son aspect scientifique, il produit une splendide impression esthétique. Vladislavlev affirme que la philosophie de Plotin a été élaborée sous l'influence, principalement, de Numénius, puis de Philon et des néopythagoriciens. Cependant Plotin réélabore tout : il a définitivement séparé du monde l'idée de dieu, il a créé toute une série de doctrines originales en psychologie (immatérialisme et intellectualisme), en éthique (purification, extase, quatre genres de vertu), il a séparé l'intellect [*um*] du premier principe, il a donné au polythéisme sa philosophie et créé l'esthétique en tant que discipline autonome. Vladislavlev conteste l'émanatisme et le panthéisme de Plotin ; d'une manière générale, ses spécificités métaphysiques ne conviennent pas à son système moral et religieux. Ce qu'il y a de plus original chez Plotin, c'est l'application de la méthode analytique à la métaphysique et la fusion du mysticisme et du réalisme.[1]

L'optique de Vladislavlev n'est plus seulement apologétique, mais historique et philosophique. Il s'agit de découvrir l'originalité de Plotin dans le monde antique. Il n'est pas facile de déterminer ce que Vladislavlev entend par « méthode analytique » appliquée à la métaphysique, peut-être a-t-il à l'esprit le souci plotinien de caractériser et hiérarchiser les différents aspects de la réalité, notamment à travers la doctrine des hypostases. L'accent est mis également, comme souvent chez les interprètes de cette époque, sur la question de l'appartenance de Plotin à la catégorie du mysticisme. Nous aurons encore l'occasion d'y revenir, tant la question est capitale chez Chestov et Jankélévitch, mais certaines précisions s'imposent d'emblée. Vladislavlev fait état chez Plotin d'une « fusion du mysticisme et du réalisme », expression dont le sens n'est pas limpide. Le réalisme renvoie certainement à l'« idéalisme » platonicien que Plotin reprend à son compte et qui fonde l'existence du monde sensible sur une réalité immatérielle, celle des formes, dont ce dernier participe à titre d'image.

Quant au mysticisme, c'est un terme plus ambigu puisque son sens change entre l'Antiquité et le christianisme, et qu'il est employé ici sans précisions. On peut s'appuyer à cet égard sur les indications de Luc Brisson, dans son débat avec J. Trouillard et P. Hadot, en particulier dans son article « Peut-on

[1] Pavel Petrovič Blonskij, *Filosofiâ Plotina [La philosophie de Plotin]*, Moscou, Tipografiâ Mamontova, 1918, p. 270.

qualifier de "mystique" l'union de l'âme avec l'Un chez Plotin ? » (2015). Dans l'œuvre de Porpyhre et Plotin, le mot « *mustikós* », qui renvoie tout d'abord aux Mystères d'Éleusis, est rare :

> [Il] fait référence à une méthode d'interprétation des mythes pratiquée, depuis l'époque impériale, par les platoniciens sous l'influence des néo-pythagoriciens. Pour les platoniciens, il ne s'agit plus, comme le faisaient les stoïciens, de retrouver dans les mythes qui expliquaient les rites un système philosophique où les dieux étaient associés à des phénomènes physiques (Zeus est la foudre), à des vertus (Athéna est la raison) ou même à de grands hommes, mais de se servir des mythes qui intéressaient le monde sensible pour accéder à un autre type de réalité, l'Intelligible qui n'est pas le Principe, puisqu'il dérive de l'Un. Or on peut rapprocher ce type d'interprétation des mythes des Mystères d'Éleusis, et surtout de leur dernière étape : la vision des objets sacrés. C'est en ce sens que l'on peut parler de « mystique » ; sous le sens superficiel des mythes, on trouve un sens profond qui fait voir les réalités véritables, c'est-à-dire l'Intelligible.[1]

En un premier sens, mystique désigne donc une interprétation allégorique des mythes qui permet de s'élever à l'intelligible. En un second sens, plus tardif et introduit par la théologie chrétienne, mystique désigne, par opposition à une approche spéculative de la doctrine, une « connaissance expérimentale de Dieu qui se réalise par un embrasement d'amour unitif »[2].
Or, le premier et le second sens paraissent également impropres à qualifier l'union avec l'Un, dénommée *hénosis* par Porphyre, dont lui et Plotin auraient, en de rares occasions, fait l'expérience. Pour le montrer, L. Brisson met en avant le caractère progressif, scalaire, et surtout autonome de la remontée vers l'âme vers l'Un.

Il insiste sur un point de doctrine important et original chez Plotin, à savoir le maintien constant de l'âme dans l'Intellect, par son sommet, ce qui lui permet d'accéder à l'intellection des formes dès ici-bas, comme l'évoque le cinquième chapitre du *Traité 28* (IV, 4) :

> Cette faculté [l'intellection] est éveillée par les choses qui l'éveillent, et elle est cette faculté dont la vision porte sur les réalités dont on vient de parler [les réalités

[1] Luc Brisson, « Peut-on qualifier de "mystique" l'union de l'âme avec l'Un chez Plotin ? », *Mystique et philosophie dans les trois monothéismes*, Paris, Hermann, 2015, p. 13-27.

[2] Jean Gerson, *Œuvres complètes*, leçon 100, introduction, textes et notes Mgr Glorieux, t. III, Paris-Tournai-Rome-New York, Desclée & Cie, 1962, p. 274. Cité d'après Luc Brisson, *op. cit.*

> intelligibles]. Pour en parler, il faut se garder d'utiliser la comparaison ou même le syllogisme qui tire ses prémisses d'ailleurs, mais, comme on l'a dit, il est possible, même ici-bas, de parler des réalités intelligibles en mettant en œuvre la même faculté qui a le pouvoir de les contempler là-bas. C'est la même faculté qui doit, comme si on l'éveillait, voir les choses de là-bas, de sorte qu'on l'éveille aussi là-bas. C'est comme si quelqu'un élargissait son champ de vision en montant sur un point d'observation élevé, et arrivait à voir des choses que ne peut voir aucun de ceux qui ne sont pas montés avec lui. […] aux âmes qui sont en mouvement, il est possible de s'arrêter une fois descendues jusqu'à un certain point, et rien ne les empêche de remonter à nouveau avant d'être arrivées dans le lieu le plus bas de la génération.[1]

Il ressort de cette inclusion partielle de l'âme dans l'Intellect, malgré sa descente dans le corps que, par son propre effort, elle peut toujours le rejoindre. Or, cette remontée est corrélée à la pratique des vertus cardinales et non pas à la pratique de rites religieux, à l'égard desquels Plotin est d'ailleurs très critique dans son *Traité 33*, « Contre les Gnostiques ». Outre les vertus civiques et purificatrices, elle s'accomplit grâce aux vertus contemplatives et paradigmatiques, qui n'impliquent aucun recours extérieur à la contemplation de l'intelligible puis à l'identification à l'activité de l'Intellect. À ce stade, l'âme se déifie, elle se connaît comme Intellect, cessant par là-même d'avoir une individualité propre. C'est en profitant, clandestinement pour ainsi dire, du mouvement de conversion de l'Intellect à l'Un que l'âme, qui s'est déjà fondue en lui, s'unit également au Principe.

En raison de la spécificité de la démarche plotinienne, L. Brisson considère, au moyen de neuf arguments, que la comparaison à la mystique chrétienne est source de confusion et ne tient pas. (1) D'une part, Plotin n'est pas religieux et il s'oppose aux chrétiens et aux Gnostiques qui venaient suivre ses cours. (2) Contrairement aux mystiques chrétiens qui vivent souvent dans des couvents, il ne vit pas retiré de la société. (3) Il n'y a chez lui aucune forme de mortification du corps, mais une vie frugale et réglée. (4) L'âme n'a pas besoin d'intermédiaire pour remonter à l'Intellect qui est sa source, puisqu'elle peut devenir semblable à lui par la contemplation des intelligibles, ce dont elle reste capable en cette vie comme nous l'avons déjà expliqué. (5) C'est donc par ses propres forces que l'âme remonte vers l'Un. (6) L'Intellect n'est pas une personne avec qui on chercherait à entrer en relation mais la totalité de l'être. (7) Le bien-être (*eupatheia*), comme tout autre *pathos* d'ailleurs, qui accompagne l'union à l'Un ne peut qu'être

[1] Plotin, *Traité 28* (IV, 4), 5, traduit par Luc Brisson, *in* : Plotin, *Traités 27-29*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2005, p. 121-122.

postérieur à cette expérience, une fois que l'âme est redescendue dans le corps. (8) Le Dieu monothéiste ne peut être isolé de la Création comme l'Un. (9) L'âme trouve dans l'union/unification avec l'Un (*hénosis*) l'unité qui lui manque.

L'analyse de L. Brisson, exprimée dès 2005[1], a été critiquée par Michael Chase lors du colloque international du 23-26 mai 2011 « Mystique et philosophie. Les sources antiques et médiévales de la mystique moderne » à l'Institut Universitaire Européen Rachi de Troyes, dans une conférence filmée intitulée « Existe-t-il une mystique néoplatonicienne ? » et dont le texte est mis à la disposition du public par l'auteur sur le site Academia[2]. Le cœur de cette critique réside dans le refus de M. Chase de réduire la notion de mystique à sa signification chrétienne pour en promouvoir, au contraire, une définition transculturelle, telle qu'elle est proposée par le spécialiste de philosophie indienne Michel Hulin dans *La mystique sauvage* (1993). M. Chase précise bien que M. Hulin s'intéresse dans cet ouvrage aux « petits » mystiques, c'est-à-dire à des témoignages marginaux dont on peut supposer qu'ils ne sont pas conditionnés par les descriptions classiques du phénomène de l'effusion mystique, avec l'idée de parvenir à dégager des traits distinctifs à la fois généraux et préthéoriques. M. Chase propose la synthèse suivante :

> Cette expérience mystique, selon Hulin, présente trois traits structuraux quasi universels[3] :
> 1. L'expérience se présente comme un éveil : en un instant, on est arraché à une vie fiévreuse et factice et l'on reprend pied dans ce qui est aussitôt éprouvé comme la Réalité.
> 2. on ne se s'éprouve plus « jeté » au milieu d'un monde qui nous ignore et nous dépasse. À cela s'est substitué un étrange sentiment d'imbrication mutuelle, de coappartenance. Le sujet comprend [...] que sa propre conscience individuelle ne possède aucune réalité indépendante, « insulaire »...
> 3. l'apaisement, la quiétude. Ce monde avec lequel nous faisons désormais corps ne peut plus être ressenti comme lointain, indifférent ou hostile...

---

1 M. Chase renvoie le lecteur à Luc Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin? », *in* A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (éd.), *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions ; 15), 2005, p. 61-72.

2 Voir : https://akadem.org/sommaire/colloques/mystique-et-philosophie/mystique-et-neoplatonicisme-30-09-2011-26822_4333.php ; et https://www.academia.edu/1979580/Existe_t_il_une_mystique_n%C3%A9oplatonicienne

3 Note de M. Chase : Michel Hulin, *La Mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit*, 2e éd. (1re éd. 1993), Paris, Presses Universitaires de France (Quadrige. Essais, débats), 2008, Préface, p. 6.

> Un peu plus loin, Hulin caractérise l'expérience mystique comme suit[1] : « La note dominante est celle d'un retour au Fondement, au *nunc stans*, à l'unité originaire en deçà des couples d'opposés. Elle va dans le sens d'une identification du Bien et du Réel et s'accompagne de la certitude que le « salut » est déjà là, déjà obtenu, à la fois pour soi-même et pour tous les autres hommes, voire pour tous les vivants »[2]... et il fait état d'un certain nombre de traits caractéristiques de cette expérience mystique : La soudaineté, le dépaysement radical, la sensation d'être soustrait du cours normal du temps, la certitude intuitive d'être entré en contact avec un Réel d'ordinaire caché, la joie surabondante, la sérénité[3], l'émerveillement[4].[5]

À partir de ces traits empiriques communs établis par M. Hulin, M. Chase rappelle les raisons pour lesquelles P. Hadot souscrivait à l'idée d'une qualification de l'union à l'Un comme mystique :

> Elle est comparée à l'ivresse que procure le nectar, elle est exceptionnelle, elle apparaît et disparaît brusquement. Elle transcende le dédoublement inhérent à la conscience de soi, elle consiste dans une vision, sans aucune discursivité, vision d'une lumière intérieure, d'une présence pure, au-delà de toute forme déterminée et de tout objet distinct. Cette expérience est perçue comme une identification à une réalité qui est à la fois autre que nous-mêmes et identique à nous-mêmes. On devient autre tout en restant soi-même.
> [...] par le sommet d'elle-même qui est continuellement uni à l'Intellect divin, l'âme vit continuellement d'une manière potentielle et virtuelle de la vie de cet Intellect divin. L'expérience mystique consiste pour elle dans l'actualisation exceptionnelle et temporaire de cette potentialité et cette actualisation peut revêtir deux formes qui correspondent aux deux puissances [...] de l'Intellect divin. En effet, en se haussant de la discursivité du raisonnement à l'immédiateté de la pensée pure et intuitive, l'âme s'unit déjà « mystiquement » au mouvement de l'Intellect divin qui se pense lui-même. Mais ensuite, en une phase ultime de l'expérience, en vivant de la vie de l'Intellect divin, l'âme participe aussi à l'autre état de l'Intellect, dans lequel l'Intellect, naissant du bien, éprouve le Bien par ce non-penser qui est ivresse et jouissance amoureuse. L'âme, au sommet de

---

1 Note de Chase : *Ibid*., p. 9-10.

2 Note de Chase : *Ibid*., p. 54.

3 Note de Chase : Voir *Ibid*., p. 197 : « [...] la forme d'expérience mystique qualifiée par nous de "sauvage" comporte toujours une note affective fondamentale : celle d'une joie sans mesure, gratuite, et porteuse en même temps de la mystérieuse certitude que "tout est bien". »

4 Note de Chase : *Ibid*., p. 145.

5 Michael Chase, « Existe-t-il une mystique néoplatonicienne ? », p. 9-10.

> l'expérience mystique, coïncide avec l'extase amoureuse dans laquelle naît la Pensée[1].

Cette description empirique du phénomène de l'extase permet d'inclure Plotin parmi les mystiques selon Chase. On notera à titre de comparaison que pour un Chestov, Plotin vécut bel et bien des extases mystiques et pourtant il n'adhèrerait sans doute que très partiellement à la caractérisation générale du mystique selon Hulin. L'initié retrouve dans l'expérience quotidienne le dédoublement de sa conscience et surtout ce phénomène particulier que Chestov a nommé la « double vue » qui consiste dans une hésitation, douloureuse et sans remède, entre ce qui a été entr'aperçu au-delà de l'expérience ordinaire, gouvernée par les principes logiques de la raison, et cette expérience elle-même qui dément jusqu'au souvenir de l'effusion mystique.

Au-delà de la proximité empirique qui peut être établie entre les « petits » mystiques et Plotin, on peut aussi dire que L. Brisson néglige, au profit d'un certain continuisme intellectualiste, trois aspects qui autorisent le rapprochement entre l'*hénosis* plotinienne et une conception, certes très élargie, des mystères et de la mystique : (1) le caractère secret, réservé aux initiés, de l'union à l'Un, ce dont on trouve diverses expressions dans l'œuvre de Plotin ; (2) le caractère soudain, imprévisible, non pas « pour ainsi dire automatique », mais grâcieux du contact de l'Un dans l'extase ; (3) le caractère supra-rationnel et donc inconnaissable de l'objet de foi qu'on appelle mystère. S'il n'y a pas de sens à christianiser Plotin, la tentation de supprimer la dimension érotique de l'Intellect et l'altérité supra-noétique de l'Un paraît tout aussi dommageable à l'expression de l'originalité du philosophe.

L. Brisson termine son article en regrettant l'absence d'un terme qui désignerait plus adéquatement l'extase plotinienne que celui d'expérience mystique. M. Chase parle de « mysticisme rationnel » ce qui est peu convaincant dans la mesure où la raison discursive est située en-dessous de l'intellection et abandonnée dans le processus de remontée vers l'Un. Sans qu'apparaisse un qualificatif plus approprié chez Vladislavlev, on peut considérer toutefois que son terme de « fusion du mysticisme et du réalisme » a le mérite de maintenir l'ambivalence entre intellect et affect, entre souci de soi et extase, ce dont à lui seul le terme de « mysticisme » ne rend pas compte. Fedor Stépoune dont il sera question par la suite évoque dans une étude de

[1] Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre : entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I.Davidson*, Paris, Albin Michel, coll. « Le livre de poche », 2001, p. 16 et 26.

1912 une *tragédie* de la conscience mystique, qui tient à l'impossibilité pour la conscience humaine de demeurer dans la nuit mystique :

> S'il est impossible d'aller à Dieu par la voie médiate de la compréhension du monde qui m'est donné, en tant que Divin, alors il faut aller à Lui par la voie immédiate d'une fusion (*sliâniâ*) avec Lui. Comment une telle union (*edinenie*) est-elle possible, que signifie-t-elle, quelles émotions la comportent et à quelle compréhension élève-t-elle, tout cela m'oblige à revêtir le phélonion du silence. Seul compte ici que, dans l'acte de ma dernière fusion avec Dieu, j'aie anéanti la dernière distance entre moi et Lui, que je sois devenu non seulement divin, mais immédiatement Dieu. Cela veut dire que je descends sur le monde par la nuit sainte, j'éteins en moi-même ce monde lui-même, en tant que multitude autosuffisante, je le deviens dans la pauvreté évangélique de son esprit et, de ce fait, je l'anéantis en tant qu'objet de connaissance, de contemplation et de création. Tout ceci serait le comble de la félicité, si seulement Dieu, découvert par moi une fois pour toutes, pouvait devenir pour moi une tombe éternelle, si ma nature finie n'avait pas à connaître encore et encore la même condamnation à renaître. Car c'est dans cette résurrection que se cache la profonde tragédie de la conscience mystique et que se noue la dernière complication, les problèmes de la conscience mystique.[1]

Vladislavlev accorde également une place de choix à la « psychologie », c'est-à-dire la conception de l'âme de Plotin. En 1881, il publie en deux volumes un important ouvrage, *Psychologie. Etude des principaux phénomènes de la vie mentale*. Dans le premier tome, un chapitre est consacré à la nature et aux fonctions de l'âme chez Plotin, lequel représente l'acmé de la science antique sur ce thème selon Vladislavlev. L'intérêt de la psychologie de Plotin tient aussi selon lui à ceci :

> D'un autre côté, la Psychologie de Plotin peut nous servir de modèle de Psychologie mystique avec toutes ses qualités et tous ses défauts : à cet égard Platon, (que Plotin prend partout pour modèle et dont il ne souhaitait pas être davantage qu'un interprète) ne soutient guère la comparaison.[2]

---

[1] Fedor Steppun, « *Tragediâ mističeskogo soznaniâ* (*Opyt fenomenologičeskoj harakteristiki*) [Tragédie de la conscience mystique (Essai de caractérisation phénoménologique)] », *Logos: meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury*, 1912 1911, p. 117.

[2] Mihail Ivanovič Vladislavlev, *Psihologiâ. Izsledovanie osnovnyh âvlenij duševnoj žizni. Tom pervyj [Psychologie. Analyses des principaux phénomènes de la vie mentale]*, V tipografii V. Bezobrazova i Komp., 1881, p. 73.

Vladislavlev répertorie et analyse ensuite les traités concernant l'âme chez Plotin, les questions qu'ils permettent de résoudre (individuation, rapport au corps, à l'au-delà, mémoire, sensation etc.) et insiste en particulier sur la force des arguments de Plotin en faveur d'une nature immatérielle et divine de l'âme :

> En distinguant l'âme du corps, Plotin nous indique sa parenté avec la nature divine. Unie au corps, elle prend part à ses désirs et à ses inquiétudes déraisonnables, elle prend sur elle, pour ainsi dire, des propriétés étrangères. Mais considérée isolément du corps, elle découvre de meilleures propriétés : raisonnement [*разумение*], vertu etc. Par nature elle est apparentée à tout ce qui est divin et éternel[1].

M. A. Orlov

En 1885, M. A. Orlov publie à Odessa en 1885 un article sur le *Traité 2* de Plotin intitulé *« Učenie Plotina o duše (na osnovanii sočineniâ ego „O bessmertii duši")* » [« La doctrine plotinienne de l'âme (d'après son traité *Sur l'immortalité de l'âme*) »]. Il s'agit d'un résumé assez scolaire de l'argumentation de Plotin, suivant point par point le plan du *Traité 2* et s'efforçant de restituer son contexte. L'article se termine sur ces mots :

> Plotin a conservé aux principes de Platon toute leur puissance, mais en marchant dans ses pas, il s'est efforcé de comprendre, bien davantage que ne le fit son maître, le problème de l'immortalité en le liant intimement avec le celui de la nature de l'âme en général : j'ai voulu montrer ici que démontrer l'immortalité pour Plotin ne signifie rien d'autre que donner à comprendre l'âme et définir sa nature. Et Plotin reste fidèle à son entreprise : la nature de l'âme est mise au jour aussi complètement que nécessaire, en adoptant sur ce problème un point de vue sérieux et critique, bien que le problème de l'immortalité ne soit, quant à lui, pas élaboré dans le traité avec toute la rigueur critique qu'il faudrait.[2]

L'accent, chez Orlov comme chez Vladislavlev, est mis sur la psychologie de Plotin et le thème de l'immortalité de l'âme dont on sait qu'à la même époque, il était au cœur de la pensée d'un Dostoïevski, par exemple, pour qui aucun

---

1 *Ibid*., p. 79.

2 Seriâ Russkij put', *Platon : Pro et contra. Platoničeskaâ tradiciâ v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej [Platon : Pro et contra. La tradition platonicienne vue par les penseurs et les commentateurs russes]*, Izdatel'stvo Russkogo Hristiânskogo Gumanitarnogo Instituta, Saint-Pétersbourg, 2001, p. 408.

humanisme, ni aucune morale ne peuvent exister sans la croyance dans l'immortalité de l'âme humaine.

Vladimir Soloviev

Dans l'*Encyclopédie Brockhaus-Efron* (1890-1908), Vladimir Soloviev (1853-1900) rédige l'article consacré à Plotin[1] et lui emprunte un certain nombre d'idées. Dans « Le platonisme de Solov'ëv », Jérôme Laurent répertorie les principaux emprunts de Soloviev au néoplatonisme : panpsychisme, existence d'un monde spirituel divin dont le monde matériel tire sa réalité et sa beauté, caractère amphibie de l'âme, rapport d'opposition entre un monde des idées parfait, unifié, marqué par l'amour et un monde sensible marqué par la dispersion et la lutte[2].

Fiodor Stépoune

En 1911-1912, Fiodor Stépoune publie dans la revue russe *Logos* un article dont Jankélévitch fera une mention élogieuse dans son article de 1925 « Les thèmes mystiques dans la philosophie contemporaine russe ». Dans cet article intitulé « *Tragediâ mističeskogo soznaniâ (Opyt fenomenologičeskoj harakteristiki)* » [« Tragédie de la conscience mystique (Essai de caractérisation phénoménologique) »], la troisième partie est consacrée à Plotin (Voir Troisième partie, Texte 1). Le « système » de ce dernier, comparé à Maître Eckhart, reposerait selon Stépoune sur un dualisme qui menace en même temps de le détruire, entre d'une part, un élan vers la transcendance divine, dans le silence obscur et l'entier oubli de soi, et d'autre part, la connaissance religieuse de ce monde transcendant. Comme le fera Chestov par la suite, Stépoune présente le monde intelligible comme la description *a posteriori* d'une vision extatique, description dont la possibilité même l'étonne étant donnée l'extinction de la conscience qu'implique le contact de Dieu. Contrairement aux commentaires précédents, l'aspect religieux et « vécu » sont déterminants tandis que reflue l'intérêt strictement historique et doctrinal. Le second point commun entre les auteurs réside dans la mise en évidence d'une tension extrême au cœur de la philosophie de Plotin, bien que Stépoune s'efforce plutôt de la combler par le raisonnement quand Chestov

[1] Cet article a été traduit en français par Rambert Nicolas et publié en annexe de l'article de Jérôme Laurent « « Le platonisme de Solov'ëv dans ses *Leçons sur la divino-humanité* », *Modernités russes* 15, 1, 2015, p. 86-92.

[2] *Ibid*., p. 75-92.

l'accuse voire l'exagère. Stépoune et Chestov se sont rencontrés à Fribourg autour de la revue *Logos* à laquelle contribuaient d'autres néokantiens tels que Richard Kroner et Sergueï Hessen (que Jankélévitch aura lui aussi l'occasion de fréquenter une dizaine d'année plus tard à Prague)[1]. De plus, Stépoune a correspondu avec N. Berdiaev, ami proche de Chestov, et fréquenté les rencontres qu'il organisait à Clamart le dimanche dans les années 1920. La fille et biographe de Chestov raconte que, selon Natalia Viktorovna Reznikova, à l'occasion d'une de ces réunions, Chestov traita de son thème de prédilection, à savoir le conflit entre foi et raison. Quand il eut terminé son exposé, Stépoune aurait plaisanté : « À quoi bon créer un conflit dramatique ? » Pour Stépoune, la raison était comme un bambin aux yeux bleus que l'on pouvait ébouriffer de la main en passant son chemin. Chestov se serait alors levé, laissant éclater sa rage de prophète biblique, tonnant et priant. Il paraît donc difficile, même dix ans plus tôt, de penser que Chestov aurait été influencé par Stépoune, bien que leurs analyses se recoupent ici en partie.

Simon Frank

Parmi les philosophes russes les plus marqués par le néoplatonisme, il faut citer Simon Frank (1877-1950) qui n'a consacré aucun ouvrage ou article à Plotin, mais s'est profondément imprégné de son œuvre et l'a même convoqué pour résoudre certaines difficultés spécifiques. Manifestement, Frank a retenu de Plotin précisément le contraire de ce qui passionne Chestov : la solidarité des éléments du réel et des hommes entre eux plutôt que leur solitude, le caractère fondateur de l'unité du Principe pour penser le réel plutôt que son altérité radicale et épouvantable pour la raison, ce que Jankélévitch nomme le « tout-autre ordre ».

C'est à partir de 1908-1910 que Simon Frank s'intéresse de près à Plotin, passant selon Aliaev d'un « subjectivisme néokanto-fichtéen à un réalisme absolu[2] », marqué par l'influence de Stern[3], Goethe, Bergson, Spinoza, Plotin

---

1 Fedor Steppun, *Pis'ma [Correspondance]*, Moscou, ROSSPEN, 2013, p. 96.

2 Il faut entendre par là la thèse selon laquelle la totalité de l'être serait accessible à l'esprit par une connaissance immédiate, intuitive.

3 William Stern (1871-1938), psychologue et philosophe allemand dont *Person und Sache* [*Personne et chose*] aurait particulièrement touché et influencé Simon Frank. Il consacre un article à cet ouvrage : "*Ličnost' i veŝ'. (Filosofskoe obosnovanie vitalizma*)" ["Personne et chose. (Les fondements philosophiques du vitalisme)"], publié en 1908 dans la revue *Russkaâ mysl'*.

et Nicolas de Cues[1]. Au début de son ouvrage majeur, *L'Inconcevable*, Simon Frank signale explicitement sa dette à l'égard du néoplatonisme :

> Le fondement de toute ma pensée est cette *philosophia perennis* incarnée à mes yeux par le platonisme, en particulier sous la forme qu'il prend dans le néoplatonisme et le platonisme chrétien, par lesquels il traverse toute l'histoire de la philosophie européenne, de Plotin, Denys l'Aréopagite, Augustin et jusqu'à Baader ou Vladimir Soloviev. La philosophie y coïncide (*sovpadaet*) en principe avec une mystique contemplative.[2]

Là encore, l'intérêt pour la question d'un mysticisme de Plotin apparaît décisif mais renvoie plutôt à la participation à la contemplation du *noûs*, laquelle est déjà pour l'âme (dont l'activité propre est celle de la pensée discursive, la *dianoia*) une forme d'effusion mystique.

Dans son article de 2011, « Simon Frank lecteur de Plotin », Jérôme Laurent analyse les références à Plotin présentes dans le premier ouvrage de S. Frank, *Predmet znaniâ. Ob osnovah i predelah otvlečennogo znaniâ* [*L'objet du savoir. Fondements et limites du savoir abstrait*] publié en russe en 1915 et partiellement traduit en français en 1937 sous le titre *La connaissance et l'être.* Les citations de Plotin placées en exergue de certains chapitres permettent à Frank de mettre en avant l'existence d'un principe métalogique, inconcevable, au fondement de la connaissance, l'Un plotinien, mais aussi l'unité interne d'un savoir, conçu non pas comme une mise en relation abstraite de concepts inertes, mais comme "savoir vivant", dont les parties sont intégrées les unes aux autres, unifiées, et qui ne diffère pas mais exprime la réalité :

> L'ensemble de ces citations converge vers l'idée fondamentale du premier livre de Frank : "l'objet du savoir" - "*Предмет знания*" est un objet total, une "matière" que l'on pense et qui nous englobe, étant l'être lui-même. Le terme russe *предмет* / *predmiet* n'est pas littéralement "l'objet" opposé au sujet, c'est à la fois la matière d'enseignement, le sujet d'un article ou la branche d'une spécialité ; bref c'est ce sur quoi porte la connaissance ou le savoir : l'intelligible. La thèse néoplatonicienne suppose l'existence d'un monde intelligible où l'être

[1] G. E Aliaev et M. A Kolerov, *Russkaâ filosofiâ vokrug S.L. Franka. Izbrannye stati [La philosophie russe autour de S. L. Frank. Articles choisis]*, s. l., 2020, p. 127. Nicolas de Cues constitue l'influence la plus décisive.

[2] Semen Frank, *Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii [L'Inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion]*, Moscou, Pravda, 1990, p. 183.

> et l'esprit sont convertibles, où l'intelligible est en même temps l'intelligence, l'Idée une activité noétique. [1]

J. Laurent analyse ensuite l'interprétation christianisante que Frank donne de l'Un plotinien dans l'*Inconcevable*, ainsi que de la façon dont notre ipséité, notre unicité insubstituable, nous rend semblable à Lui et nous permet, par conversion intérieure et simplification, d'entrer en contact avec Lui. Par la suite, dans les textes de Frank les plus critiques à l'égard du régime soviétique, comme par exemple dans *Ličnaâ žizn' i social'noe stroitel'stvo* [*Vie personnelle et construction sociale*] (1930), Frank revendiquera contre la « collectivisation des esprits » et au nom de l'unicité insubstituable de la personne humaine et dans l'esprit de la « culture de soi » qui caractérise la philosophie antique, « le droit inaliénable, absolu et inné de l'homme à avoir une vie personnelle intérieure, indépendante, qui ne peut croître et s'affermir qu'à partir de toute sa profondeur »[2].

Pavel Blonski

En 1918, Pavel Blonski publie *La philosophie de Plotin*, qui s'organise en trois moments : situer la personnalité de Plotin parmi les grandes figures de la pensée antique, déterminer les principaux problèmes qu'il traite et examiner les solutions qu'il donne à ces problèmes. Blonski conçoit en effet la philosophie de Plotin comme l'apogée, « le dernier mot important de la philosophie antique, la réponse ultime et par conséquent décisive à toutes les questions qu'elle avait soulevées »[3]. Blonski retrace l'histoire de la réception de Plotin, principalement en Europe, sans mentionner aucun autre penseur russe que Vladislavlev que nous avons évoqué plus haut. Il se présente lui-même comme un historien de la philosophie soucieux non seulement d'observer, mais d'analyser les œuvres et témoignages sur lesquels il s'appuie.[4] Il manifeste un souci d'objectivité et d'exhaustivité, par opposition aux interprétations subjectives et aux déformations du texte plotinien qu'il observe chez la majorité des commentateurs :

---

1 Jérôme Laurent, « Simon Frank lecteur de Plotin », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 48, Presses universitaires de Caen, 2011, p. 138.

2 Semen Frank, *Ličnaâ žizn' i social'noe stroitel'stvo [Vie personnelle et construction sociale]*, Paris, YMCA-Press, 1933, p. 25.

3 Seriâ Russkij put', *op. cit.*, p. 531.

4 *Ibid*., p. 554.

> La seule méthode utile et adaptée aujourd'hui est une méthode d'analyse et de commentaire après laquelle le texte de Plotin doit devenir parfaitement limpide d'un point de vue logique. Si l'on garde à l'esprit à quel point Plotin nous apparaît aujourd'hui « difficile » et « obscur », cette tâche des études plotiniennes nous apparaîtra aussi vénérable qu'indispensable. Avant même de discuter de Plotin, nous devons le posséder (ce qui n'est pas si simple) et le comprendre avec une précision de l'ordre du paragraphe (dans l'idéal de chaque ligne du texte).[1]

Blonski présente ensuite la méthode « objective » et « conservative » qu'il a adoptée pour étudier Plotin sans l'altérer et donne comme point de départ à la philosophie de Plotin la question de savoir : qu'est-ce que l'homme ? Blonski explique ensuite le but et la nature de la purification de l'âme à laquelle la philosophie de Plotin nous convie pour devenir ce que nous sommes.

Sezeman

En 1925, Vassili Emilievitch Sezeman (1884-1963) publie dans la revue Logos un long article « *Platonizm, Plotin i sovremennost'* » [« Le platonisme et Plotin aujourd'hui »]. Il insiste sur l'importance de l'étude du passé pour comprendre le présent et s'interroge, au-delà du rôle historique du néoplatonisme, sur ce qu'il pourrait apporter à la culture contemporaine. Après un récapitulatif des différentes façons de comprendre la notion d'idées, Sezeman indique que l'essence du platonisme réside selon lui dans le sens moral et religieux donné à la doctrine des idées : « Platon est avant tout un prophète et un mystique ».

Alexeï Lossev

Selon A.V. Mikhaïlovski[2], dans l'édition de 2007 des *Traités 1-11* de Plotin, Iouri Shitchaline décrit Alexeï Lossev (1893-1988) comme le « premier à avoir étudié le néoplatonisme dans son intégralité et à l'avoir introduit dans le champ de vision des historiens russes de la philosophie »[3]. Lossev est l'auteur de l'article « Plotin » de l'*Encyclopédie philosophique* en cinq volumes publiée en 1965. Olga Kobenko est l'autrice d'une thèse récente sur le rapport de Lossev au néoplatonisme[4]. Elle explique que Lossev étudie et

---

1 *Ibid*., p. 556.

2 A. V Mihajlovskij, « Russkij Plotin [Le Plotin russe] », *Istoriko-filosofskij ežegodnik 2009*, « Institut filosofii RAN, Moscou, Centr gumanitarnyh iniciativ », 2010, p. 435-451.

3 Plotin, *Traktaty 1-11 [Traité 1-11]*, traduit par Ûrij Šičalin, Moscou, GLK, 2007, p. 60.

4 Olga Kobenko, *op. cit.*

polémique principalement avec des commentateurs occidentaux. Il critique en particulier la vision d'un Plotin mystique, extatique, visionnaire (chez un C. Prantl ou un G. Mahlis) au profit d'une mise en évidence du caractère dialectique, rigoureux et nécessaire de sa philosophie. Lossev a découvert avec émerveillement dans les années 1917-1918 la « splendeur » du platonisme et privilégie, selon O. Kobenko, trois grands thèmes, celui de la dialectique, celui dui symbolisme et celui de la philosophie du nombre. La lecture de Lossev se veut logique et laisse de côté l'éthique, la dimension existentielle de sa philosophie qui passionne au contraire Léon Chestov.

Le sixième tome de son *Histoire de l'esthétique antique* (1963-1988), qui compte plus de 900 pages, s'appuie pour définir l'esthétique néoplatonicienne sur une analyse extrêmement détaillée de sa doctrine et de ses influences. La première partie de l'ouvrage met en évidence les tendances ayant mené au néoplatonisme : le pythagorisme, l'œuvre de Philon d'Alexandrie et des platoniciens du IIe siècle de notre ère. La deuxième partie de l'ouvrage établit les caractéristiques doctrinales et socio-historiques propres au néoplatonisme, en particulier dans son esthétique. La troisième partie se présente comme une introduction à l'esthétique de Plotin, comprenant une biographie, des précisions sur les œuvres de Plotin, une revue des approches contemporaines de l'esthétique de Plotin et un examen des liens existant entre Plotin et ses prédécesseurs : Héraclite, Empédocle, Parménide, Anaxagore, Platon, Aristote, les Stoïciens, les Épicuriens et les Sceptiques. Lossev expose ensuite les intuitions centrales de l'esthétique de Plotin en lien avec le temps et l'éternité, l'ipséité, l'émanation, la matière et les principes qui l'informent. Dans la quatrième partie de l'ouvrage, Lossev analyse la doctrine esthétique proprement dite de Plotin en proposant une traduction commentée de plusieurs traités :

le *Traité 30* (III, 8) « Sur la contemplation »
le *Traité 1* (I, 6) « Sur le beau »
le *Traité 31* (V, 8) « Sur la beauté intelligible »
et le *Traité 50* (III, 5) « Sur l'amour ».

Il en dégage ensuite certaines tendances propres à l'esthétique plotinienne en lien avec les concepts de destin, de providence, de démon. Un chapitre est consacré dans cette partie à l'art, à sa division interne et sa fonction dialectique, par comparaison avec les doctrines platonicienne et aristotélicienne. Lossev expose ensuite la dialectique du symbole chez Plotin et établit un parallèle avec l'idéalisme allemand (Kant, Schelling, Hegel). La

cinquième et dernière partie de l'ouvrage s'efforce de préciser les types de beautés présentes dans l'esthétique plotinienne : la matière et son rôle artistique, la beauté corporelle et spirituelle, la beauté du cosmos, la beauté de l'Intellect et de l'Un. Pour finir, Lossev entreprend de trouver la formule la plus concise de l'esthétique de Plotin.

Cette ébauche historique et critique permet de mieux situer l'approche de Léon Chestov. Cette dernière consiste à opposer radicalement « deux Plotin », un Plotin rationaliste, le professeur public, et un Plotin « éveillé », le « penseur privé » qui trouve l'audace de s'orienter non plus d'après les vérités rationnelles, mais d'après la révélation d'un instant. Chestov n'œuvre pas en historien de la philosophie. Il applique à Plotin sa méthode de pérégrination à travers les âmes pour déceler les failles de son discours principal et cerner le moment de bascule vers la « misologie » qu'il lui prête. Cette analyse montre également, de manière plus générale, l'intérêt des Russes pour Plotin, comme le remarque lui-même Jankélévitch dans sa correspondance avec son camarade et futur professeur de philosophie Louis Beauduc :

> [Les philosophes russes] connaissent très bien Plotin et s'inspirent à chaque pas du spiritualisme d'Alexandrie. Un Russe nommé Féodor *Stépoune*, lui a même consacré un article charmant où il compare d'une façon peut-être trop littéraire le mysticisme plotinien avec celui de *Meister* Eckhart et du poète allemand contemporain Rainer M. Rilke. On dirait que chez ces deux grands vaincus de la guerre, la Russie et l'Allemagne, chez ces deux peuples jeunes qui ont souffert plus que nul autre au monde ces dix dernières années, il se développe, pour parler en termes néoplatoniciens, une vaste *conversion* vers les valeurs de la vie spirituelle. On dirait que, désenchantés par les « unilatéralités » monstrueuses de notre civilisation occidentale (laquelle, par une anomalie vraiment terrifiante et dramatique, se développe toujours et toujours dans un seul sens : dans le sens de la Technique matérielle, de la Répétition indéfinie, donc du moindre effort) ils demandent leur salut présent à la « culture » intérieure[1]. Le *Logos*, l'ancienne revue de Simmel, s'appelait *Périodique pour la philosophie de la Culture*. La *Sophia*, la revue des Russes de Berlin, a le même sous-titre : c'est bien en effet la

[1] Cette thèse est affirmée, en particulier, et précisément selon cette opposition entre développement extérieur (technique, productiviste, soucieux de battre toujours plus de records), et culture spirituelle intérieure (laquelle assure non seulement la cohérence de la personnalité mais aussi la concorde avec autrui selon le principe de la *sobornost'*), chez Simon Frank dont l'affiliation au néoplatonisme est revendiquée.

σοφια alexandrine (le *Weisheit* de l'école de Darmstadt) dans sa plénitude concrète et sa parfaite limpidité spirituelle, qu'il s'agit pour nous de restaurer.[1]

Les traductions de Plotin

Les œuvres de Plotin commencent à être traduites en russe à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, mais ce n'est qu'en 2004-2005 que parait la première traduction complète des *Ennéades*. D'après le recueil de 1995, *Sočineniâ. Plotin v russkih pervodah*, réunissant les différentes traductions russes réalisées des *Traités* de Plotin, on peut établir une chronologie et une liste précises.

En 1868, Mikhaïl Ivanovitch Vladislavlev (1840-1890) auteur de la première thèse russe consacrée à Plotin, intitulée « La philosophie de Plotin, fondateur de l'école néoplatonicienne », traduit également plusieurs traités :

- *Traité 20* (I, 3) « Sur la dialectique »
- *Traité 2* (IV, 7) « Sur l'immortalité de l'âme »
- *Traité 51* (I, 8) « Que sont les maux et d'où viennent-ils ? »
- *Traité 42* (VI, 1) « Sur les genres de l'être. I ».

Le Professeur G.V. Malevanski, de l'institut Nezhinski, traduit à la même période la quasi-totalité des Cinquième et Sixième *Ennéades*, publiées dans la revue *Vera i razum* [*Foi et raison*] entre 1897 et 1900 :

- *Traité 10* (V, 1) « Sur les trois hypostases ayant rang de principes »
- *Traité 11* (V,2) « Sur la génération et le rang des choses qui sont après le premier »
- *Traité 49* (V,3) « Sur les hypostases qui connaissent et sur ce qui est au-delà »
- *Traité 7* (V,4) « Comment vient du premier ce qui est après le premier, et sur l'Un » ;
- *Traité 32* (V,5) « Sur l'intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect, et sur le Bien » ;
- *Traité 18* (V,7) « S'il y a des idées même des êtres individuels » ;
- *Traité 31* (V,8) « Sur la beauté intelligible » ;
- *Traité 5* (V,9) « Sur l'Intellect, les idées et ce qui est » ;

[1] Vladimir Jankélévitch et Louis Beauduc, *Une vie en toutes lettres (Lettres à Louis Beauduc, 1923-1980)*, Paris, Liana Lévi, 1995, p. 91-92.

- *Traité 22* (VI,4) « Sur la raison pour laquelle l'être, un et identique, est partout tout entier » ;
- *Traité 23* (VI,5) « Sur la raison pour laquelle l'être, un et identique, est partout tout entier » ;
- *Traité 38* (VI,7) « Comment la multiplicité des idées s'est établie et sur le Bien » ;
- *Traité 39* (VI,8) « Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un » et
- *Traité 9* (VI,9) « Sur le Bien ou l'Un »[1].

En 1907, B. Eroguine traduit les traités suivants :

- *Traité 12* (II, 4) « Sur les deux matières » ;
- *Traité 25* (II, 5) « Sur le sens de "en puissance" et "en acte" » ;
- *Traité 17* (II, 6) « Sur la réalité ou sur la qualité » ;
- *Traité 45* (III, 7) « Sur l'éternité et le temps » et
- *Traité 31* (V, 8) « Sur la beauté intelligible ».

Pavel Blonski, auteur de *La philosophie de Plotin* dont Chestov possédait un exemplaire, traduit en 1918 le *Traité 11* (V, 2), « Sur la génération et le rang des choses qui sont après le premier ».

En 1927-1928, Alexeï Lossev traduit un grand nombre de traités :

- *Traité 14* (II, 2) « Sur le mouvement circulaire » ;
- *Traité 12* (II, 4) « Sur les deux matières » ;
- *Traité 25* (II, 5) « Sur le sens de ″en puissance″ et ″en acte » ;
- *Traité 17* (II, 6) « Sur la réalité ou sur la qualité » ;
- *Traité 37* (II, 7) « Sur le mélange total » ;
- *Traité 45* (III, 7) « Sur l'éternité et le temps » ;
- *Traité 43* (VI, 2) « Sur les genres de l'être » et
- *Traité 34* (VI, 6) « Sur les nombres ».

En 1969-1980, Lossev traduit encore les traités :

- *Traité 20* (I, 3) « Sur la dialectique » ;
- *Traité 9* (VI, 9) « Sur le Bien ou l'Un » ;

[1] Traités manquants des Cinquième et Sixième *Ennéades* : *Traité 24* (V,6) « Sur le fait que ce qui est au-delà de l'être n'intellige pas, et sur ce que sont les principes premier et second d'intellection » ; *Traités 42-44* (VI,1-3), le *Traité 34 (*VI,6) « Sur les nombres »

- *Traité 30* (III, 8) « Sur la contemplation » ;
- *Traité I* (I, 6) « Sur le beau » ;
- *Traité 31* (V, 8) « Sur la beauté intelligible » ;
- *Traité 50* (III, 5) « Sur l'amour » et
- *Traité 47* (III, 2) « Sur la Providence ».

En 1937 parait une traduction anonyme du *Traité 1* (I, 6) « Sur le beau ». En 1985, paraît dans la traduction de V. P. Leta une traduction du *Traité 53* (I, 1) « Qu'est-ce que le vivant ? ». En 1989, T. Iou. Borodaï traduit le *Traité 51* (I, 8) « Que sont les maux et d'où viennent-ils ? ».

Entre 1992 et 1994 M. A. Garntsev traduit les traités suivants :

- *Traité 16* (I, 9) « Sur le suicide raisonnable »
- *Traité 4* (IV, 2) « Sur la réalité de l'âme. I » et
- *Traité 21* (IV, 1) « Comment l'on dit que l'âme est l'intermédiaire entre la réalité indivisible et la réalité divisible ».

En 1993 M. A. Solopova traduit le *Traité 2* (IV, 7) « Sur l'immortalité de l'âme ». Enfin, en 1995, D. V. Nikouline traduit le *Traité 13* (III, 9) « Considérations diverses ».

Jusqu'en 2004-2005, certains traités n'ont jamais été traduits en russe, d'autres l'ont été plusieurs fois. De plus, ces traductions, en particulier celle de Malevanski, parmi les premières, suscitent de nombreux reproches. Blonski, par exemple se montre très critique à l'égard des traductions, en russe, notamment celle de Malevanski que nous avons mentionnée, mais aussi les traductions allemandes comme celle d'Otto Kieffer. Il leur reproche leur imprécision et les confusions conceptuelles auxquelles elles donnent lieu :

> Le mot « Un » [*Edinoe*] (*Hen*) par exemple est rendu par « Unitotalité » [*Vseedinstvo*], alors que chez Plotin c'est l'intellect [*um*] qui constitue l'unitotalité, tandis que l'un [*edinoe*] est absolument (*haplos*) un [*edinoe*]. Ensuite, on traduit souvent « Intellect » [*Um*] (*Noûs*) par « Esprit » [*Duh*] (*Geist*), ce qui spiritualise Plotin, alors qu'il est clair que l'intellect [*um*] et l'esprit [*duh*] sont deux concepts complètement différents dans le monde antique (esprit [*duh*] = *pneuma* = *spiritus*, parfois *animus* ; intellect [*um*] = *noûs* = *intellectus*, *intelligentia*, *mens*). Comme nous l'avons déjà remarqué, on confond ensuite *eidos* et *idea*, sans même essayer de les traduire distinctement et littéralement (*eidos* = espèce, aspect [*vid*] ; *idea* = aspect visuel [*zrelišе*], en tout cas forme (*forma*) et espèce (*species*) mais certainement pas cette énigmatique *Idee*, *Idea*, idée [*ideâ*]. En opérant ainsi avec des mots énigmatiques et des concepts sans

contenu réel, on ne se trouble même pas du fait que Plotin *démontre* leur identité. Quant à l'entendement [*rassudok*] (*logos* = discussion [*rassuždenie*], c'est-à-dire parole [*slovo*], entendement [*rassudok*] = *verbum*, *ratio*), on le traduit presque toujours par « raison » [*razum*] (*Vernunft*), en ignorant absolument sa nature discursive (par excellence verbale) et dérivée (de l'intellect [*um*]). Enfin, l'être [*suŝnost'*] (*ousia* = *essentia* = essence [*sut'*], ce qui permet de comprendre son lien avec le problème de ce qui est véritablement existant [*istinno suŝestvuûŝego*] puisque l'essence [*sut'*] = son authenticité [*podlinnost'*] en tant qu'étant [*kak suŝee*] (*ôn*) = ce qui est actuel [*nastoâŝee*], vrai [*istinnoe*], même en russe) est rendue par « substance » [*substanciâ*], sans même se préoccuper de ce que substance = *hupostasis*, tandis que l'être = appartient aux formes intelligibles des choses, ni même de ce que les concepts de « fondement, support » sont différents des concepts d'« essence, d'authenticité » : le premier signifie le principe (*archê*), le second – la vérité (*aletheia*). Pour ne pas surcharger notre liste, je me contenterai de mentionner encore la traduction habituelle de « *pronoia* » par « *Prévoyance* » [*Providenie*] (et non pas providence [*promysl*]), prévoyance dont Plotin contestait justement l'existence ; l'évitement du syntagme « l'artiste fabrique » [*master delaet*] (*demiourgos poiei*) remplacé par un créationniste « le Créateur crée » ; et pour finir la traduction fréquente de *hypokeimenon* par un « substrat » [*subtrakt*] aux accents ioniens (et non pas par sujet [*sub'ekt*][1]). Nous pourrions accumuler des exemples de ce genre sur quelques pages encore, mais ceux que nous avons pris démontrent assez qu'il n'est pas un terme de la philosophie de Plotin dont le sens n'ait été faussé [*izvraŝen*], souvent de façon *tendancieuse* (« esprit », « Logos = Raison et non pas faculté discursive, « Créateur », « substance »). Ces exemples démontrent encore ceci : plaise à Dieu que nous parvenions ne serait-ce qu'à défricher la philosophie de Plotin, au lieu de songer à parvenir à l'édifice achevé. Comme on comprendra bien Plotin lorsqu'on le comprendra littéralement[2] !

[1] Note de Blonskij : *hupokeimenon* : sujet [*podležaŝee*], support [*podkladka*]

[2] Seriâ Russkij put', *op. cit.*, p. 556-557.

Chapitre 2 : La rencontre de Chestov et Plotin

Comment et quand Chestov a-t-il découvert la philosophie de Plotin ? Quels sont ses premiers centres d'intérêts et quelle est la spécificité de ses commentaires ?

Les pages de *Sola Fide* consacrées à Plotin

À l'époque de *Sola Fide*, Chestov connaît Plotin au moins par le biais de *La philosophie des Grecs* (1844-1852) d'Eduard Zeller et par la *Vie de Plotin* de Porphyre. Dans cette œuvre, on voit apparaître un thème récurrent chez Léon Chestov, mais aussi dans la philosophie russe en général selon Frances Nethercott[1], à savoir l'opposition entre le rationalisme triomphant d'Aristote, fondateur de la science occidentale, et les doctrines moins « pures », empreintes de mysticisme, d'un Platon ou d'un Plotin derrière lesquels se rangeraient les Russes :

> Comme tous les Grecs, ils [Socrate et Platon] tenaient en haute estime la modération et le milieu. Mais leur amour n'était pas sans mélange, c'est pourquoi ils laissaient entrer dans leurs réflexions des éléments étrangers qui faisaient trembler les bases de la pensée positive. De Socrate sortirent les cyniques, de Platon sortit Plotin. Seul Aristote adopta avec la dernière fermeté la foi dans le pouvoir absolu de la raison humaine.[2]

Cette idée selon laquelle la façon de philosopher de Plotin préfigure la façon des Russes sera reprise par la suite dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie grecque*. Plotin apparaît dans la suite du texte de *Sola Fide* en lien avec Augustin qui fut un moment un disciple du néoplatonisme (Voir Troisième partie, Texte 3). Chestov y insiste sur le caractère brisé, cassé de l'intérieur, de la doctrine de Plotin. Tous les éléments instables de la doctrine de Platon auraient été réinvestis et décuplés par un Plotin "décadent". Plotin est décrit comme brûlant d'un désir inextinguible pour quelque chose d'invisible et inconcevable, qui n'existe pas pour la conscience ordinaire et

---

1 Frances Nethercott, *Russia's Plato. Plato and the platonic tradition in russian education, science and ideology 1840-1930 [Le Platon des Russes. Platon et la tradition platonicienne dans l'éducation, la science et l'idéologie russes]*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2000.

2 Lev Šestov, *Sola fide Греческая и средневековая философия*, *op. cit.*, p. 88. Nous traduisons.

ne se superpose pas au monde intelligible. Faire remonter le divin en nous vers le divin dans l'univers, voilà le motif fondamental de son œuvre, à l'écart de tout projet de fondation de la cité idéale ou d'une science universelle. Chestov oppose l'extase mystique de Plotin au critère de clarté et de distinction auquel nous sommes incapables de renoncer. Il met en exergue la peur de l'âme face à l'informe, l'insaisissable réalité suprême qui échappe aux catégories ordinaires de la pensée et du discours. Surtout, Chestov insiste sur l'impossibilité pour la vérité entrevue dans le contact avec l'Un d'être affirmée sous la forme logique habituelle des vérités immanentes, objectives, évidentes et obligatoires pour tous. Alors même que cette participation au divin est le but suprême de la philosophie, la vérité entrevue à cette occasion perd ainsi avec l'objectivité sa prétention au titre même de vérité. Aussi Plotin aurait-il renoncé selon Chestov à ses extases pour conserver sa place parmi les hommes rationnels. En effet, l'hellénisme n'aurait jamais assimilé ces effusions extatiques, cet « éros fou » que le néoplatonisme aurait eu parfois en commun avec les prophètes juifs. Plotin, face à cette contradiction massive mise en évidence par Chestov entre foi et raison, aurait trouvé son *modus vivendi*, mais il était déjà trop tard, les bases de toute certitude étaient déjà sapées. Il fallait ou bien renoncer à ces visions extatiques ou bien renoncer aux critères de la vérité.

Les *Leçons sur la philosophie grecque* (1918-1919)

Dans la biographie que Nathalie Baranoff-Chestov consacre à son père, elle indique qu'à partir de son article consacré au poète Viatcheslav Ivanov, « Viatcheslav le Magnifique : essai de caractérisation de la décadence russe » (1916), Chestov cite souvent Plotin auquel il a déjà consacré quelques pages dans *Sola Fide* (1911-1914). Selon elle, il est possible que l'intérêt de Chestov soit né de sa fréquentation d'Ivanov, dont Plotin était le philosophe préféré[1]. En juillet 1916, Chestov demande aux Lovtski d'acheter pour lui à Paris les œuvres de Plotin *: Plotini Enneades recensuit Hermanus Fredericus Mueller*, les deux tomes de l'original en grec, et les deux tomes de la traduction réalisée par Mueller. En 1918-1919, Chestov rédige des *Leçons sur la philosophie grecque*, publiées en russe à titre posthume en 2001. Chestov ne consacre pas de chapitre à Plotin dans cet ouvrage, mais on trouve quelques mentions du

[1] Nathalie Baranoff-Chestov, *Žizn' L'va Shestova: po perepiske i vospominaniâm sovremennikov [Vie de Léon Chestov. D'après sa correspondance et les souvenirs de ses contemporains]*, vol. 1, Paris, Presse libre, coll. « Religiozno-filosofskaiâ seriâ », 1983, p. 147.

philosophe. La première concerne la définition de la philosophie comme ce qu'il y a de plus précieux, de plus important, le fameux τὸ τιμιώτατον[1] du *Traité 20*, « Sur la dialectique », auquel il reviendra sans cesse. Chestov veut montrer l'écart séparant les définitions antiques et modernes de la philosophie :

> Pour comprendre les fins que se propose la philosophie russe, elle [la définition antique de la philosophie] revêt une importance toute particulière. Cette définition appartient au dernier grand représentant de la philosophie hellène, Plotin, qui vécut au III^e^ siècle après J.-C. Il pose la question suivante : « Qu'est-ce que la philosophie ? » et il répond d'un mot, en grec : τὸ τιμιώτατον, ce qui signifie en russe : le plus précieux (*samoe cennoe*), l'important (*važnoe*), le principal (*samoe glavnoe*). Et, de fait, celui qui n'a pas encore essayé d'étudier la philosophie aussi bien que celui qui a voué sa vie à son étude, l'un sent, l'autre sait que la philosophie nous attire tous invinciblement précisément parce que nous espérons y trouver, maintenant ou dans un futur aussi éloigné que vous le voulez, les réponses à nos questions les plus troublantes, les plus douloureuses, les plus insistantes.[2]

La proximité entre la philosophie russe et la philosophie antique établie ici sur la base de nos motivations existentielles à pratiquer cette discipline n'a rien de surprenant dans la philosophie de Chestov, dont les premières œuvres accusent déjà la science, que la philosophie prend volontiers pour modèle, de froideur et d'indifférence à ce qui justement importe, à savoir la question des valeurs et du salut.

Dans la suite de son cours, Chestov reprend la définition de la métaphysique chez Aristote dont il relève la proximité avec celle de Plotin : « Cette définition, comme vous le voyez, est notablement plus complète et exhaustive, mais le premier signe distinctif de la philosophie est le même que chez Plotin : elle est ce qu'il y a de plus important et de plus significatif pour un homme. »[3] Toutes ces définitions antiques sont ensuite comparées à des définitions contemporaines de la philosophie, en particulier celle de Paulsen et de Husserl auquel Chestov consacrera bientôt un article : « La philosophie est la science des commencements (*o načalah*), des origines (*istokah*), des

---

1 Plotin, *Traité 20* [I, 3], 5, 6-7. Voir Plotin, *Traités 7-21*, *op. cit.*, p. 479.

2 Lev Šestov, *Lekcii po istorij grečeskoj filosofii [Leçons d'histoire de philosophie grecque]*, Moscou-Paris, YMCA-Press, Russkij put', 2001, p. 26-27.

3 *Ibid*., p. 27-28.

ῥιζώματα πάντων »[1]. Chestov regrette qu'il n'y soit plus question de ce qui importe le plus, ni de préparation à la mort, comme c'était le cas chez Plotin et Platon avant lui, avant de conclure : « La philosophie allemande contemporaine, issue de Kant, fait toujours l'éloge de Platon et de Plotin, et toujours elle les fuit. Il en va tout autrement de la philosophie russe. »[2]

Le passage le plus long et le plus intéressant consacré à Plotin dans ces *Leçons* concerne l'absence de frontière nette entre philosophie et religion que Chestov observe chez le néoplatonicien et surtout la dimension d' « exercice spirituel » qui lui semble, comme à Pierre Hadot quelques décennies plus tard, un trait capital de la pensée antique. À peu près à la même période que Chestov, dans l'un de ses premiers articles, « Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine » (1925), Jankélévitch explique lui aussi l'affinité de la pensée russe avec le néoplatonisme par une soif de « conversion intérieure » et de purification. Voici l'analyse de Chestov :

> En effet, outre Platon que j'ai déjà mentionné, l'histoire nous fournit d'autres noms de représentants éminents de la philosophie, comme Plotin, Giordano Bruno, Pascal, Spinoza ou même Schelling, chez qui vous ne trouverez pas de ligne de démarcation claire entre philosophie et religion, quels que soient vos efforts pour y parvenir. Au contraire, le dernier mot de leur philosophie confine voire se mêle à une révélation religieuse. Socrate déjà, qui n'écrivit rien lui-même et que nous ne connaissons que d'après les récits de ses élèves et de ses admirateurs, n'aurait jamais accepté de restreindre les droits de l'homme qui cherche la vérité à quelque condition que ce fût. Pour les Anciens, la philosophie n'était pas qu'un savoir, une conception théorique. C'était une κάθαρσις (une purification de l'âme). En cela, la philosophie russe est particulièrement proche de la philosophie hellène. Il ne suffit pas d'avoir lu beaucoup de livres ni d'avoir beaucoup étudié pour philosopher. Pour philosopher, il faut préparer son âme d'une façon particulière, la libérer de ses chaînes, la rendre légère, éthérée, divine. Plotin dit que, sans le corps, l'âme est maîtresse d'elle-même, libre et hors des liens du monde, mais quand elle est retirée de sa propre voie et entrée dans le corps, elle cesse d'être maitresse d'elle-même en tout car elle se trouve liée aux

---

[1] La citation provient de la conclusion de « La philosophie comme science rigoureuse », article de Husserl paru en 1911 dans la revue *Logos*. L'article a été traduit en français en 1954 par Quentin Lauer, puis en 1989 par Marc Delaunay. La traduction complète de la phrase citée par Chestov est la suivante : « De par sa nature, la philosophie est la science des vrais commencements, des origines, des *ῥιζώματα πάντων*. » Voir Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit par Marc B de Launay, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 85.

[2] Lev Šestov, *Lekcii po istorij grečeskoj filosofii [Leçons d'histoire de philosophie grecque]*, *op. cit.*, p. 34.

> autres choses en un seul ensemble.[1] Dans cette phrase, Plotin exprime la pensée secrète de la philosophie hellène et, en partie aussi, de la pensée moderne (en particulier russe). La philosophie n'est pas de la réflexion pure, c'est aussi une activité intérieuree, une renaissance intérieure ou une seconde naissance. Et la voie menant à cette naissance, je le répète, est une κάθαρσις, c'est-à-dire une purification. Il faut se laver, se libérer de la souillure du péché et du mensonge qui s'accumule sur nous. Ce n'est qu'en se soumettant à la κάθαρσις que l'homme purifié ouvrira les yeux et pourra saisir cette grande vérité qui renferme le sens et la justification de la vie et de l'homme, cette vérité que l'on nomme dieu.[2]

Autour des « Discours exaspérés » et d'*Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin*

Au cours des années 1920, Chestov approfondit son étude et consacre plusieurs travaux à Plotin : un long article « Discours exaspérés : les extases de Plotin » (dont la rédaction commence en janvier 1924 et s'achève en avril 1924), une conférence prononcée à Amsterdam le 19 avril 1928, et un ouvrage laissé inachevé « Sur les sources de l'expérience mystique de Plotin », commencé après la parution des « Discours exaspérés » et dont une partie a été publiée en russe le 7 mars 1926.

Dans une lettre de 1920 à sa fille Tania qui lui a écrit avoir entrepris la traduction en français de l'*Apothéose du déracinement*, Chestov lui conseille de traduire son article « Jules César » (ce qu'elle fit en effet) et cite l'exemple de Plotin pour lui faire comprendre la difficulté du métier de philosophe. C'est donc, comme pour l'essentiel des auteurs auquel s'intéresse Chestov, sa vie, sinon son destin, les pérégrinations de son âme, qui suscitent son intérêt :

> Souviens-toi que si tu entreprends ce genre de choses [la philosophie], il faudra t'armer de beaucoup de patience. Inutile d'aller chercher trop loin pour trouver un exemple, prenons ne serait-ce que Plotin. Jusqu'à l'âge de 28 ans, il ne cessait de changer de professeur, aucun ne lui convenait. Il en trouva un à 28 ans, et tout à fait inhabituel avec cela, il était porteur de sacs de son état[3]. Lui-même ne

---

1 Chestov renvoie au huitième chapitre du *Traité 3* (trad. Alain Petit) : « Sans le corps, donc, elle est vraiment maîtresse d'elle-même, libre et soustraite à la causalité cosmique ; en revanche, une fois placée dans un corps, elle n'a plus cette maîtrise totale, puisqu'elle est rangée au côté d'autres choses. » Voir : Plotin, *Traités 1-6*, *op. cit.*, p. 158.

2 Lev Šestov, *Lekcii po istorij grečeskoj filosofii [Leçons d'histoire de philosophie grecque]*, *op. cit.*, p. 52-53.

3 Allusion à Ammonios Saccas dont on a cru, à la suite de Théodoret de Cyr, que le nom signifiait « porteur de sacs ».

> commença à écrire qu'à l'âge de 50 ans. En somme, tu sais bien que *Philosophie ist ein schlechtes Metier* [La philosophie est un dur métier]. Il faut donc commencer à t'y faire. Les exercices ne donnent pas leurs résultats rapidement. Il faut en outre étudier sans regarder de trop près ou faire le compte exact de ce que l'on fait. Sinon, dès que l'on jette un regard par-dessus son épaule, on est pétrifié aussitôt[1]. Pendant les vacances, bien entendu, il serait bon que tu lises de la philosophie, l'idéal serait le gros livre de Zeller [*La philosophie des Grecs*], mais comment se le procurer ? Je l'ai, mais je ne peux absolument pas m'en passer[2].

L'âge tardif auquel Plotin commença d'écrire, tout comme le fait qu'il ne se serait pas relu selon Porphyre, tout cela sera analysé en détail dans les « Discours exaspérés », en tant que signe de l'ambivalence du Plotin de Chestov face à l'enseignement, au tour dogmatique que prennent les pensées dès lors qu'elles sont extraites du flot vivant de la parole pour être pétrifiées dans un ouvrage écrit.

En juillet 1920, Chestov parle déjà d'achever son travail sur Plotin (probablement les « Discours exaspérés ») dans une lettre à son épouse[3]. En septembre, il écrit dans une autre lettre qu'il possède deux tomes sur trois de la traduction en français des *Ennéades* par M.-N. Bouillet[4], ouvrages qu'il a annotés et qui sont aujourd'hui conservés dans sa bibliothèque à la Sorbonne selon sa fille[5]. D'après le catalogue de sa bibliothèque (Manuscrit 2124), Chestov possédait également la traduction en français d'Emile Bréhier publiée en 1924 aux Belles Lettres[6], à l'exception du dernier volume. Il possédait également la traduction allemande d'Otto Kiefer (1905). Parmi les commentateurs occidentaux de Plotin, on sait qu'il possédait l'ouvrage en allemand d'Arthur Drews : *Plotin et la disparition de la Weltanschauung*

---

1 Référence au mythe d'Orphée : Ovide, *Métamorphoses*, X, 64-71.

2 Nathalie Baranoff-Chestov, *Zhizn' L'va Shestova*, *op. cit.*, p. 197.

3 *Ibid*., p. 199.

4 Marie-Nicolas Bouillet, *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne*, Librairie de L. Hachette et Cie, Paris, 1857.

5 Nathalie Baranoff-Chestov, *Zhizn' L'va Shestova*, *op. cit.*, p. 201. On n'en trouve cependant pas mention dans le catalogue de sa bibliothèque conservé à la Sorbonne. Voir : https://nubis.univ-paris1.fr/ark:/15733/9sj

6 Plotin, *Ennéades*, traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

antique[1] ; les trois volumes de l'édition allemande des *Penseurs de la Grèce*[2] de Theodor Gomperz ; le *Plotin*[3] de Fritz Heinemann ; *Die Philosophie des Plotin*[4] de Carl Hermann Kirchner, plusieurs ouvrages d'Arthur Richter : *Über Leben und Geistentwicklung des Plotin*[5], *Plotin's Lehre vom Sein*[6], *Die Theologie und Physik des Plotin*[7], *Die Psychologie des Plotin*[8], *Die Ethik des Plotin*[9]. En français, Chestov disposait de *La fin du monde antique et le début du Moyen-Âge*[10] de Ferdinand Lot, ainsi que de *La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*[11] de Léon Robin. Quant aux commentateurs russes, la bibliothèque de Chestov ne comprend que l'ouvrage de Pavel Blonski mentionné précédemment, *La philosophie de Plotin*[12].

Dans une lettre de mars 1921 à ses filles, au sujet de son article, « Les révélations de la mort », publié en 1920 en russe dans les *Annales contemporaines*, Chestov convoque Plotin pour faire valoir, aux côtés des révélations de la mort, les « révélations de la vie », de ses beautés :

> Il faut toujours garder les yeux ouverts. Il y a la mort et ses horreurs. Il y a la vie et ses beautés. Souvenez-vous de ce que nous avons vu à Athènes, souvenez-vous de la Méditerranée, souvenez-vous de ce que vous avez vu en excursion. Ou encore au Louvre. La beauté est elle aussi une source de révélation. Et même la révélation de la mort est, en dernière analyse, la recherche, au-delà des horreurs visibles de la décomposition et de la fin, des principes invisibles d'une beauté nouvelle. Il est vrai que l'artiste s'immerge parfois tellement dans l'inquiétude de

---

1 Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung [Plotin et le déclin de la conception antique du monde]*, Eugen Dietrichs, Iéna, 1907.

2 Theodor Gomperz, *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie : 1*, vol. 1, Leipzig, Veit, 1911 ; Theodor Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie : 2*, vol. 2, Leipzig, Veit, 1912 ; Theodor Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie : 3*, vol. 3, Leipzig, 1909.

3 Fritz Heinemann, *Plotin. Forschungen über die politinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System [Plotin. Recherches sur des questions plotiniennes, le développement de Plotin et de son système]*, Leipzig, F. Meiner, 1921.

4 Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin [La philosophie de Plotin]*, Halle, Druck von H.W. Schmidt, 1854.

5 Arthur Richter, *Ueber Leben und Geistesentwicklung des Plotin.*, Halle, Schmidt, 1864.

6 Arthur Richter, *Plotin's Lehre vom Sein*, Halle, Schmidt, 1867.

7 Arthur Richter, *Die Theologie und Physik des Plotin.*, Halle, Schmidt, 1867.

8 Arthur Richter, *Die Psychologie des Plotin.*, Halle, Schmidt, 1867.

9 Arthur Richter, *Die Ethik des Plotin*, Halle, Schmidt, 1867.

10 Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age. Avec quatre cartes et trois planches hors texte*, Paris, La Renaissance du Livre, 1927.

11 Léon Robin, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923.

12 Pavel Petrovič Blonskij, *op. cit.*

> l'être qu'il n'a pas le temps, même dans ses meilleures œuvres, de tout dire ou de tout voir. Chez Tolstoï pourtant, comme chez Platon et Plotin, la pensée de la mort s'accompagne toujours d'un sentiment particulier, quelque chose de l'ordre de la conscience que des horreurs nous attendent certes, mais des ailes nous poussent dans le dos. Il arrive sans doute quelque chose de semblable à la chenille lorsqu'elle ronge sa chrysalide pour s'en extraire. C'est parce que ses ailes ont grandi qu'elle la ronge. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas comprendre Tolstoï, Platon ni Plotin comme s'ils nous appelaient à oublier la vie. Dans bien des domaines, celui qui a connu la situation d'Ivan Ilitch aura un jugement différent des autres. Mais il ne se détourne pas de la vie. Il apprend plutôt à voir ce qui est précieux dans ce qui lui semblait jadis indifférent[1].

Le thème du caractère anagogique de la beauté est aussi platonicien que plotinien, celui de la beauté du monde est d'autant plus central pour Chestov qu'il en fait la pomme de discorde entre Plotin et les gnostiques. Quant à la philosophie personnelle de Chestov, il est bien moins fréquent de voir figurer sous sa plume les vertus psychagogiques/cathartiques de la beauté (qui plus est de la beauté visuelle et non pas sonore) que celles du contact avec l'impossible-nécessaire, avec la tragédie pour commencer à philosopher.

Entre 1920 et 1924, Chestov se consacre à divers penseurs : Dostoïevski, Spinoza, Pascal, Gershenson, mais aussi Plotin. Il commence en janvier 1924 et achève en mai 1924 la rédaction des « Discours exaspérés », sans pour autant se désintéresser du philosophe auquel il consacrera deux ans plus tard un ouvrage laissé inachevé. Au sujet de son intérêt inextinguible pour Plotin, Chestov écrit en août 1925 à son ami, le médecin et psychanalyste Max Eitingon :

> Je suis de nouveau attiré par Plotin. Selon moi, il incarne dans une certaine mesure le philosophe le plus mystérieux que la Terre ait porté, en tous cas parmi les Anciens. Parmi les Modernes, on ne peut le comparer qu'à Spinoza. De même qu'un beau jour, je devins incapable de me séparer de Spinoza, aujourd'hui c'est de Plotin que je ne peux me séparer tant que je n'aurai pas « pérégriné jusqu'au bout », jusqu'aux profondeurs invisibles de son histoire intérieure, profondeurs dont l'histoire de la philosophie a coutume de penser qu'elles n'existent pas. Chez lui, comme chez Spinoza, on voit nager à la surface tout ce qui a pour lui le moins d'importance, tandis que ce qui est pour lui τὸ τιμιώτατον[2], ce qu'il chérissait et recherchait plus que tout, de cela il parle toujours en passant, comme par accident et au grand étonnement de tous ceux qui l'étudient, puisque cela se trouve en

[1] Nathalie Baranoff-Chestov, *Zhizn' L'va Shestova*, *op. cit.*, p. 207.
[2] Plotin, Traité 20 (I, 3), 5, 6-7. Voir Plotin, *Traités 7-21*, *op. cit.*, p. 479.

> contradiction avec ce qu'il a toujours « enseigné » lui-même dans son école. Cette contradiction se sent aussi chez d'autres philosophes bien sûr. Mais chez Plotin cette contradiction entre le système, la construction générale, et certaines remarques isolées, est particulièrement visible et me semble particulièrement cruciale. Chaque fois, j'ai l'impression que je saisis de plus en plus le sens de cette ambivalence, c'est pourquoi, encore et encore, je désire revenir à lui et à ses écrits[1].

A la suite de la publication de son article sur Plotin en 1926, Chestov poursuivit donc son travail sur Plotin ainsi que l'explique sa fille Natalia :

> En mai 1924, il a terminé son article, « Les discours exaspérés ». En 1925, il poursuit son travail sur Plotin et en octobre, il commence un carnet avec des remarques sur Plotin, ainsi que des citations de ce dernier (Manuscrit n°34). En février 1926, il commence à écrire son livre : Sur les sources de l'expérience mystique de Plotin, dont les deux premiers chapitres ont été publiés le 7 mars 1926 dans le journal berlinois *Dni* [*Les Jours*] sous le titre suivant, « Des vertus et des étoiles ». La fin de l'article porte l'indication : « Paris, 25 février 1926 ». Le manuscrit du brouillon de ce livre se trouve dans les archives de Léon Chestov (Manuscrit n°35). Il comprend 19 chapitres (130 pages). Le dix-neuvième est inachevé. On peut supposer qu'en recevant le manuscrit de l'article de Hering, Chestov a interrompu la rédaction du livre pour répondre à l'article de Hering[2]. Dans cette réponse, il a inclus des éléments de son ouvrage inachevé. Apparemment, après avoir achevé la rédaction de sa réponse, Chestov a toutefois poursuivi son travail sur ce livre. Cet ouvrage inachevé et le cahier de citations de Plotin constitue un matériau précieux, bien que peu étudié encore, pour tous ceux qui travaillent sur Chestov et Plotin. Dans « Des vertus et des étoiles », Chestov écrit au sujet de Plotin : « Il n'est pas rare que les choses particulièrement importantes, particulièrement significatives, soient ainsi dites de façon à ne pas être entendues. » Il ne fait pas de doute que Chestov a intégré dans les œuvres

---

1 Nathalie Baranoff-Chestov, *Zhizn' L'va Shestova*, *op. cit.*, p. 311. Nous traduisons.

2 L'article du théologien alsacien Jean Hering (1890-1966), « *Sub specie aeterni* » [Du point de vue de l'éternité »] est une critique de « Memento mori », consacré à Edmund Husserl. Cet article de Chestov est d'abord publié en russe en 1917 dans *Voprosy filosofii i psihologii* [Questions de philosophie et de psychologie]. Il parait en traduction française en janvier 1925 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* avant d'être repris dans *Le Pouvoir des clés*. La réponse de Chestov à Hering s'intitule « Qu'est-ce que la vérité ? ». Rédigé à l'aide du manuscrit de l'article de Hering, l'article de Chestov est publié presque simultanément en français, en russe et en allemand, réciproquement dans la *Revue philosophique* (n°1-2, janvier-février 1927), *Philosophischer Anzeiger* (n°1, 1927) et *Sovremennye Zapiski* [Annales contemporaines] (n°30, 1927). Dans le même numéro du *Philosophischer Anzeiger* paraît l'article de Hering. L'article est publié en français dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (n°4, juillet-août 1927).

> mentionnées précédemment ce qui, pour lui et pour Plotin, était particulièrement « important et significatif ». Chestov parlait généralement de ses travaux dans sa correspondance avec Lovtski et avec Eitingon. Il ne mentionne le livre auquel il travaillait dans aucune des lettres qui ont pu être conservées. L'article « Des vertus et des étoiles » fit forte impression sur Marina Tsvetaeva. Elle écrit à Chestov : « […] Je n'oublierai jamais votre étoile perdue (plotinienne), remplacée par la vertu[1]. »[2]

L'ouvrage inachevé intitulé *Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin*, dont nous proposons une traduction commentée dans la troisième partie de ce travail s'efforce d'ancrer dans des références très précises au texte plotinien l'idée d'une révolte audacieuse de Plotin contre l'hégémonie de la raison à la suite de son contact avec une vérité métalogique, sa mise en présence du divin. Chestov y revient sur l'essence de la métaphysique comme effort pour accéder à une autre réalité. Plotin n'est pas décrit précisément comme un mystique dans la mesure où la mystique elle-même est perçue comme complice de la raison cherchant à faire d'une expérience fugace et singulière une catégorie stable. Dans cet ouvrage, Chestov approfondit l'idée d'une dualité chez Plotin et situe son originalité dans son rejet, involontaire, du « général » dans lequel se déploie nécessairement la rationalité, au profit du « singulier », inexplicable et arbitraire.

Plotin dans les années suivant les « Discours exaspérés » (1931-1934)

En 1931, Chestov demande à son ami Adolf Markovitch Lazarev (1872-1944), penseur existentialiste très influencé par Chestov, de relire la traduction anglaise du recueil *Sur la balance de Job*. A cette occasion, ils échangent leurs réflexions sur Plotin et Chestov répond à une de ses lettres en insistant sur l'envol au-dessus de la rationalité qui lui paraît caractéristique de la pensée de Plotin et dont il constate qu'il a exercé peu d'influence sur le cours de l'histoire de la philosophie :

> Au sujet de Plotin, je suis entièrement de votre avis. Quand vous aurez lu le dernier chapitre du livre dont vous corrigez en ce moment la traduction, « Qu'est-ce que la vérité ? », vous verrez qu'à mon avis Plotin a « fait exploser » la

[1] Lettre de Marina Tsvetaeva à Léon Chestov, datée du 23/04/1926.
[2] Nathalie Baranoff-Chestov, *Zhizn' L'va Shestova*, *op. cit.*, p. 338.

> doctrine traditionnelle du logos. « Volez au-dessus de la raison et de la connaissance », cela veut dire que la vérité ne peut pas être atteinte par les moyens de la raison. Il est remarquable – je le note également dans le chapitre mentionné – que Plotin ait jugé que ses principaux ennemis (sur le plan des idées, bien sûr) étaient gnostiques qui, après avoir ramassé tout ce qu'il pouvait des miettes de la table des philosophes grecs, se jetèrent aux pieds des pères de l'Église qui fondèrent la théologie catholique. Mais le « voler au-dessus de la raison et de la connaissance » de Plotin eut peu d'influence, voire pas d'influence du tout sur le développement ultérieur de la pensée philosophique. Non seulement la philosophie médiévale, mais toute la philosophie moderne se trouva incapable de sortir du cercle vicieux défini par les maîtres de l'Antiquité. Les élans de pensée libre, quand on en trouve, ont lieu à l'écart de la grand route philosophique : Pascal, Nietzsche, Dostoïevski, Kierkegaard. Mais même chez eux, la terreur face aux lois éternelles de l'être et de la pensée retient constamment ou ramollit leurs ailes[1].

Trois ans plus tard, en 1934, Chestov écrit encore à Lazarev au sujet de Plotin et se félicite de l'absence de fondement de l'Un sur une explication rationnelle, laquelle serait incompatible avec la révélation soudaine qui en est à la source. Plotin semble perçu comme le précurseur du christianisme dans le dépassement de la philosophie comme « science » :

> Je ne suis pas d'accord avec Gilson pour dire que la philosophie scolastique est biblique, en revanche chez les pères de l'Église (par ex. Tertullien) et au Moyen-Âge (Damien) on trouve des tentatives splendides pour dépasser ce que les Grecs appelaient la « science », qui plus est des tentatives liées à des vérités soit révélées dans les Écritures soit parvenues jusqu'à eux à partir des Écritures, c'est là encore un fait incontestable. Et même le dernier des philosophes grecs Plotin ressentit l'exigence de « voler au-dessus du savoir » et ne jugea pas indispensable de fonder son « un » sur les déductions de la raison comme s'il ne pouvait pas se soutenir lui-même[2].

Réception des analyses de Chestov consacrées à Plotin parmi les Russes

À la lecture des recensions, articles et ouvrages où apparaissent des analyses de l'interprétation chestovienne de Plotin, on peut dire, sans grand

---

1 Lettre du 15.12.1931 de Chestov à Lazarev : Nathalie Baranoff-Chestov, *Žizn' L'va Sestova. Po perepiske i vospominaniâm sovremennikov [Vie de Léon Chestov. D'après sa correspondance et les souvenirs de ses contemporains]*, vol. 2, Paris, La Presse Libre, 1983, p. 92.

2 *Ibid*., p. 129.

risque d'erreur, qu'il n'a guère été pris au sérieux par ses contemporains en tant que commentateur. Rares sont ceux qui approfondissent la discussion de ses analyses, que ce soit par manque de connaissances sur Plotin lui-même ou en raison de l'invincible impression que Plotin n'est dans l'œuvre de Chestov qu'un figurant parmi d'autres, un symbole interchangeable de la génération de la philosophie par le tragique existentiel. Son interprétation de Plotin, souvent radicalisée, caricaturée et appauvrie, a tendance à hystériser les critiques qu'on lui adresse, ce qui produit l'impression paradoxale qu'il est pour eux un interlocuteur à la fois incontournable et inaccessible au dialogue. Dans la suite de ce chapitre, nous nous intéresserons à la lecture de Nikolaï Berdiaev, Hermann Lovtski, Simon Frank et Alekseï Lossev.

Nikolaï Berdiaev

Berdiaev a consacré plusieurs articles à la pensée de Chestov. Les deux hommes étaient très amis, bien que constamment et ouvertement en désaccord sur le plan philosophique. Dans son compte-rendu de *Sur la balance de Job*, paru dans la revue *Put'* de septembre 1929[1], Berdiaev commence par mettre en doute la réalité du projet chestovien de pérégrination à travers les âmes (c'est le sous-titre de l'ouvrage et sa « méthode » d'investigation : retrouver, au-delà des thèses consensuelles bruyamment énoncées par le philosophe pour instruire le public, les mouvements à peine perceptibles de l'âme qui exprime, comme par accident, au-détour d'une page isolée, ses pensées les plus secrètes) :

> Le brillant ouvrage de L. Chestov porte mal son sous-titre de « Pérégrination à travers les âmes ». L. Chestov n'est pas un psychologue et s'intéresse peu à la diversité des âmes individuelles. C'est un monoïdéiste, l'homme d'une seule pensée[2] enclin, pour cette raison, à une bipartition du monde, mon propre monde

[1] Nikolaj Berdâev, « *Drevo žizni i drevo poznaniâ (L. Šestov "Na vesah Iova. Stranstvovanie po dušam*") [L'arbre de vie et l'arbre de la connaissance (Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes de L. Chestov)] », *Put'*, nº 18 (septembre), 1929, p. 88-106. Cité d'après : T. G Ščedrina, *L. I. Shestov. Pro et contra [L. I. Chestov. Pro et contra]*, Izdatel'stvo Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii, Saint-Pétersbourg, 2016, p. 361-377.

[2] En russe : *odnodum*. Il s'agit du titre d'une nouvelle de 1879 de Nikolaï Leskov (1831-1895), qui fait partie du cycle *Les Justes* (*Pravdniki*). Inès Muller de Morogues, auteur d'une traduction de cette nouvelle, explique au sujet de ce personnage : « Le célèbre Odnodum, qui n'a eu d'autre guide que sa Bible, est un exemple de perfection chrétienne, même si sa lecture

> et le monde des autres, lesquels finissent par se mélanger pour ne former qu'un. Même ceux qui sont proches de lui, ses favoris, comme Nietzsche, Dostoïevski, Luther, Pascal, Plotin, se ressemblent à ses yeux et vivent toujours une seule et même tragédie. L. Chestov pousse de hauts cris face au « commun », à l'« uni », mais lui-même voit partout du « commun » de l'« uni », il n'individualise pas, ne remarque pas la diversité[1].

L'impression de Berdiaev d'un Chestov obsessionnel et impersonnel, qui ne peut s'empêcher de tirer la couverture à lui, a été partagée par de nombreux lecteurs. Ainsi Schlœzer prend-il la peine dans ses préfaces de rappeler à quel point Chestov s'efforce d'entretenir une intimité avec les penseurs qu'il étudie, ce qui précisément les rend méconnaissables, différents de la vulgate à leur sujet. Et, certes, Chestov est comme médusé par le thème de la raison depuis les débuts de son activité littéraire. Cependant, il serait faux de dire que ses auteurs de prédilection occupent une place indifférente. Plotin a hanté Chestov comme il l'écrit à Lovtski, le poussant à reprendre l'étude de son œuvre après la rédaction des « Discours exaspérés », et il nous faut comprendre pourquoi. Il est possible que cette fascination tienne au fait que Chestov voit dans Plotin le dernier des Grecs, celui qui ose pour la première fois se passer de la raison et préfigure sans s'y superposer une autre attitude, celle du mystique chrétien. Si tel est le cas, quelque chose d'inaugural se joue dans la tragédie de Plotin.

Berdiaev reproche ensuite à Chestov son anachronisme et le caractère inutilement embrouillé de sa réflexion philosophique. Ramenant le problème central de sa philosophie à celui des universaux, et sa position au nominalisme de Guillaume d' Ockham, Berdiaev estime toutefois que la difficulté établie par Chestov ne peut pas se résoudre sur le terrain de la philosophie, et surtout pas sur celui de la philosophie antique, y compris plotinienne :

---

rigoureuse fait de lui un original que les autorités religieuses regardent avec méfiance. Il n'est d'ailleurs pas le seul Juste leskovien à encourir le mécontentement des autorités qu'elles soient religieuses ou laïques. L'idée de la Bible, suprême référence, se fera encore plus nette quand Leskov rejoindra Tolstoj. Leskov ne prendra-t-il pas soin de rédiger en 1892 une nécrologie de Vasilij Sjutaev, un paysan dont les convictions s'écartaient sur bien des points de l'enseignement de l'Église orthodoxe et qui, ayant voulu obtenir d'Alexandre III l'autorisation d'expliquer autour de lui sa lecture du Nouveau Testament, avait été arrêté et renvoyé dans son village sous bonne escorte. » (Inès Müller de Morogues, « N. S. Leskov : propagandiste religieux et critique de littérature édifiante », *Cahiers du Monde Russe*, vol. 37, nº 4, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1996, p. 384.

[1] T. G Ščedrina, *op. cit.*, p. 361.

> Ce n'est que dans la révélation chrétienne que se résout la question du général, du commun et de l'individuel, du particulier, de l'un et du multiple, et tout à fait autrement que dans le réalisme philosophique et le nominalisme. La révélation chrétienne nous découvre la vie et non pas des concepts, des êtres (*sušestva*) et non pas des idées. La lumière de la révélation ne peut se répandre ni dans la philosophie de Platon ou d'Aristote, ni dans celle de Thomas d'Aquin ou de Duns Scot. Le Christ en qui s'accomplit une révélation absolument unique, sémelfactive, est également et paradoxalement, de façon antinomique, à la fois le genre et l'individu, à la fois l'un et le multiple car le genre humain tout entier est en lui, toute la diversité des personnes humaines. Le « général », comme on l'affirme dans la querelle des réalistes et des nominalistes, n'existe pas. Ce qui existe, bien entendu, c'est seulement l'individuel, mais un individuel présentant divers échelons et gradations. Le « général » est la déformation logique et la rationalisation d'un certain échelon dans la hiérarchie des individualités. Par exemple, le cosmos, le monde, n'est rien de général, c'est un individu, un être unique mais d'un autre échelon que l'individu humain. L'être unique, individuel, la personne, est toujours une idée créée par le Dieu Créateur, une idée créée au par l'imagination créatrice de Dieu et par la Providence de Dieu. L. Chestov est l'ennemi des idées qu'il rapporte au commun, au générique, mais lui-même a une idée centrale à laquelle il confère le droit de juger la raison et le bien, de juger les vérités obligatoires pour tous. Il ne veut surtout pas que la vérité soit commune et obligatoire pour tous. Il est contre ce dont tout le monde a besoin et pour ce qui est inutile et infertile. Son ennemi juré est l'« omnitude ». L'« omnitude », ce qui est obligatoire pour « tous », c'est la source du péché. Elle s'est constituée à partir de ce que l'homme a goûté à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. A la suite de cela, la vie du monde fut soumise à la « raison » et au « bien ». En cela, L. Chestov eut l'intuition de quelque chose de très profond et vrai, il est tombé sur la source de tous les maux et de toutes les misères de notre vie. Mais il a embrouillé le problème et compliqué la compréhension de ce qu'il voulait dire. L'ennemi pour Chestov, ce n'est pas le monde sensible, matériel, mais le monde spirituel, le monde des idées. Mais il conduit son raisonnement dans les catégories de la pensée antique, non chrétienne. La pensée chrétienne sur le monde et l'homme est essentiellement personnaliste et toujours paradoxale du point de vue de la logique grecque ou quelque logique rationnelle que ce soit. Il est absolument impossible de penser la personne dans les catégories de la philosophie grecque. Ni Platon, ni Aristote, ni Plotin ne savent ce qu'est la personne dans le sens que lui a donné la révélation chrétienne[1].

Là où le Christ permettrait de résoudre le problème de l'un et du multiple par son caractère à la fois unique et universel, contenant tout le genre humain,

[1] *Ibid*., p. 365.

Chestov s'en tiendrait à une seule des branches de l'alternative antique : le multiple (il va jusqu'à défendre Protagoras, nous dit Berdiaev), pourtant impensable sans l'un. L'intérêt de Chestov pour Plotin serait donc interprétable comme une complexification inutile de problèmes qui ne se posent et se résolvent que par la religion chrétienne.

La philosophie de Plotin est, certes, d'un autre ordre que la révélation chrétienne. Pourtant le motif de la « fuite du seul vers le seul », qui promeut, par la purification, une fusion avec l'Un qui est paradoxalement plus soi-même que notre moi biographique, est à juste titre pensé par Chestov comme un phénomène de solitude et de rupture courageuse avec l'« omnitude ». En ce sens, Plotin, aussi christianisé soit-il par Chestov, n'obscurcit pas mais approfondit le mystère de la liberté c'est-à-dire de la conquête de sa singularité, et corrélativement celui du salut, questions qui inquiètent bien plus Chestov que la querelle des universaux.

Toujours dans le même article, Berdiaev impute les paradoxes de la pensée de Chestov à son incroyance et à son manque de familiarité avec la religion chrétienne. C'est là encore parce qu'il raisonne en rapprochant arbitrairement des contextes intellectuels, des plans d'existence ou de pensée incompatibles entre eux que la contradiction est insoluble. Plus précisément, il y aurait deux fautes intellectuelles en une. Premièrement, Chestov travestit des idées communes, voire des dogmes, en fulgurances exceptionnelles et personnelles ; deuxièmement, il se tient lui-même systématiquement en-deça de ces révélations, comme si à lui elles n'étaient pas révélées :

> Les recherches de L. Chestov sont le fruit d'une époque d'incroyance. Lui-même est incapable d'enfreindre les ordres de la loi, de rompre le charme de la raison et du bien. Pour rien au monde il ne voudrait que s'accomplisse sa « déraison », son « par-delà bien et mal », il le redoute et il s'en prémunit. L. Chestov n'est pas un homme de la Bible, c'est un homme de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle, de l'époque de Nietzsche et Dostoïevski et non de celle d'Isaïe et de l'apôtre Paul, et même de celle de Pascal et Luther. Il frappe à une porte ouverte par le christianisme mais il ne peut pas entrer. L. Chestov affirme de manière étonnante que personne ne remet en question le fait que la pauvreté, la maladie, l'exil, la mort sont un matériau à partir duquel on ne peut rien faire. Comment cela, personne ne le remet en question ? Le christianisme le remet en question, lui qui est entièrement fondé sur la pauvreté, la maladie, l'exil et la mort. J'admets beaucoup de choses chez L. Chestov, je suis d'accord avec beaucoup de choses, mais je n'admets pas son intonation qui m'indigne souvent. Tout le patrimoine extraordinaire et exclusif que Chestov attribue à Pascal n'est que le patrimoine commun de la révélation chrétienne et du monde des croyants. De même, ce que

> Chestov dit du dépassement de la raison chez Plotin n'est que le patrimoine commun de la mystique. L. Chestov parle comme un homme vivant dans le monde des positivistes. C'est ce qui explique son ton. La révélation chrétienne du Dieu fait homme et de la Divino-humanité. L'homme et Dieu restent séparés et incommensurables, la divino-humanisation[1] ne se produit pas. […] La question qui torture L. Chestov ne se résout que dans le christianisme. A côté du Dieu immanent, de la Raison et du Bien abstrait, du Dieu des philosophes, et du Dieu absolument transcendant, du Dieu capricieux, injuste, sans pitié et cruel, il est encore un troisième aspect, l'aspect chrétien de Dieu, Dieu d'amour, Dieu de sacrifice, qui s'épuise lui-même et provient du sang, Dieu fait homme. Et seul cet aspect de Dieu peut être accepté.[2]

Aussi intéressante que soit la critique de Berdiaev, elle néglige un point absolument central. Chestov se moque bien de l'existence d'un tableau général permettant de détecter les cas de mysticisme ou de révélation. Ce n'est pas d'un point de vue strictement théorique, qu'il repousse le caractère général de la vérité, c'est en prenant acte de la dimension pragmatique du langage, y compris dans son écriture philosophique, pour non seulement *dire* mais *faire* la vérité. Il s'agit constamment pour lui de délivrer les philosophes du sortilège constatif pour reprendre la terminologie d'Austin, sortilège qui leur interdit de prendre part à la performativité de la vérité.

Cette performativité a deux aspects : (1) la vérité agit sur celui à qui elle se révèle ; (2) elle procède de sa participation au divin. La réflexion de Chestov revient constamment au moment où, soudain, la vérité opère, au détriment donc de son caractère conventionnel, autorisé, voire ritualisé. Et, certes, Chestov n'a pas le pouvoir de faire participer son lecteur à la volonté divine, mais en banalisant le contenu des vérités révélées ou dévoilées à l'initié, comme le suggère le propos de Berdiaev, il aurait toutes les chances de ne pas agir sur son lecteur, de le laisser dans le confort de la connaissance, état incompatible avec l'attrait pour l'*allo ti* qui conditionne le désir de dépassement non seulement de la raison mais de tout préjugé . Une lecture plus généreuse de Chestov permet de voir dans sa démarche une mise en scène, un drame vivant qui mime l'entrevision de la vérité, et non pas une histoire de la philosophie aussi inexacte que répétitive.

---

[1] Berdiaev décrit, selon S. Frank dans l'ouvrage d'Histoire de la philosophie russe publié à New York en 1965, cette divino-humanisation (*bogočelovečenie*) comme la proximité possible entre Dieu et l'homme, par l'humanité de Dieu et la ressemblance de l'homme à Dieu.

[2] T. G Ščedrina, *op. cit.*, p. 376-377.

Hermann Lovtski

Hermann Lovtski (1871-1957), compositeur, musicologue et critique d'art et de littérature, beau-frère de Chestov, lui consacre cinq articles. Le premier accompagne la parution en russe du *Pouvoir des clés* (Skify, Berlin, 1923), le deuxième porte sur *La nuit de Gethsémani* (Grasset, Paris, 1923). Le troisième est un compte-rendu de *Sur la balance de Job* et mentionne plusieurs fois Plotin. Le motif plotinien analysé par Lovtski est celui de l'éveil de l'âme à elle-même, décrit dans le premier chapitre du *Traité 6* (IV, 8), auquel Chestov revient souvent. Plotin fait partie des auteurs qui entrent en résonance avec l'intuition, déjà très ancienne puisqu'elle apparait déjà dans *Shakespeare et son critique Brandès*, selon laquelle « le monde dort »[1], aussi ce qui passe pour vivant n'est que mort, ce qui passe pour la veille la plus sérieuse n'est qu'assoupissement surnaturel. Dans des lignes élogieuses où Lovtski procède de façon analogue à celle de Chestov, par pérégrination à travers les âmes, il entreprend de montrer l'intérêt de sa métaphysique :

> C'est seulement lorsque l'homme sent que les idoles et les valeurs que nous avons créées sont quelque chose de conditionnel et de relatif et que la vraie réalité consiste dans ce que nous avons créé, que vient l'heure du « véritable éveil de l'âme à elle-même » (Plotin). L'homme s'enfuit en courant de l' « omnitude » avec Dostoïevski, « par-delà le bien et le mal » avec Nietzsche, et avec Pascal il secoue l'emprise des charmes et de l'enchantement surnaturels[2] exercés sur lui par le monde commun d'Aristote. La « lutte suprême et ultime », l'extrême tension de l'âme peuvent nous arracher à la torpeur somnolente de notre pensée quotidienne et nous conduire là où la pensée ne contraint pas mais offre et où la raison, de puissance dominatrice et usurpatrice se change en servante, en esclave. Lors des rares minutes d'éveil de l'âme à elle-même, nous commençons à voir, au moyen de notre seconde vision, que la vérité n'est pas là où nous ont appris à la voir les hérauts de la raison qui mesurent tout sur la balance mathématique terrestre. Nous commençons à voir que la raison elle-même doit justifier les évidences et les présupposés sur lesquels elle se fonde. Est psychologiquement possible, c'est-à-dire réel, ce qui est logiquement absurde, insensé. […] pour

---

1 Shakespeare, *Le Roi Lear*, Acte I, scene 4.

2 Référence à Pascal, *Pensées*, fragment Sellier 681, Lafuma 427, série III. La citation complète est la suivante « C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui le cause ». Cet « assoupissement surnaturel » qui a voyagé dans toute l'œuvre de Chestov caractérise la désinvolture monstrueuse des athées face a la mort et au jugement de Dieu.

Chestov, la vérité traverse la vie sans présenter à qui que ce soit de documents justificatifs. « La vérité n'a pas besoin de quelque fondement que ce soit – ne peut-elle se soutenir elle-même[1] ! La vérité dernière que cherche la philosophie, qui constitue aux yeux des hommes le plus important arrive « soudain ». Il ignore la contrainte pour elle-même et ne contraint pas non plus qui que ce soit. » C'est ce que vit Plotin quand dans son âme la lumière commença de resplendir, c'est ce que virent encore en ces rares minutes où leur âme se réveilla de leur enchantement surnaturel, Pascal, Dostoïevski, Tolstoï et les nombreux penseurs à travers les âmes desquels Chestov entrepris ses pérégrinations[2].

Simon Frank

Simon Frank a toujours porté un jugement assez sévère sur la pensée de Chestov, qu'il ne considérait même pas comme un philosophe[3], et c'est aussi le cas pour ce qui concerne son interprétation de Plotin. Les deux hommes se connaissent personnellement car Chestov se rend quelquefois à Berlin, où réside son beau-frère Lovtski et où Frank dirige de fait l'Académie philosophico-religieuse. Chestov y donne une conférence le 23 avril 1925 intitulée « La Bible et la science ». En 1928, il aide Frank à faire un voyage d'étude en Suisse à l'été 1929. Cependant, les deux philosophes ne se fréquentent pas ni n'entretiennent de correspondance[4]. Chestov n'a aucun ouvrage de Frank dans sa bibliothèque, bien qu'il l'ait certainement lu car il le mentionne en quelques rares occasions.

En 1908 dans son compte-rendu des *Commencements et des fins*[5], Frank commence par louer Chestov pour son originalité et son indépendance à l'égard des modes[6] et « malgré tout l'œuvre de cet esprit remarquable est en quelque sorte frappé du sceau fatal de la *stérilité* et de l'*inutilité*. "La création à partir de rien", voici comment Chestov définit ce que fait Tchékhov. "La création pour rien", ainsi pourrait-on qualifier le travail intellectuel extraordinaire de Chestov[7] ».

---

1 Référence au *Traité 9* (VI, 9), 6 de Plotin

2 T. G Ščedrina, *op. cit.*, p. 382-383.

3 G. E Aliaev et M. A Kolerov, *op. cit.*, p. 326.

4 *Ibid*., p. 327.

5 Semen Frank, « O L've Šestove (Po povodu ego novoj knigi "Načala i koncy") [Léon Chestov (à propos de son nouveau livre, Les commencements et les fins)] », *Slovo [Le mot], Saint- Pétersbourg*, décembre 1908. Cité d'après : T. G Ščedrina, *op. cit.*, p. 168-172.

6 T. G Ščedrina, *op. cit.*, p. 168.

7 *Ibid*. Ce trait d'esprit de Frank a marqué durablement Chestov puisqu'il y fait allusion, près de trente ans plus tard, dans une lettre à Benjamin Fondane, du 14 mai 1934 :

Au milieu des années 1920, Frank projette la rédaction, dans le cadre de l'Institut scientifique russe de Berlin, de plusieurs recueils consacrés à des penseurs russes contemporains. Il s'adresse à Berdiaev, Boulgakov, Losski, Karsavine et Chestov pour leur présenter ce projet qui, faute de moyens financiers, ne devait pas se réaliser. Dans le cadre de son projet, Frank avait l'embarras du choix parmi les philosophes russes et bien qu'un désaccord profond l'oppose à Chestov, y compris quant à la définition de la philosophie, Frank juge que c'est un auteur d'importance. Dans la seconde moitié des années 1940, Frank avait rassemblé des notes pour une édition anglaise, qui une fois encore, ne vit pas le jour. C'est finalement en 1965 que fut publiée en russe une sélection d'extraits d'œuvres de treize penseurs religieux (Frank insiste sur ce qualificatif), parmi lesquels figure Léon Chestov[1].

Dans son article de *The Monist*, « Contemporary russian philosophy » (1927), Frank donne cette synthèse de la philosophie de Chestov :

> Dans toutes ses œuvres, Chestov défend une seule et unique idée, l'idée selon laquelle le fondement véritable, divin, de la vie, le fondement réellement indispensable à l'homme est ineffable, absolument irrationnel et ne peut être saisi que par un contact vivant avec lui dans l'expérience religieuse. Il insiste sur la fausseté de tout ce qui est déterminé logiquement et valide universellement, que ce soit dans le domaine de la pensée théorique ou de l'éthique. La croyance dans la validité universelle – dans le « vrai » et le « bon » - qui a déterminé la pensée humaine et l'éthique depuis les premiers penseurs grecs, Thalès, Socrate, jusqu'à Spinoza ou Husserl de nos jours, n'est rien d'autre que la conséquence d'une chute spirituelle, le renoncement à la liberté spirituelle, l'incapacité d'affirmer courageusement l'irrationalité absolue et terrifiante de la vie, son caractère unique et impossible à répéter[2].

« Gallimard est prêt à prendre mon Kierkegaard et je dois, avant de partir, laisser à Schlœzer le manuscrit tout a fait prкt. Or, il faut йcrire (crйer !), йcrire, йcrire — autrement je n'arriverai pas a bout jusqu'au 20 juillet. Peut-кtre trouverez-vous un moment pour passer chez moi ? Nous pourrons mutuellement nous plaindre de nos ennuis— vous de l'ennuis [sic] de gagner votre pain quotidien, moi de l'ennuis [sic] de créer non de rien, mais pour rien (Gallimard, très probablement ne payera rien). » Voir : Nathalie Baranoff-Chestov, *Zizn' L'va Sestova*, *op. cit.*, p. 127-128.

[1] Semen Frank, *Iz istorii russkoj filosofskoj mysli konca XIX i načala XX veka. Antologiâ. Posmertnaâ red. V. S. Frank. [Pour une histoire de la pensée philosophique de la fin du XIX-début du XXe siècle. Une anthologie. Réd. posthume par V. S. Frank]*, Washington, D. C, Inter-Language Literary Associates, 1965.

[2] Semen Frank, « Contemporary Russian Philosophy [La philosophie russe contemporaine] », *The Monist*, vol. 37, nº 1, Oxford University Press, 1927, p. 18.

Dans cette description saisissante de la pensée de Chestov, on pourrait percevoir des éléments plotiniens (« ineffable », « contact vivant », « expérience religieuse »), et pourtant Chestov n'incarne pas du tout pour Frank une religiosité authentique pas plus qu'un commentateur fidèle de Plotin, et cela en raison de son irrationalité et de son incapacité à dépasser la contradiction tragique, ce que permettrait justement la religion en-deçà de laquelle il persiste à se situer :

> Les méditations religieuses de Chestov sont tout à fait à l'écart de la grand route de la pensée religieuse russe, liée à la foi chrétienne. [Chestov] repousse vigoureusement l'élément rationnel dans la tradition philosophique et religieuse de l'humanité. […] Chestov est un anarchiste religieux extrême, dont le but est si éloigné de toutes les conditions catégoriales de la vie du collectif humain que son œuvre devient pratiquement une rêverie stérile[1].

Chestov, par son individualisme et son refus de la rationalité, s'oppose finalement à la religion chrétienne au nom de laquelle est cultivé l'espoir d'une rédemption. L'absence de reconnaissance de quelque autorité dogmatique que ce soit et l'absence de souci du « collectif » le tiennent ainsi non seulement à l'écart de la religion, mais de la foi elle-même, l'enfermant dans une « rêverie stérile ». Dans des termes qui seront également ceux de Jankélévitch, Frank décrit la pensée de Chestov comme une pensée statique, immobilisée dans la tragédie et incapable d'accomplir le « mouvement de la foi » pour reprendre une expression de Kierkegaard auquel Chestov a consacré l'un de ses derniers travaux[2]. Chestov est également décrit comme

---

1 G. E Aliaev et M. A Kolerov, *op. cit.*, p. 325-326.

22 Dans ses entretiens avec Benjamin Fondane, Chestov expose largement ce thème de l'impuissance à croire (que l'on retrouvera d'ailleurs dans l'ouvrage de Boris de Schlœzer consacré à Nikolaï Gogol) et dont la filiation remonterait à Nietzsche : « Ce qui est le plus souterrain chez Kierkegaard, mais qu'on finit bien par saisir, c'est son impuissance. Bien entendu il parle de lui-même comme d'un grand écrivain. Il assure son lecteur qu'il sera immortel, mais, cela, justement parce qu'il se sent impuissant : sinon, pourquoi en parlerait-il ? Il tient à être un grand écrivain pour les autres, mais, pour lui, ce qu'il écrit ne vaut rien, il le sait. La moindre liberté lui est refusée. Quelque chose le paralyse. Comme dans un cauchemar où des faces d'épouvantes s'avancent vers vous, et vous ne pouvez bouger le doigt, pousser un cri. Vous êtes paralysé, impuissant. Il a beau expliquer son impuissance à épouser Régine en disant que leur union aurait ressemblé à des millions de ménages bourgeois, ou encore qu'il a sacrifié "volontairement" Régine, comme Abraham a sacrifié son fils ; il sait bien n'être pas Abraham et que ce qu'il dit n'est pas vrai, qu'il n'a rien à sacrifier parce qu'il n'a rien. De même chez Nietzsche. C'est un impuissant qui a écrit la Volonté de puissance, qui a fait croire au monde — c'était son but ! — que Nietzsche était un magnifique appareil

un commentateur qui ne se « gêne pas » pour interpréter les auteurs dans cet esprit d'irrationalisme radical, autrement dit pour exagérer la portée des propos de ceux qui comme Plotin, Tertullien, Luther, Pascal ou Kierkegaard font de la foi quelque chose d'« irrationnel ou supra-rationnel » sans que cela aboutisse pour autant au combat perpétuel contre la raison qu'il préconise :

> Chestov est un penseur fort dans son genre, mais étroit, c'est l'homme d'une seule idée. Il peut être considéré comme l'un des fondateurs de ce que l'on nomme aujourd'hui l'existentialisme, longtemps avant que ce mouvement n'apparaisse en Occident (il ne découvrit son tout premier fondateur, Kierkegaard, que tardivement alors que ses idées étaient déjà fixées). L'idée unique et fondamentale de Chestov est la suivante : tout ce qui est véritablement indispensable et précieux pour l'homme est absolument irrationnel, inexprimable dans les concepts de la raison et de la morale, c'est pourquoi la foi dans les connaissances scientifiques obligatoires pour tous et dans le bien comme norme de la vie, cette foi est un péché néfaste qui détruit la vraie vie et une superstition infondée. Il nomme quelquefois l'essence irrationnelle de la vie « Dieu » (mais l'idée de Dieu reste dans son principe absolument indéterminée) et à ce titre il aime opposer la « religion », au sens de ce qui est authentiquement nécessaire, indispensable à l'homme, et les idoles philosophiques destructrices et fantomatiques du bien et de la vérité. Dans les œuvres de la deuxième moitié de sa vie il aime se référer à la Bible et à des auteurs religieux tels que Plotin, Tertullien, Luther, Pascal, Kierkegaard, qui insistèrent sur le caractère irrationnel ou supra-rationnel de la foi. Mais il ne se gêne pas pour interpréter souverainement leur doctrine dans l'esprit de la sienne. Cependant, sa position se distingue de n'importe quelle conscience authentiquement religieuse en ceci que pour lui le tragique de la vie humaine demeure et doit demeurer sans issue. Toute tentative pour le dépasser est dénigrée et passe pour une malhonnêteté et une lâcheté intellectuelle.[1]

Alexeï Lossev

Alexeï Lossev compte parmi les meilleurs connaisseurs de Plotin dans la philosophie russe du XX^{e} siècle. Il consacre une analyse détaillée, et parmi

---

de forces. », Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, Non Lieu, 2016, p. 79-80. Voir Søren Kierkegaard*, Crainte et tremblement,* dans *Œuvres Complètes,* Paris, Éditions de l'Orante, V, p. 127-142 : Elle renvoie à l'incapacité déclarée de Johannes de Silentio de croire comme Abraham, c'est-à-dire non pas se résigner à la mort de son fils, mais croire que Dieu lui rendra Isaac : « Je ne peux faire le mouvement de la foi, je ne peux fermer les yeux et me jeter tête baissée, plein de confiance, dans l'absurde ; la chose m'est impossible, mais je ne m'en fais pas gloire […] Hélas ! Je ne peux faire ce mouvement. Dès que je m'y mets, tout se retourne et je me réfugie dans la douleur de la résignation. »

[1] G. E Aliaev et M. A Kolerov, *op. cit.*, p. 329-330.

les mieux fondées, à la lecture chestovienne de Plotin. Au sixième tome de son *Histoire de l'esthétique antique*, il met ainsi en évidence l'originalité de cette lecture, laquelle se trouve en proportion directe avec sa partialité :

> Léon Chestov a adopté une position originale face à Plotin. Dans les années qui précédèrent la révolution, Chestov passait pour un critique littéraire de grand talent, mais qui revendiquait un prétendu anarchisme, une absence complète d'attachement à quelque système philosophique que ce soit, et même une « apothéose du déracinement » (c'est le titre du deuxième tome de ses *Œuvres complètes*, Saint-Pétersbourg, 1905). À l'époque de la rédaction de son travail sur Plotin, on aurait pu s'attendre à un adoucissement de ses positions anarchistes et, dans une certaine mesure, c'est ce qui se produisit en effet. Mais cela eut lieu dans une mesure trop faible pour que l'on puisse considérer son approche de Plotin comme justifiée, a fortiori son approche de la doctrine de Plotin sur l'extase.[1]

L'idée d'un « anarchisme » de Chestov n'est pas très originale, on la trouve déjà chez Dmitri Vladimirovitch Filosofov (1872-1940) en 1908. Filosofov rapproche même, pour être exact, Chestov de l'« anarchisme mystique » qui serait à la mode dans les cercles proches du poète Viatcheslav Ivanov que Chestov fréquentait. Dans son compte-rendu de l'*Apothéose du déracinement*, publié au *Moskovskij eženedel'nik* [*Hebdomadaire de Moscou*] (n°45, 1908, p. 43-51), Filosofov décrit Chestov en véritable figure de proue d'une tendance idéologique profonde selon lui :

> Peu de gens la connaissent [la philosophie de Chestov], peu sont familiers des ouvrages de ce remarquable écrivain, pourtant il me semble que Chestov est l'idéologue le plus en vue du salmigondis (*nerazberihi*) contemporain, de la nolonté (*bezvoliâ*) contemporaine, de cet anarchisme mystique qui s'est déversé depuis le petit monde littéraire jusque dans la vie. Les idées, selon Dostoïevski, voguent dans l'air. L'idée de Chestov est l'air que respire non seulement la rue littéraire, non seulement l'aristocratie littéraire, mais les *intelligenty* qui philosophent, aussi éloignés de la rue que de la gloire littéraire. […] Certains parmi eux [les rédacteurs de la *Pensée russe*] sont idéalistes, d'autres sont positivistes, chacun restera sur ses positions philosophiques. Mais l'essence de leurs idées est la même : le scepticisme, la haine de toute prédication, la défense de l'adogmatisme, de façon générale la paralysie de toute *volonté* et de toute *foi*.[2]

---

[1] Aleksej Fedorovič Losev, *Istoriâ antičnoi estetiki [Histoire de l'esthétique antique]*, vol. 6, Moscou, Kharkiv, AST Folio, 2000, p. 467-468.

[2] T. G Ščedrina, *op. cit.*, p. 164.

Simon Frank reproche lui aussi dès 1908 à Chestov d'être « anarchiste », « nihiliste » et de mal comprendre Plotin par-dessus le marché. Être « anarchiste » est en effet contradictoire avec la reconnaissance d'un principe premier, « *arkhè* », à l'origine du réel, tel qu'on le trouve chez Plotin, mais il se pourrait que Chestov produise une analyse justifiée de Plotin sans pour autant adhérer à ses thèses. Ce n'est pas le point de vue de Lossev qui lui reproche en outre une extrême partialité :

> Au vrai, sur tout ce qu'a écrit Plotin, Chestov ne prêche que sa conception [*koncepciû*] de l'Un, laquelle, selon Plotin, serait en effet au-dessus de tout ce qui est fini et partial, au-dessus des choses particulières et de leurs formes, au-dessus des vues et des compréhensions particulières, au-dessus de tout système. En prenant l'Un de Plotin sous cette forme isolée, L. Chestov s'efforce de justifier son refus de toute raison systématique, de toute science, et même de toute multiplicité en général. Il en ressort cette conclusion paradoxale selon laquelle Plotin serait lui aussi un adversaire de la raison, de la science, du logos et qu'il n'admettrait que l'indéterminé. Ce paradoxe n'a, bien entendu, que peu de rapport avec Plotin, dont la doctrine de l'Un n'est que la réduction du cosmos entièrement matériel à un point indivisible. Ce point indivisible n'exclut absolument pas, chez Plotin, les compréhensions individuelles (*razdel'nyh*), ni la science exacte. Au contraire, il les présuppose et se contente d'exiger leur réunion maximale et leur généralisation, outre la division concrète du tout du monde.[1]

Lossev semble faire référence ici au passage difficile du neuvième chapitre du *Traité* 31 (V, 8), où Plotin explique comment passer de la compréhension de l'organisation du monde sensible à celle du monde intelligible puis de l'Un :

> Ce monde [sensible] donc, saisissons-le par la pensée discursive, en chacune de ses parties (chacune restant ce qu'elle est sans se confondre avec les autres), en les prenant toutes ensemble pour les unifier autant que possible, de sorte que, dès que l'une apparaît, – par exemple la sphère qui se trouve à la périphérie du monde –, alors on se représente immédiatement le soleil, et avec lui les autres astres, et l'on voit la Terre, la mer et tous les vivants, comme dans une sphère transparente à travers laquelle il serait réellement possible de tout voir. Forme donc en toute âme la représentation lumineuse d'une sphère qui contient toutes choses, aussi bien celles qui sont en mouvement que celles qui sont en repos, ou mieux les unes en mouvement et les autres en repose. Tout en conservant cette représentation, formes-en une autre en toi-même dont tu retrancheras la masse. Retranche également les lieux et la représentation que tu as formée en toi de la matière, sans

[1] Aleksej Fedorovič Losev, *op. cit.*, p. 468-469.

> essayer de prendre une sphère plus petite en masse que la précédente, mais en invoquant le dieu qui a produit la sphère dont tu as la représentation et prie-le de venir. Et puisse-t-il venir en apportant le monde qui est le sien avec tous les dieux qui s'y trouvent, ce dieu qui est unique et qui est tous les dieux à la fois. Chaque dieu est tous les dieux qui tous convergent vers l'unité : ils sont différents par leurs puissances, mais tous sont un seul dieu du fait de cette puissance multiple. Ou plutôt, c'est ce dieu unique qui est tous les dieux. Car il ne perd rien quand tous les dieux deviennent ce que chacun d'eux est. Ils sont tous ensemble, mais en même temps chacun se tient séparé, dans un repos indivisible, puisqu'il n'a aucune figure sensible (car s'il en était ainsi, l'un serait ici, l'autre ailleurs, et il ne serait plus vrai que chaque dieu est en lui-même tous les dieux), qu'il ne présente pas non plus de parties, ni aux autres dieux, ni à lui-même, et chaque tout n'étant pas une puissance divisée en autant de fragments qu'il y aurait de parties mesurées.[1]

La notion de « point indivisible » évoquée par Lossev rappelle la doctrine des Kabbalistes qui auraient inspiré les Gnostiques, comme l'explique Bouillet dans ses notes du *Traité 33* (II, 9) « Sur les gnostiques » :

> Ils paraissent avoir emprunté l'idée du Cénôme aux Kabbalistes, dont M. Franck expose ainsi la doctrine : « La première des manifestations divines, des Séphiroth, est la Couronne... Elle n'est pas cette totalité confuse, sans forme et sans nom, ce mystérieux inconnu [le Bythos des Gnostiques], qui a précédé toutes choses, même les attributs. Elle représente l'Infini distingué du fini ; son nom dans l'Écriture signifie je suis, parce qu'elle est l'Être en lui-même, l'Être considéré d'un point de vue où l'analyse ne pénètre pas, où nulle qualification n'est admise, mais où elles sont toutes réunies en un point indivisible [comme le Noûs des Gnostiques contient toutes choses à l'état de germe]. C'est pour ce motif qu'on l'appelle aussi le point primitif : « Quand l'inconnu des inconnus voulut se manifester, il commença par produire un point ; tant que ce point lumineux n'était pas sorti de son sein, l'Infini était encore complètement ignoré et ne répandait aucune lumière. » C'est ce que les Kabbalistes modernes ont expliqué par une concentration absolue de Dieu en sa propre substance. C'est cette concentration qui a donné naissance à l'espace, à l'air primitif, qui n'est pas un vide réel, mais un certain degré de lumière inférieure à la création. » (La Kabbale, p. 185.[2]) Ce que les Kabbalistes appellent l'air primitif est évidemment la même chose que le Cénôme et les Ténèbres des Gnostiques.[3]

---

1 Voir *Traité 31* (V, 8), 9, 1-25, « Sur la beauté intelligible » (traduit par Jérôme Laurent) *in* Plotin, *Traités 30-37*, *op. cit.*, p. 103-104.

2 Adolphe Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux*, Paris, Hachette, 1843, p. 185-186.

3 Marie-Nicolas Bouillet, *op. cit.*, p. 641.

Contrairement à ce que semble supposer Lossev, Chestov n'ignore nullement que l'Un est concevable comme l'aboutissement ultime du rationalisme de Plotin. Dans un style qu'on pourrait dire expressionniste, sa démarche consiste non pas à isoler l'Un, mais à accuser et exagérer la contradiction entre l'Intellect et l'Un. Sans le reste de la doctrine de Plotin, la thèse chestovienne d'une contradiction insoluble entre rationalisme et foi dans un principe supra-rationnel, n'a plus aucun sens. D'autre part, malgré ou au moyen de ses exagérations, Chestov fait état d'une rupture, l'altérité de l'Un, qui n'est pas prise en charge par le « continuisme » de l'explication de Lossev. Pour illustrer le caractère limité et exagérément focalisé sur l'Un de l'analyse de Chestov, Lossev cite un extrait des « Discours exaspérés »:

> Dans la sixième *Ennéade* (VI, 9, 3 et 4), il [Plotin] dit : « Toutes les fois que l'âme s'approche de l'informe (ἀνείδεον), elle est incapable de le saisir parce qu'il n'a pas reçu une expression précise dans le type qui le caractérise ; alors elle fuit et craint de se trouver face à « rien » (φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ). Aussi, en un tel état, elle se fatigue et trouve son plaisir à redescendre[1]… La principale raison de notre incertitude tient à ce que la compréhension de l'unité (c'est-à-dire la vérité de la révélation) ne nous est donnée ni par la science (*ἐπιστήμη*) ni par une intuition intellectuelle (νόησις), comme les autres objets intelligibles, mais par une participation (παρουσία) supérieure à la science. Quand l'âme saisit un objet par la science, elle s'éloigne de l'unité (c'est-à-dire encore une fois de la vérité de la révélation) et cesse d'être une ; car la science est un discours et le discours est multiplicité (λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος). »[2] Plotin, on le voit, trahit la pensée essentielle de son maître : il renie le logos, il devient « *misologos* » selon l'expression de Platon, qui disait que c'était le malheur le plus grand qui puisse arriver à l'homme. Du reste, Plotin lui-même affirmait, et ses élèves et ses disciples ne cessaient de le répéter : Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος – « au

[1] Voir *Traité 9* (VI, 9), 3 (traduit par Francesco Fronterotta) : « Mais dans la mesure où l'âme avance vers ce qui n'a pas de forme, tout en étant incapable de saisir cela parce qu'elle n'est pas délimitée par cela et qu'elle n'est pas non plus, pour ainsi dire, affectée par une empreinte multiforme, elle vacille et craint de ne rien tenir. Voilà pourquoi, ce faisant, elle se fatigue et redescend souvent avec plaisir […]. » (Plotin, *Traités 7-21*, *op. cit.*, p. 79.)

[2] Voir *Traité 9* (VI, 9), 4 (traduit par Francesco Fronterotta) : « L'aporie naît surtout parce que notre saisie de l'Un ne se fait ni au moyen de la science ni au moyen de l'intellection, comme c'est le cas pour les autres intelligibles, mais qu'elle résulte d'une présence qui est supérieure à la science. Or, l'âme fait l'expérience de son manque d'unité, et elle n'est plus totalement une, lorsqu'elle acquiert la science de quelque chose car la science est un discours, et le discours est multiple. » (*Ibid.*, p. 82.)

> commencement est la raison et tout est raison » (III, 2, 15)[1]. Mais, si la raison est l'origine de tout, si tout est raison et si le plus grand malheur qui puisse arriver à l'homme est de renier la raison, de la haïr, comment donc Plotin peut-il glorifier avec de tels transports son Un et l'union dernière avec cet Un ?[2]

Lossev livre l'analyse suivante de ce passage :

> Ainsi L. Chestov ne retient de Plotin, à proprement parler que sa doctrine de l'Un, qui en effet dépasse toute séparation et il rejette toutes les autres doctrines fondamentales, à commencer par l'intégralité de sa doctrine de l'Intellect, de l'Âme du monde et du cosmos. Il en résulte tout naturellement que Plotin n'est rien d'autre qu'une forme particulière, antique, d'« apothéose du déracinement ». Personne n'a, semble-t-il, exprimé d'opinion semblable à celle de Chestov sur la philosophie de Plotin. C'est pourquoi il nous a paru nécessaire de présenter la conception de Chestov, dont l'originalité est indiscutable, bien qu'elle soit fausse à sa racine même. Plotin, c'est l'une des théories antiques les plus denses, aussi bien de l'extase supra-rationnelle que de la très subtile logique dialectique. Mais L. Chestov n'a besoin, apparemment, ni de l'une ni de l'autre. On en vient à se demander : pourquoi donc convoquer Plotin pour confirmer la théorie anarchiste de l'« apothéose du déracinement » ?[3]

L'analyse de Lossev est pertinente, mais elle-même partiale dans la mesure où Chestov ne néglige pas la part « rationaliste » de Plotin, bien au contraire, elle l'intéresse d'autant plus qu'elle permet de développer le thème des « deux Plotin », pris dans un conflit tragique entre deux visions de la vérité. Il est vrai, en revanche, que Chestov n'adhère pas à l'idée que la dialectique pourrait conduire au contact ineffable de l'Un, puisque la raison en tant que soumission systématique aux règles étouffe l'audace métaphysique, et qu'il confronte brutalement dialectique et mystique là où la première est censée acheminer à la seconde.

---

1 Voir *Traité 47* (III, 2), 15, 14-15 (traduit par Richard Dufour) : « Selon cet argument, la raison est principe, la raison est toutes les choses qui sont engendrées conformément à la raison et qui, en leur totalité, s'ordonnent après leur naissance conformément à la raison. » (Plotin, *Traités 45-50*, *op. cit.*, p. 438.)

2 Léon Chestov, *Sur la balance de Job: pérégrinations à travers les âmes*, traduit par Boris de Schlœzer, Paris, Le Bruit du temps, 2016, p. 508-509.

3 Aleksej Fedorovič Losev, *op. cit.*, p. 469.

Chapitre 3 : Jankélévitch, le DES de 1924 sur le *Traité 20* (I, 3)

Dans ce chapitre nous nous efforçons de cerner quelques particularités de l'approche de Jankélévitch lorsqu'il commence à s'intéresser à Plotin, notamment à partir des comptes-rendus qui lui seront consacrés à titre posthume par les spécialistes de Plotin.

À la même époque que Chestov, bien que dans un contexte personnel tout à fait différent puisqu'il est encore à l'aube de sa carrière, Jankélévitch consacre une part de ses recherches universitaires à Plotin. En 1924, à l'âge de 21 ans, il rédige son diplôme d'études supérieures sur le *Traité 20. Sur la dialectique*. Ce mémoire d'une centaine de pages dirigé par Émile Bréhier a été publié à titre posthume en 1998 aux éditions du Cerf : *Plotin, Ennéades, I, 3 De la dialectique*. Le jeune étudiant y retrace l'histoire de la dialectique et insiste sur la façon dont, après Plotin, elle se réduit à n'être qu'un principe d'explication scientifique de la réalité et non plus une élévation religieuse. Il justifie le rôle de la dialectique par le besoin de se convertir à une vie intérieure qui n'est jamais immédiatement pure ni accessible, comme le croient les Gnostiques, bien que la forme rigide, plurielle et extérieure de la dialectique risque toujours de la détruire. L'ouvrage a reçu un accueil mitigé chez les spécialistes de Plotin, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons brièvement, mais il est évidemment décisif pour saisir ce qui a tout d'abord intéressé Jankélévitch dans le néoplatonisme ainsi que certains aspects de sa philosophie personnelle. Avant de le préciser, nous nous intéresserons aux recensions de Pierre-Marie Morel, Jean-Michel Counet, Richard Dufour et Bernard Pouderon.

Pierre-Marie Morel

Pierre-Marie Morel[1] souligne tout d'abord le caractère ancien du texte et son inadéquation aux exigences scientifiques actuelles. Les éditions de Plotin sur lesquelles a travaillé Jankélévitch datent du siècle précédent et sont dépassées : Creuzer (1835), Müller (1878), Bouillet (1857) et pour la deuxième partie de son étude seulement, Bréhier (1924-1938). Tout en reconnaissant dans le travail de Jankélévitch une interprétation « raisonnable », Morel déplore deux erreurs d'interprétation, (1) concernant

[1] Pierre-Marie Morel, « Jankélévitch (V.), Plotin," Ennéades" I, 3. Sur la dialectique. Préf. de L. Jerphagnon, éd. établie par J. Lagrée et F. Schwab, 1998 », *Revue des Études Anciennes*, vol. 101, nº 3, Persée-Portail des revues scientifiques en SHS, 1999, p. 562.

l'assimilation par Jankélévitch de la corporéité au mal, alors que c'est la matière, donc la privation, et non les corps eux-mêmes qui causent la faiblesse de l'âme et de son vice ; et (2) l'identification du « nous-mêmes » à la *dianoia* [raison discursive] et non pas aussi à l'ensemble de facultés rationnelles de l'âme, en particulier à l'intellect, grâce auquel nous nous connaissons et sommes plus pleinement nous-mêmes. Mais surtout Morel considère que Jankélévitch n'a pas, à proprement parler, rédigé un commentaire du traité, comme l'indiquent les dernières lignes de sa recension : « on ne saurait en tout cas dissuader quiconque de publier en français un véritable commentaire du *Traité 20* : le travail reste à faire. »[1]

Jean-Michel Counet

Jean-Michel Counet, dans une recension plus brève, retient quant à lui deux principales qualités à cette étude :

> L'A. signale combien la dialectique plotinienne s'inspire de celle de Platon, des Stoïciens mais aussi et surtout des analyses des sceptiques. C'est chez ces derniers qu'il est allé chercher l'idée de ce dépassement de l'intelligence discursive dans l'approche du réel et qui fait de sa démarche une mystique autant qu'une méthode rationnelle. Mais l'ouvrage est également du plus haut intérêt pour retracer la genèse de la pensée personnelle du grand philosophie français : à la lumière de Plotin, Jankélévitch comprendra mieux toute la richesse et l'originalité de la durée bergsonienne qui sera à la base de ses propres réflexions sur la musique, la mort, et les vertus.[2]

Si le rapport entre le *Traité 20* et la durée bergsonienne n'est évident qu'à la toute fin du mémoire, il est indéniablement remarquable que Plotin soit analysé par le jeune Jankélévitch à la lumière d'un héritage sceptique supposé. En effet, cela fait partie des thèses controversées de son mémoire, ce qui nous en apprend au moins autant sur sa méthode philosophique d'interrogation sans relâche, de mouvement de relance perpétuelle, que sur celle de Plotin :

> Ce qui nous paraît très remarquable dans le point de vue d'un Sextus, c'est qu'il substitue aux affirmations statiques où s'immobilise l'esprit le mouvement de la

[1] *Ibid*., p. 563.

[2] Jean-Michel Counet, « Vladimir Jankelevitch, Plotin «Ennéades» I, 3. Sur la dialectique, 1998 », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 30, nº 3, Persée - Portail des revues scientifiques en SHS, 1999, p. 398-399.

pensée vivante, toujours en éveil, qui raisonne, argumente et analyse ; pour la première fois dans l'histoire de la philosophie grecque l'accent se trouve donc transporté du résultat achevé et acquis de la réflexion scientifique sur le processus intellectuel qui engendre ce résultat. Un sceptique, disent les *Hypotyposes*[1], n'affirme rien et ne nie rien ; son esprit ne se repose jamais dans l'immobilité du « savoir ». Les Sceptiques cherchent ζητοῦσι οἱ σκεπτικοί, ce sont les éternels chercheurs, les ζητητικοί [chercheurs] ou, comme dit Aulu Gelle, les *quaesitores*[2]. La Skepsis est donc l'attitude d'une pensée en travail qui analyse, hésite et s'abstient (ζητητική, ἐφεκτική, ἀπορητική[3]) ; sa méthode est l'enquête – ἱστορικῶς ἀπαγγέλει [elle répond par l'enquête]. Ne reconnaît-on pas dans cette zététique de Sextus quelques-uns des traits les plus remarquables qui caractérisent selon Plotin[4] les dynamisme d'une διάνοια [discursivité] intermédiaire entre le discours qu'elle comprime et l'αὐτοεπιστήμη [science par soi] intelligible dont elle se rapproche indéfiniment ?[5]

Richard Dufour

Dans le compte-rendu de Richard Dufour, par ailleurs plutôt favorable à l'égard de cette étude qui dénote selon lui une bonne connaissance des *Ennéades* et se présente sous une forme claire, c'est précisément le rapprochement opéré entre néoplatonisme et scepticisme qui paraît mal fondé et hâtif :

Alors que Platon considère la dialectique comme une méthode pour remonter jusqu'à la source de la réalité, Plotin pose l'impuissance de ce type de recherche à dépasser la frontière de l'Intelligence et à remonter jusqu'à l'Un. Tandis que Platon met l'alpha et l'omega de toute la science à la portée d'une double dialectique aux préventions équivalentes, notre néoplatonicien préfère hiérarchiser la musique, l'amour, la dialectique supérieure et l'approche mystique. Cette dévalorisation de la dialectique, croit Jankélévitch, aurait pour origine le scepticisme véhiculé par le stoïcisme impérial. Épictète et Sénèque s'élèvent en effet contre les excès de la logique chrysippéenne. En s'enfonçant dans les plus petits détails grammaticaux, les plus infimes subtilités du verbe, Chrysippe avait finalement donne vie à une tendance tout inverse, celle de rechercher une dialectique qui échappe aux abus du rhétoricisme. Sextus Empiricus, qui s'est évertue à démolir la logique de Chrysippe, devient alors un point de référence important. Toutefois, comme le note Bréhier, cet exposé de Jankélévitch est

1 Note de Jankélévitch : *Hypotyposes* I, §3-4.

2 Note de Jankélévitch : Aulu Gelle, *Nuits attiques*, XI, 5 ; Voir *Hypotyposes* I, ch. 1

3 Note de Jankélévitch : *Hypotyposes* I, ch. 3 (§7)

4 Ici E. Bréhier a commenté : « Rapprochement artificiel ».

5 Vladimir Jankélévitch, *Plotin, « Ennéades » I, 3*, *op. cit.*, p. 106.

> artificiel et n'apporte aucune preuve véritable. Si ressemblances il y a entre Sextus et Plotin, la démonstration qu'il en offre ne tient qu'a de minces analogies. Peut-être l'auteur tenait-il trop à découvrir un courant de pensée qui expliquerait pourquoi Plotin a recherché un au-delà mystique à la dialectique. En effet, on veut nous persuader que le scepticisme ouvre la voie à une conversion qui sera une « négation mystique de toute dialectique » (p. 100). L'influence stoïcienne se résume avant tout à cette négation du rhétoricisme dialectique. En effet, bien que Plotin utilise la terminologie propre aux stoïciens en matière de logique, une franche opposition de fond transparait.[1]

Bernard Pouderon

Le compte-rendu de Bernard Pouderon est plus élogieux. Il rappelle le plan et l'objet de l'étude de Jankélévitch, à savoir (1) la nature de la double dialectique (inférieure et supérieure), distincte à la fois de la pure gnôse et de la simple logique, et (2) les influences dont témoigne le traité, en particulier « la dépendance et l'originalité de Plotin par rapport à Platon »[2]. Une des thèses centrales du mémoire est en effet que le *Traité 20* est paradoxal dans son rapport au platonisme. Pour Jankélévitch, il est à la fois trop peu platonicien puisqu'il dédouble et hiérarchise la dialectique en inférieure et supérieure, et trop platonicien c'est-à-dire trop peu plotinien, en raison de son intellectualisme et de la place de choix qu'il réserve à la dialectique qui s'arrête pourtant à l'hypostase de l'Intellect et se trouve surpassée en dignité par les étapes suivantes de l'ascension vers l'Un. Pouderon conclut son compte-rendu par ces mots :

> Ce « coup d'essai d'un homme de vingt ans » ne manquera pas d'impressionner. Certes, il est un précieux témoignage du développement de la pensée de V. Jankélévitch, et pourrait s'inscrire à juste titre dans l'édition de ses œuvres mineures (les cinq recueils publiés au Seuil depuis 1984) ; mais il fournira aussi au philosophe comme au philologue une brillante et limpide introduction à la pensée du maître de Porphyre.[3]

---

1 Richard Dufour, « Plotin, Ennéades I, 3. Sur la dialectique, Vladimir Jankélévitch. Préface de Lucien Jerphagnon, édition établie par Jacqueline Lagrée et Françoise Schwab, Collection « Écrits de Plotin » Paris, Éditions du Cerf, 1998, 139 p. », *Dialogue : Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, vol. 38, nº 3, Cambridge University Press, 1999, p. 618-619.

2 Bernard Pouderon, « Jankélévitch (Vladimir), Plotin. Ennéades I, 3, Sur la dialectique, éd. Lagrée (J.) et Schwab (Fr.), Les écrits de Plotin », *Revue des Études Grecques*, vol. 112, nº 1, 1999, p. 327.

3 *Ibid*.

L'intérêt de ce mémoire est évidemment très grand pour notre recherche. En premier lieu, le fait même que le choix de Jankélévitch se soit porté sur Plotin et sur le *Traité 20* en particulier n'est pas anodin. Le lien est établi explicitement par Jankélévitch avec ses questionnements sur le temps, le mouvement et la vie, dans le prolongement de son étude de Georg Simmel et Henri Bergson. Bergson qui fut le maître de Jankélévitch, a reconnu à plusieurs reprises un certain héritage plotinien, comme l'explique Rose-Marie Mossé-Bastide dans sa thèse de doctorat consacré aux rapports profonds existant entre les deux philosophes :

> Bergson a reconnu à plusieurs reprises, et en face d'interlocuteurs les plus divers, sa dette envers Plotin. À M. Gilbert Maire, il dit un jour : « Je suis certain de ne devoir profondément qu'à deux ou trois philosophes… : Plotin, Maine de Biran et quelque peu à Ravaisson »[1]. Isaac Benrubi raconte de son côté que Bergson, invité à citer ses ancêtres spirituels, par le philosophe polonais Vincenty Lutoslawski qui croyait fermement à la réincarnation, nomma Plotin, Berkeley et Rousseau[2]. […] Les points de contact entre Bergson et Plotin paraissaient donc frappants à ceux qui connurent Bergson. Ils frappèrent surtout ceux qui, comme Émile Bréhier, l'entendirent parler de Plotin dans ses cours. Ses premiers cours au Collège de France, en 1897-1898, alors qu'il n'était pas encore professeur en titre mais seulement remplaçant de Charles Lévêque, furent en effet consacrés à Plotin. Devant un auditoire réduit, de disciples et de fervents, Bergson expliquait le mardi : La psychologie de Plotin, et le vendredi : La IV^e^ Ennéade. En 1901-1902, il fit un nouveau cours sur Plotin : Le 9^e^ Livre de la VI^e^ Ennéade. […] Enfin, dans la relation que le P. Sertillanges a donné de ses derniers entretiens avec Bergson, quelques jours avant la mort de celui-ci, on trouve encore une mention de Plotin : « J'avoue, lui dit Bergson, que Plotin est de tous les philosophes anciens, celui qui est le plus apparenté à ma pensée »[3] .[4]

Sans entrer dans le détail des affinités qui lient Bergson à Plotin, on trouve dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, publié certes en 1932, une thèse semblable à celle de Jankélévitch sur le passage par Plotin de la dialectique à la mystique par excès de rationalité[5]. De plus, Jankélévitch fait

---

1 Gilbert Maire, *Bergson mon maître*, Paris, Bernard Grasset, 1935, p. 222.

2 Isaac Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1942, p. 49.; *Ibid*., p. 119.

3 Antonin-Dalmace Sertillanges, *Avec Henri Bergson*, Paris, Gallimard, 1947, p. 45-46.

4 Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, 1959, p. 1.

5 « Cette évolution [de la pensée grecque] fut purement rationnelle. Elle porta la pensée humaine à son plus haut degré d'abstraction et de généralité. Elle donné aux fonctions

entrer Bergson et Plotin en dialogue, établissant des liens entre la conversion plotinienne dont le point d'arrivée serait une « *universalité transcendante* » et le mouvement de « réforme purement intérieure par laquelle nous retrouverions des *réalités immanentes à notre pensée individuelle* » chez Bergson[1]. Il insiste sur le caractère « antibergsonien » du repos qui caractérise l'Un et son « adoration immobile[2] ». D'autre part, sans que Jankélévitch puisse en avoir connaissance, il étudie l'un des textes clés de l'approche chestovienne de Plotin, le passage du *Traité 20* où la philosophie est décrite comme « le plus important » dans la traduction de Schlœzer, τὸ τιμιώτατον :

---

dialectiques de l'esprit tant de force et de souplesse qu'aujourd'hui encore, pour les exercer, c'est à l'école des Grecs que nous nous mettons. Deux points sont pourtant à noter. Le premier est qu'à l'origine de ce grand mouvement il y eut une impulsion ou une secousse qui ne fut pas d'ordre philosophique. Le second est que la doctrine à laquelle le mouvement aboutit, et où la pensée hellénique trouva son achèvement prétendit dépasser la pure raison. […] la philosophie de Plotin à laquelle ce développement aboutit, et qui doit autant à Aristote qu'à Platon, est incontestablement mystique. Si elle a subi l'action de la pensée orientale, très vivante dans le monde alexandrin, ce fut à l'insu de Plotin lui-même, qui a cru ne faire autre chose que condenser toute la philosophie grecque, pour l'opposer précisément aux doctrines étrangères. Ainsi, en résumé, il y eut à l'origine une pénétration de l'orphisme, et, à la fin, un épanouissement de la dialectique en mystique. De là on pourrait conclure que c'est une force extra-rationnelle qui suscita ce développement rationnel et qui conduisit à son terme, au-delà de la raison. C'est ainsi que les phénomènes lents et réguliers de sédimentation, seuls apparents, sont conditionnés par d'invisibles forces éruptives qui, en soulevant à certains moments l'écorce terrestre, impriment sa direction à l'activité sédimentaire. Mais une autre interprétation est possible ; et elle serait, à notre sens, plus vraisemblable. On peut supposer que le développement de la pensée grecque fut l'œuvre de la seule raison, et qu'à côté de lui, indépendamment de lui, se produisit de loin en loin chez quelques âmes prédisposées un effort pour aller chercher, par-delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante. Cet effort n'aurait jamais atteint le but ; mais chaque fois, au moment de s'épuiser, il aurait confié à la dialectique ce qui restait de lui-même plutôt que de disparaître tout entier ; et ainsi avec la même dépense de force, une nouvelle tentative pouvait ne s'arrêter que plus loin, l'intelligence se trouvant rejointe en un point plus avancé d'un développement philosophique qui avait, dans l'intervalle, acquis plus d'élasticité et comportait plus de mysticité. […] Resterait à savoir, alors, si le terme du mouvement fut un mysticisme complet. On peut donner aux mots le sens qu'on veut, pourvu qu'on le définisse d'abord. A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition. Nous sommes libres de la poser, pourvu que nous nous demandions si elle trouve jamais son application, si elle s'applique alors à tel ou tel cas déterminé. En ce qui concerne Plotin, la réponse n'est pas douteuse. Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d'en fouler le sol. Il alla jusqu'à l'extase, un état où l'âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminée par sa lumière ; il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. », Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003, p. 231-234.

1 Vladimir Jankélévitch, *Plotin, « Ennéades » I, 3*, *op. cit.*, p. 124.

2 *Ibid*., p. 125.

> Platon dit, en effet, que la dialectique « est ce qu'il y a de plus pur dans l'intellect et dans la réflexion »[1]. Ainsi, de toute nécessité, puisqu'elle est la disposition la plus précieuse parmi celles qui se trouvent en nous, elle concerne l'être et ce qu'il y a de plus précieux. Comme réflexion, elle porte sur l'être et comme intellect, elle porte sur ce qui est au-delà de l'être. – Mais quoi ? La philosophie est-elle ce qu'il y a de plus précieux ? Est-ce la même chose que philosophie et dialectique ? La dialectique est-elle une partie de la philosophie, sa partie précieuse ?[2]

Quant au fond, le mémoire de Jankélévitch manifeste déjà, comme nous le soulignons en introduction, un intérêt particulier pour des thèmes qui seront fondamentaux dans son œuvre : le caractère intermédiaire de la rationalité, la question de la relation à l'absolu, la musique, le rapport à établir entre connaissance et morale/religion.

Enfin, cette étude éclaire en partie la question de la « filiation » de Jankélévitch à Plotin. Autant Bergson s'affilie résolument à Plotin sans le citer ou le commenter en de nombreux lieux, autant Jankélévitch cite très souvent Plotin sans que l'on ressente entre eux une parenté fondamentale. La raison en est peut-être que Jankélévitch est profondément *pluraliste*; tout comme Chestov et comme Jean Wahl au sujet duquel le mot est lancé par Jankélévitch. Pluraliste et non pas moniste comme on pourrait s'y attendre et comme d'autres plotinisants tels que Simon Frank le revendiquent. En effet, le problème du rapport entre dialectique et mysticisme ne sera jamais abandonné par Jankélévitch et servira de matrice à un article très postérieur consacré à Jean Wahl et dans lequel on ne peut s'empêcher de reconnaître la façon de philosopher de Jankélévitch lui-même. Dans « Mystique et dialectique chez Jean Wahl » (1953 et 1975), le philosophie explique en effet :

> Jean Wahl hasarde cette idée que l'ère des doctrines systématiques est aujourd'hui révolue et que la philosophie sera désormais une réactions devant les grandes œuvres de l'art, les grands aspects de l'existence et les aspects fugitifs du monde… Un état d'ouverture ou d'accueil permanent, une parfaite perméabilité aux idées des autres, une inlassable curiosité pour tout ce qui est moderne et juvénile (même si cette modernité majore parfois quelque peu sa propre importance), une certaine pudeur de l'affirmation dogmatique[3].

---

1 Citation du *Philèbe*, 58d6-7.

2 Plotin, *Traités 7-21*, *op. cit.*, p. 479.

3 Vladimir Jankélévitch, *Sources. Recueil*, Paris, Seuil, 1984, p. 143.

Dans un texte de 1974 rédigé en guise de préface à *La philosophie de l'amour dans l'œuvre de Raymond Lulle*, ouvrage issu de la thèse de Louis Sala-Molins que Jankélévitch avait dirigée, « De l'Amour », Jankélévitch donne par deux fois une description de la philosophie de Lulle qui pourrait également s'appliquer à sa philosophie, pluraliste, généreuse et ouverte :

> L'œuvre de Lulle est tout entière dialogue et ouverture : dialogue avec les hérétiques et avec les « infidèles », avec le juif et le mahométan – non point irénisme plus ou moins annexionniste, mais accueil à autrui et recherche de la similitude sous la dissimilitude. Ouvrez les portes, dit Le Livre de contemplation. « Ouvrez, Seigneur, toutes les ouvertures et les portes de ma maison… »[1]
> Le cœur de l'homme s'ouvre à l'étranger et il l'accueille dans sa maison. Et ce cœur dit aux étrangers : Entrez, entrez tous, il y aura dans ma poitrine de la place pour tout le monde. Car l'amour est ouverture et générosité. Ouvrez les portes, on se serrera, on s'arrangera. Ouvre, mon âme, les ouvertures de ta demeure pour qu'elle s'emplisse d'allégresse[2].

Cette hypothèse pluraliste, adogmatique pour reprendre un titre de Léon Chestov, nous paraît apporter une réponse possible au problème que constitue l'établissement de la nature exacte de la relation entre Plotin et Jankélévitch. En effet, Plotin apparaît souvent aux côtés d'autres traditions peu compatibles entre elles et dont les chocs sont inévitables. À cet égard, l'interprétation d'Adriano Fabris – selon laquelle la structure néoplatonicienne de la métaphysique de Jankélévitch serait déséquilibrée par des apports judéo-chrétiens incompatibles avec elle – nous paraît affilier de façon beaucoup trop directe Jankélévitch à Plotin.

Dans son article intitulé « L'impossible relation avec l'absolu. A propos de *Philosophie première* de Vladimir Jankélévitch », Adriano Fabris fait à juste titre remarquer l'importance considérable de la philosophie de Plotin pour comprendre sa démarche en métaphysique. Selon lui, la question à laquelle s'efforce de répondre *Philosophie première* est la suivante : « Est-il possible d'élaborer une métaphysique qui, en partant du donné, soit capable de saisir et d'exprimer ce qui, dans le donné, est toujours et constamment au-delà du donné même ? » Autrement dit encore, « comment est-il possible d'établir une relation avec l'absolu, l'irrelatif ? »[3] La première formulation du

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 1994, p. 247.

2 *Ibid*., p. 255.

3 Adriano Fabris, « L'impossible relation avec l'absolu. A propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch », dans Enrica Lisciani-Petrini (dir.), *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milan, Paris, Mimesis ; Vrin, 2009 p. 69.

problème central de *Philosophie première* proposée par Fabris serait d'ailleurs à mettre en rapport avec l'un des premiers exposés du questionnement du jeune Jankélévitch. Dans sa lettre du 4 septembre 1923 à Louis Beauduc, Jankélévitch répond ainsi aux critiques de son camarade à l'encontre du vitalisme de Simmel :

> […] la Vie est si bien transcendance de soi, elle est si complètement négation de toute forme que, dans son *herrlicher Aufschwung* [magnifique élan], elle est capable de transcender le Devenir lui-même après avoir transcendé l'immobile. *La Vie est jusqu'au bout une Destruction perpétuelle des Formes* : c'est pourquoi, dans certains moments très rares, mais infiniment précieux, il se peut que la Forme de la *Selbstüberwindung* [dépassement de soi] devienne elle-même une forme provisoire comme toutes les autres, dans laquelle la Vie a pu rentrer aujourd'hui, entraînée par l'élan qui lui avait fait dépasser la Forme de l'immobile, mais qu'elle transcendera demain, tout de suite peut-être, comme elle transcende toute limite : et c'est alors par la forme de l'Immobilité et de la Limitation absolue qu'il faudra la qualifier, étant admis que ce nouveau *Begrentzsein* [limitation] est lui-même provisoire et éphémère[…] De deux choses l'une : tu acceptes le principe de la *Selbsttranszendenz* ou tu le rejettes. Si tu l'acceptes, tu ne peux plus, tu ne dois plus t'arrêter : tu seras simmelien et vitaliste jusqu'au bout. Si tu le rejettes, les positions sont claires et je sais au moins à quel plat et incorrigible conceptualiste j'ai affaire[1].

Pour Fabris, Plotin constitue une clef de compréhension décisive de la métaphysique de Jankélévitch car l'Alexandrin offre « les instruments » pour saisir et nommer cet « au-delà ». Mais ce qui le tient malgré tout à distance de Plotin serait, selon lui, sa tentative d'insérer dans sa pensée de l'au-delà des éléments issus du judaïsme et du christianisme :

> Il s'agit, pourrait-on dire, d'un emploi du néoplatonisme qui le dégage, autant que possible, du système des émanations et en accentue les aspects apophatiques. […] L'insertion du thème de la création se réalise de façon presque naturelle, c'est-à-dire sans qu'émergent de tensions dérivant de la superposition de la pensée grecque et de la mentalité hébraïque – chrétienne. En effet, bien que Chestov soit un auteur très souvent utilisé et cité dans *Philosophie première*, la distance entre « Athènes » et « Jérusalem » (et tout ce que ces deux réalités symbolisent par rapport à l'attitude de la pensée envers la vie) n'est pas ici particulièrement accentuée par Jankélévitch de façon programmatique. […] En réalité, il y a là un problème : quelque chose qui contraste avec la dynamique de continuité caractéristique de la pensée de Plotin, en dépit de l'interprétation qu'en donne

[1] Vladimir Jankélévitch et Louis Beauduc, *op. cit.*, p. 63-65.

> Jankélévitch. […] On veut parler ici du thème de la liberté. […] En tant que telle, en effet, elle implique un choix, entendu comme intervention visant à une césure et à une interruption du temps. De plus, elle implique un engagement dans le présent : dans le moment emblématique de l'instant. A ce propos, un passage de *Philosophie première* est significatif, où l'on affirme que « ni la conversion ni la création n'ont de continuation extensive » (PhP, 113). Il y a donc un saut qui empêche la production d'une continuité de type émanatiste. Ce saut se réalise, aussi bien chez Dieu que chez l'homme, à travers un acte libre. Voilà l'élément qui a une répercussion sur la structure néoplatonicienne de la philosophie de Jankélévitch et qui, en provenant d'une autre tradition de pensée, donne lieu à de nouvelles questions : avant tout, à ces questions éthiques que Jankélévitch venait d'affronter dans la première édition de son *Traité des vertus.* […] Il faut d'abord réfléchir sur l'effective compatibilité de l'approche grecque – platonicienne ou néoplatonicienne – avec l'apport biblique auquel Jankélévitch s'adresse aussi.[1]

Aussi éclairante que soit cette analyse, en particulier quant à ce que le contact avec le suressentiel peut avoir de discontinu et « sans lendemain » pour Jankélévitch, elle nous paraît cependant négliger le manque d'adhésion de ce dernier à la doctrine de la procession chez Plotin, manque signalé d'ailleurs par Fabris et qui n'a pas sa source à notre sens dans une foi juive ou chrétienne que le philosophe ne semble pas avoir eues.

Dans son allocution prononcée au premier Colloque des intellectuels juifs de langue française de 1957, intitulée « Le judaïsme, problème intérieur », Jankélévitch précise bien que le langage théologique, dont cependant il use, n'est pas le sien. Après avoir expliqué la complication supplémentaire imposée aux Juifs pour *être*, en particulier lors de la Seconde Guerre Mondiale, il compare la judéité à une maladie, une faute : « On dirait, *dans un langage théologique (qui n'est pas le mien)*[2], que nous sommes marqués d'une fatalité ou d'une sorte de malédiction[3]. » Cette remarque signale bien l'écart que Jankélévitch entend conserver avec le théologique, comme le montre encore ce passage de la conférence sur « L'aphoristique et l'occasion » à laquelle nous nous avons déjà fait référence en introduction :

> Fénelon qui parle très bien de ces choses-là, tout à fait comme un moderne, en parlant du pur amour, a beaucoup insisté sur le côté d'abandonnement, le côté détendu des désirs ; il ne parle pas d'inspiration. Il parle de Dieu. Chacun parle

[1] Adriano Fabris, *op. cit.*

[2] C'est nous qui soulignons

[3] Vladimir Jankélévitch, *Sources*, *op. cit.*, p. 43.

> de ce qu'il sait, de ses expériences. Moi c'est tellement touchant et tellement vrai de toute inspiration que je me suis que *je me suis toujours senti fénelonien sans être chrétien*[1] : une profonde affinité avec cette attente, cet abandonnement d'une grâce que personne ne croit méritée et qui vient sans être attendue et qui descend sur nous sans qu'on l'attende.

À diverses reprises, lors d'entrevues et de cours, Jankélévitch impose cette distance avec la religion et se déclare agnostique, déclaration qu'il faut prendre au sérieux. Compte tenu de la méthode sceptique décrite précédemment, caractérisée par un *dynamisme infini*, qui semble bien s'appliquer à la façon de philosopher de Jankélévitch, cet agnosticisme n'empêche pas que le christianisme et le judaïsme aient exercé sur lui un fort attrait et qu'il ait sympathisé avec ces traditions religieuses.

Un extrait d'entretien avec Georges Van Hout résume bien les éléments du problème selon Jankélévitch, agnostique sans être incroyant, rationnel sans être rationaliste, autrement dit penseur tout en nuances :

> Je ne me définis pas comme un incroyant, je me permets de préciser ce point ; je n'aime pas qu'on dise que je suis un incroyant, parce que je n'aime pas porter une pancarte sur le dos, quelle qu'elle soit ; et il ne faudrait pas non plus que le fait d'être incroyant devienne à son tour une sorte de religion. […] Je suis incroyant assurément, dans le sens où je n'appartiens à aucune confession, que je ne pratique aucune religion, qu'aucun credo n'est le mien et que je ne reconnais par conséquent aucun culte et suis étranger à tous. En ce sens je suis agnostique et j'envisage tous les problèmes avec les seules ressources de la réflexion rationnelle ; ce qui constitue l'attitude que vous appelez en Belgique libre-exaministe et en France, rationaliste ; mot que j'aime pas non plus parce que je ne suis pas rationaliste.[2]

En ce sens, il est possible d'expliquer l'écart de Jankélévitch à Plotin non seulement par la confrontation avec le discontinu chrétien (*fiat* créateur, saut kierkegaardien de la foi, etc.), mais par la revendication d'un discontinu *philosophique*, à savoir la reconnaissance de la fin des « grands systèmes ». Fin que Jean Wahl aurait eu le mérite, selon Jankélévitch, de constater et d'accepter, cédant ainsi le pas à un pluralisme acrobate qui s'ouvre sympathiquement à des thèses et des plans d'existence incompatibles entre eux afin d'aller aussi loin que possible dans l'approche des problèmes.

---

1 C'est nous qui soulignons.

2 Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort ?*, Paris, Liana Lévi, 2017, p. 43-44.

Chapitre 4 : Jankélévitch et la pensée russe, le cas de Chestov

Dans ce chapitre nous précisons les rapports qui existent dès le début de sa carrière entre Jankélévitch et la pensée russe, rapports qui se nouent à la faveur de circonstances biographiques contingentes mais aussi de son ambition d'être un « philosophe de la vie » et de son goût déjà prononcé pour le mysticisme auquel il se consacrera à Prague à partir de 1927[1]. Dans l'un des « monologues » contenu dans le disque édité par le label Frémeaux « Vladimir Jankélévitch. Un homme libre. L'immédiat. La tentation » (1959 - 1962), le philosophe revient sur ses années de jeunesse et explique qu'au cours des cinq années où il fut enseignant à Prague, dans la seconde moitié des années 1920, il fréquenta des philosophes russes, parmi lesquels le néokantien Sergueï Hessen, l'intuitionniste et historien de la philosophie russe Nicolas Losski, Ivan Lapchine, traducteur de William James, et Boris Jakovenko, lui aussi néokantien et désignant sa doctrine comme un intuitivisme transcendantal. À Paris, par l'intermédiaire de son père, le médecin et traducteur Samuel Jankélévitch, le jeune Vladimir rencontra régulièrement Nicolas Berdiaev[2] et en de très rares occasions, Léon Chestov, chez Paul Boyer. Dans la suite de son œuvre, parmi les Russes, Jankélévitch cite le plus souvent Chestov, mais aussi Simon Frank, Nicolas Losski, Fiodor Stépoune. Au sein du symposium russe, Chestov tient tout de suite une place à part.

Jankélévitch et la pensée russe

Jankélévitch s'intéresse très tôt à la pensée russe. En 1924, il est invité à écrire un article pour les *Mélanges publiés en l'honneur de Paul Boyer* en 1925. Cet article, intitulé « Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine » est repris dans le recueil *Premières et dernières pages*,

[1] À l'Institut Français de Prague pour l'année 1928-1929, Jankélévitch donnait des cours publics sur Liszt et sur Ravel, des cours fermés « Qu'est-ce que la mystique ? », et des cours réservés, notamment des « Explications de textes mystiques (St. François de Sales, Ruysbroeck, Saint-Martin, Joseph de Maistre) ». Voir Vladimir Jankélévitch et Louis Beauduc, *op. cit.*, p. 168-169.

[2] Samuel Jankélévitch (1869-1951) a traduit un grand nombre d'ouvrages de Freud, mais aussi de Benedetto Croce, Hegel, Boehme, Schelling, Schiller et deux ouvrages de N. Berdiaev : *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* et *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine.*

publié au Seuil en 1994. Voici comment il décrit le propos de cet article à son ami Louis Beauduc le 4 juillet 1924 :

> André Mazon, professeur de russe, comme tu sais, au Collège de France, ayant pris l'initiative d'offrir à Boyer, pour le 30e anniversaire de son enseignement, un volume de Mélanges (analogue à celui que les germanistes ont offert cette année à Ch. Andler) m'a demandé de collaborer à ce Recueil pour la philosophie russe. […] J'ai choisi un sujet qui m'est particulièrement cher : j'étudierai les réactions de la mystique russe devant le bergsonisme et les philosophies romantico-vitalistes d'Allemagne. Il se développe en ce moment, sans que tu t'en doutes, un mouvement philosophique russe des plus attachants. Tu sais combien je suis difficile et blasé sur ce chapitre : habitué, comme toi d'ailleurs, et comme nous tous, aux disciplines occidentales, à la pensée française et allemande, je n'ai pas du tout la tentation de confondre la réflexion philosophique dans son autonomie irréductible, avec des divagations apocalyptiques comme celles qui ont constitué trop longtemps la « philosophie russe » et qui ressortissent au domaine de la foi ou de la révélation religieuse, non pas au dynamisme agissant de l'esprit. Si je dis qu'il existe une « philosophie » russe contemporaine, c'est donc qu'il y en a une, distincte à la fois des techniques scientifiques particulières et du lyrisme balbutiant des extatiques. Les Russes sont aujourd'hui extrêmement impressionnés par l'antirationalisme de Bergson, et plus encore par le catholicisme spiritualiste de Max Scheler, par la morphologie historique d'Oswald Spengler, par le *Weisheit* du comte Keyserling, et enfin par le hégélianisme moniste de Richard Kroner (un jeune élève de Rickert, à l'école de Fribourg. Je suis en train de lire un de ses livres, particulièrement prenant : *Zweck und Gesetz in der Biologie*[1], plaidoyer à mon avis triomphal et irrésistible en faveur du vitalisme de l'*Évolution Créatrice* : c'est son premier livre de *privat dozent*). Ils négligent, hélas, Simmel qui les effraie par son relativisme religieux de juif *Freidenker* : autant dire qu'ils n'y comprennent rien[2].

L'expression « antirationalisme de Bergson » a pu être empruntée par Jankélévitch à l'article de 1910 de Richard Kroner, qu'il mentionne ici, consacré à la pensée de Bergson (Voir Troisième partie, Texte 2). Dans « Les thèmes mystiques », Jankélévitch retrace le développement, dans la pensée russe, de deux tendances opposées inspirées par l'idéalisme allemand, d'une part, et le matérialisme français, d'autre part, auxquelles s'ajoute la troisième voie d'un mysticisme d'inspiration spiritualiste nationale qui renoue également avec le néoplatonisme et la philosophie médiévale. De façon remarquable et sans avoir pu lire Chestov sur ce point particulier, Jankélévitch

---

1 Richard Kroner, *Zweck und Gesetz in der Biologie. Eine logische Untersuchung*, Mohr, 1913.

2 Vladimir Jankélévitch et Louis Beauduc, *op. cit.*, p. 90-91.

perçoit lui aussi le retour au néoplatonisme comme une voie permettant à la philosophie russe d'échapper à deux « conceptualismes concurrents[1] » (lesquels se réduisent pour Chestov à une seule hégémonie rationaliste) et ainsi d'exister à sa façon, c'est-à-dire comme pensée vivante, à rebours des abstractions « unilatérales » du rationalisme occidental. Jankélévitch s'efforce de comprendre quelles « circonstances l'ont conduite [cette tendance mystique] à endiguer le lyrisme intuitif de la vie intérieure dans les formes de la raison créatrice[2] ». Jankélévitch poursuit donc sa réflexion, déjà à l'œuvre dans le DES sur Plotin, concernant la difficulté que rencontre la pensée à exprimer adéquatement la vie, toujours tiraillée entre le besoin de concepts intelligibles et la tendance de la vie à nier par son mouvement ces mêmes concepts. Cette tension entre discours/pensée dans des catégories générales normatives et états intérieurs singuliers était également à l'œuvre dans les analyses de Chestov que nous avons évoquées.

Parmi les héritiers russes du néoplatonisme, Jankélévitch nomme Troubetskoï, qui a analysé selon lui « comment le plasticisme objectiviste des Grecs se combine chez Philon le Juif, puis chez les néoplatoniciens, avec le romantisme sémite qui absorbe toute objectivité transcendante dans la nuit mystique du moi spirituel[3] ». Il cite ensuite Stépoune, Frank et Chestov, dont il sera question de façon plus détaillée par la suite. De manière générale, Jankélévitch se montre critique à l'égard des lecteurs russes de Plotin et, dans l'esprit de l'article de Stépoune (dont nous donnons un extrait dans la Troisième partie), il les place sous l'angle d'un conflit « tragique » dont la tonalité plotinienne est évidente :

> l'âme exige pour s'élever jusqu'à Dieu un système dogmatique qui l'empêche de se dissoudre dans le néant de la spiritualité pure ; elle exige une logique, une morale, une initiation artistique, en un mot une dialectique ascendante ; et pourtant toute œuvre humaine, en introduisant une certaine *distance* métaphysique entre la vie intérieure et ses incarnations solides, meurtrit notre âme par là même qu'elle la pétrifie dans des formes rigides[4].

À ce titre, le mysticisme russe lui parait guidé par un idéal de synthèse qui permettrait d'abolir la distance entre ressentis, états intérieurs, impressions

1 Vladimir Jankélévitch, *Premières*, *op. cit.*, p. 104.
2 *Ibid*.
3 *Ibid*., p. 108.
4 *Ibid*., p. 109-110.

(*perežvaniâ*) et leurs « incarnations objectives[1] » et par une tendance à la fusion de la philosophie et de la religion.

Simon Frank est l'un des représentants majeurs de cette tendance et, dans la suite de son œuvre, il intéressera Jankélévitch à plusieurs titres. S. Frank compte parmi les grands penseurs de la *sobornst'*, traduite par « conciliarité », « catholicité », « solidarité » parfois, et qui désigne l'unité dans la pluralité, ce qui fait exister un « nous » sans suppression de la singularité du « je »[2]. Jankélévitch le cite plusieurs fois dans *Philosophie première.* La *sobornost'* telle que l'a comprise S. Frank, mais aussi Serge Troubetskoï dans *La nature conciliaire de la conscience humaine* également cité en note, permet d'abord à Jankélévitch de penser la totalité métaphysique comme comprenant non seulement l'être englobant et le moi comme sujet abstrait, mais le « moi pour soi », la première personne vivante, concrète. Cette totalité est impossible à saisir par la raison puisque le point de vue passionné de la première personne (vivant, intime et intéressé de façon privilégié à soi-même) et le point de vue objectif de la troisième personne (générique et fondé sur la relation à une extériorité) s'excluent, c'est donc quelque chose qui relève donc du mystère :

> La totalité métaphysique est celle où le tout du moi (et non point sa seule périphérie) se trouve concerné en même temps que la totalité de l'être englobant (et non point par alternance avec cet être) ; celle encore où le moi englobé n'est pas *le* moi, abstraction et idée générale, mais moi : moi qui parle en ce moment même et qui pense, souffre ou espère ; non pas moi parmi tous les autres, ni tous les hommes y compris moi, mais le Je concret et privilégié de la présente minute. La totalité métaphysique, s'ouvrant non pas sur un simple « univers intérieur » qu'elle annexerait, pour l'arrondir, à l'univers objectif, mais sur le moi-pour-soi, conjoint les deux optiques disjointes de la première et de la troisième personne : c'est donc une totalité impalpable, atmosphérique, vertigineuse, et qui n'est pas sans rapports avec cette Sobornost ou conciliarité mystique dont parlait le slavophile Khomiakov[3].

Dans le chapitre consacré à l'ipséité personnelle, c'est encore la pensée du « Nous » de S. Frank qui est convoquée mais dans un registre plus strictement interpersonnel. Selon lui, toute personne ne devient un « je » que par distinction et relation à un « nous » primordial auquel nous appartenons de façon inconcevable, puisque pour le concevoir il faudrait pouvoir s'en

---

1 *Ibid*., p. 123.

2 Emma Guillet, « L'être du « nous » chez Simon Frank : ontologie et philosophie sociale », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, nº 56, 2019, p. 108.

3 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du presque*, Paris, PUF, 1986, p. 9.

extraire tout à fait et l'appréhender du dehors, il faudrait être autrement qu'humain si l'on peut dire. Cette inconcevable coappartenance à l'humanité est la source de toute fraternité, de toute sympathie, de tout amour comme le rappelle Jankélévitch dans ce beau passage :

> Le moi, se mettant par l'amour, le courage ou l'intuition de la « parousie », en présence de la présence, reconnaît dans son prochain immédiat le fraternel partenaire, celui qui est comme moi, mais qui, par là même, n'est pas moi, qui et à la fois moi pour soi et toi pour moi comme je suis moi pour moi-même et toi pour lui : dans cette réciprocité ou bilatéralité du moi et du toi, tout le mystère translogique du Nous n'est-il pas déjà contenu[1] ?

À la fin de *Philosophie première*, dans le chapitre sur l'homme, Jankélévitch explique que face à la multiplicité des « moi » et leurs « prétentions égales et contradictoires » à se privilégier eux-mêmes, le sentiment d'union intime à autrui, le sacrifice de soi au bénéfice d'autrui, l'amour donc est bien difficile à comprendre :

> la mystériologie du Nous n'est certes pas la solution d'un conflit métaphysiquement insoluble ; elle ne pacifie pas la collision, ne recoud pas ce qui est décousu : elle est plutôt l'accomplissement paradoxal et sans cesse compromis d'un miracle dont le nom est Amour et dont l'ouvrage est toujours à refaire[2].

Dans un article de la même époque, « Tolstoï et l'immédiat » (1950), Jankélévitch rapproche S. Frank de l'esprit d'enfance caractérisant la foi russe par opposition à la théologie et la science abstraites, purement intellectuelles et dénuées de vie :

> On trouve chez l'homme russe cette aversion pour l'érudition livresque, dirigée naturellement contre le rationalisme intellectualiste de l'Occident. Ainsi S. L. Frank cherchait, ce qui est tout à fait tostoïen, le « savoir vivant ». Or le savoir devient vivant lorsqu'il est ému par la vérité et non lorsqu'il se contente de le connaître. En général, la vérité doit être vécue en même temps que la vie. Et il vaut mieux être ému par la vérité sans la connaître que la connaître sans en être ému, comme les professeurs et les conférenciers qui font de savants exposés.

---

1 *Ibid*., p. 136.
2 *Ibid*., p. 239.

> La vérité est donnée pour qu'on l'applique et non pour qu'on la proclame du haut d'une chaire de professeur.[1]

Nous aurons l'occasion de développer, au chapitre 7, ce que le « savoir vivant » (*živoe znanie*) de Frank doit à Plotin et comment Jankélévitch a transposé quant à lui ce thème de la métaphysique à l'éthique. Nous nous contenterons de préciser, avant de passer aux rapports de Jankélévitch à Chestov que, d'une part, il ne s'agit peut-être pas ici d'un trait spécifiquement russe puisqu'il caractériserait aussi bien la pensée d'un Kierkegaard auquel Jankélévitch s'est intéressé de près (peut-être est-ce plutôt le propre des pensées d'inspiration chrétienne, ou de la philosophie comme « exercice spirituel » que de promouvoir la vie en un sens spirituel ?). D'autre part, Chestov serait à situer dans une tendance de l'Âge d'argent proche du savoir vivant, mais qui met l'accent sur la *création* de vie, le *žiznetvorčestvo*, comme l'explique Geneviève Piron :

> Tout en instaurant une porosité entre les domaines, ce projet donne une fonction centrale au sujet, à ses intentions, ses actes performatifs, et fait sortir l'art de sa sphère d'activité traditionnelle. Les symbolistes « théurgiques » développent une conception selon laquelle non seulement un contenu existentiel vit derrière les mots et les images du texte, mais encore est-il potentiellement actif : en étant activé par le voyant (le poète, prophète, le « pneumatologue »), ce contenu est capable de changer les harmonies cosmiques et de changer – co-créer le monde. […] Chestov se reconnaît dans le courant de la pensée russe qui se crée dans les marges de la culture, se nourrit d'attentes religieuses, une philosophie où le fantastique côtoie le sens de la déchéance, œuvre d'écrivains et de penseurs libres, autodidactes, hantés comme Nikolaï Fiodorov par la question ; « pourquoi ce qui est est ? pourquoi n'est-ce pas autrement ? »[2]

Jankélévitch et Chestov

Jankélévitch connaît de bonne heure et en profondeur la philosophie de Chestov, ce qui lui permet également de formuler des désaccords particulièrement précis. Dans son article de jeunesse « Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine », Jankélévitch relève tout d'abord la lecture « christianisante » que le penseur russe propose, selon lui, de Plotin : « l'ombre de Plotin – d'un Plotin un peu lyrique, un peu trop chrétien à notre

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Sources*, *op. cit.*, p. 17-18.

2 Geneviève Piron, *Léon Chestov, philosophe du déracinement*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010, p. 35-37.

sens – obsède en quelque sorte perpétuellement la pensée anxieuse de M. Léon Chestov[1]. »

Il est vrai que Chestov mêle Plotin aux apôtres et aux prophètes, comme par exemple au treizième chapitre d'*Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin*[2]. Toutefois cela nous semble plutôt correspondre à une conséquence de son « errance à travers les âmes » qui fait dialoguer des personnes d'époques et de cultures diverses qu'à une authentique erreur d'interprétation. D'autant plus que le rapport que Chestov a pu entretenir à la foi est loin d'aller de soi[3]. Comme l'explique Dominic Rubin dans *Holy Russia, Sacred Israel*, la question de savoir si Chestov était ou non croyant est compliquée tout d'abord par l'absence de témoignage clair de ses convictions personnelles (dans des journaux intimes comme c'est le cas de Berdiaev par exemple). Sa situation personnelle est également équivoque. Né Juif, il a épousé en secret et à l'étranger, puisque c'était interdit dans la Russie tsariste, une Orthodoxe, puis caché leurs enfants à son père pendant plusieurs années. Il n'observait ni interdits alimentaires, ni fêtes juives. Pour autant, il ne s'est pas non plus converti à l'orthodoxie comme Simon Frank ni au catholicisme comme Boris de Schlœzer. Ses contemporains avaient déjà du mal à cerner son rapport au judaïsme et au christianisme. Mêlait-il l'un et l'autre ? A-t-il cheminé d'une foi à l'autre comme le soutient Boulgakov ? Était-il un fidéiste sans foi comme le disait Berdiaev ?

Lui-même décrit sa philosophie comme « biblique » donc incluant l'Ancien et le Nouveau Testament, mais il a oublié les notions d'hébreu apprises dans son enfance et lit la Bible en latin et en grec. Il s'intéresse un temps grâce à Martin Buber au hassidisme dont il apprécie la naïveté, tout en critiquant tous les mysticismes pour leur complicité avec la raison et sa tendance à la généralisation. Une légende hassidique qui l'a particulièrement marqué raconte comment Dieu mit de l'argent dans la poche d'un bûcheron

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Premières et dernières pages*, Paris, Editions du Seuil, 1994, p. 109.

2 « Plotin, qui marchait toujours et invitait les gens à aller là où tout était clair, visible et bien dégagé car bien défini, Plotin partit, soulevé par une force secrète, sans pouvoir deviner à l'avance où il arriverait. C'était, je le dis, la plus inconcevable des audaces que de s'orienter d'après l'étoile non de la nécessité rationnelle, mais de la soudaineté que rien ne justifie. Non seulement pour Plotin, mais aussi pour l'apôtre Paul, pour le prophète Isaïe, rien ne fut plus difficile au monde que de se priver de la conduite de la raison. »

3 Voir sur ce thème : Dominic Rubin, *Holy Russia, sacred Israel. Jewish-Christian encounters in Russian religious thought [Russie sainte, Israel sacré. Contacts judéochrétiens dans la pensée religieuse russe]*, Brighton, MA, Academic Studies Press, 2010, p. 200-226.

afin qu'il achète des vivres pour la célébration de shabbat. Loin d'être anecdotique, ce goût pour l'arbitraire, l'irrationnel dans la volonté divine, la reconnaissance de ce que sa relation au croyant a de personnel, jusqu'à l'insignifiance ou l'injustice à une échelle plus large, sont au centre de son interprétation de la foi religieuse.

Pour Fondane, Chestov est le philosophe « juif par excellence », mais en un sens très paradoxal puisque Nietzsche et Pascal sont eux aussi essentiellement juifs à ses yeux, en ceci qu'ils repoussent le Dieu des philosophes au nom du Dieu « de l'Ancien Testament qui s'attendrit, se met en colère ou se repent » . L'intuition fondamentale de Chestov selon Fondane, c'est que le « Dieu mort » de Nietzsche, c'est le Dieu des philosophes, entité abstraite, caution d'une morale autonome en réalité païenne, et non pas le Dieu vivant de la Bible, celui qui guérit, qui nourrit et rend la vue. On peut dire en ce sens que sa foi, laquelle n'exclut pas des déclarations de sa part (comme chez Kierkegaard d'ailleurs) d'impuissance à croire, est un déracinement, non seulement des évidences rationnelles, mais aussi des appartenances diverses pour entrer dans un contact solitaire avec Dieu.

Jankélévitch donne dans « Les thèmes mystiques dans la pensée russe » un aperçu plus précis de ce que Chestov doit à Plotin et de ce qui caractérise sa philosophie selon lui :

> Ce que Soloviev, avant Bergson, critique dans sa seconde thèse, ce sont les « principes abstraits », les concepts statiques et solides entre lesquels l'analyse simplificatrice du logicien engendre des contradictions et des rapports d'exclusion ; mais ces contradictions logiques se dissolvent d'elles-mêmes dans la plénitude véritable (*podlinnaïa polnata*) et dans l'intériorité de l'Être spirituel. Là comme dans le *τόπος νοητός* plotinien, tout est limpide, transparent, tout est immanent à tout ; et c'est en somme dans ce monde de l'intériorité spirituelle et de l'implication réciproque que se placent l'intuitionnisme de S. Frank ou l'impressionnisme métalogique d'un Chestov, pour répudier toute limite, tout cloisonnement discursif, toute généralité quantitative et stéréotypée. L'individualisme de la qualité pure, tel qu'il s'exprime dans la pensée bergsonisante de Léon Chestov, marque donc l'aboutissant extrême de cet effort vers la *vséstoronnost* qui a été comme la grande pensée de Vladimir Sergéïévitch Soloviev. Nous croyons, en dépit de M. Vvédenski que le mysticisme de Soloviev renfermait bien les germes d'un immanentisme radical qui, dissolvant les dures antithèses et les concepts figés dans l'atmosphère cristalline de la pure spiritualité, ne faisait que continuer la grande tradition issue des *Ennéades*[1].

[1] Vladimir Jankélévitch, *Premières*, *op. cit.*, p. 115.

Ce que Jankélévitch nomme « impressionnisme » doit être compris, nous semble-t-il, au sens de privilège accordé aux ressentis, états intérieurs, *pereživaniâ*, précédemment évoqués, sur leur contenu dicible, organisable en expérience intelligible. Ce privilège tient à ce que leur singularité signale ni plus ni moins leur vérité. Soudain, le contact d'une vérité venue d'ailleurs, « métalogique », me bouleverse et c'est dans la métamorphose purement qualitative qu'elle impose à ma perception de mes propres idées que tient la révélation. Tel est le sens la métaphore de la double vue, ou de façon plus parlante encore la figure couverte d'yeux de l'Ange de la mort, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 5, que Chestov décrit dans les *Révélations de la mort* :

> l'Ange de la Mort, qui descend vers l'homme pour séparer l'âme du corps, est entièrement couvert d'yeux[1]. Qu'a-t-il besoin de tous ces yeux, lui qui voit tout au ciel et qui n'a besoin de rien distinguer sur la terre ? Je pense que ces yeux ne lui sont pas destinés. Il arrive que l'Ange de la Mort s'aperçoive qu'il est venu trop tôt, que le terme de l'homme n'est pas encore échu ; il n'emporte pas alors son âme, il ne se montre même pas à elle, mais il laisse à l'homme une de ces nombreuses paires d'yeux dont son corps est couvert. Et l'homme sait alors — en plus de ce que voient les autres hommes et de ce qu'il voit lui-même avec ses yeux naturels — des choses nouvelles et étranges, et il les voit autrement que les anciennes, non comme voient les hommes, mais comme voient les habitants des « autres mondes », c'est-à-dire qu'elles existent pour lui non « nécessairement », mais « librement », qu'elles sont et qu'au même instant elles ne sont pas, qu'elles apparaissent quand elles disparaissent et disparaissent quand elles apparaissent[2].

Dans ce récit, c'est bien la façon d'apparaître, le « comme ceci » ou « comme cela » de la perception (« autrement », « nécessairement », « librement ») qui

---

[1] Note d'Isabelle de Montmollin qui a annotée la traduction de Schlœzer : « Sans doute, cette image de l'Ange de la Mort, qui a frappé maint lecteur de Chestov, mais s'avère difficile à "fixer", se rattache-t-elle à plusieurs passages de la Bible. On peut penser à deux endroits de l'Apocalypse, où il est question des quatre vivants remplis d'yeux qui se tiennent auprès du mystérieux "trône" (Apocalypse, 4, 6 ; 4, 8). Ce même livre parle aussi du "quatrième cavalier", ou "la Mort" (Apocalypse, 6, 8). La vision du prophète Ezéchiel évoquait déjà des "vivants" tout entourés d'"yeux" (Ezéchiel, 1, 18). Il est par ailleurs très probable qu'interviennent aussi des réminiscences de certaines légendes du judaïsme, relatives à l'Ange de la Mort, Azraël, où cet ange est effectivement décrit ainsi. Au demeurant, il est aussi souvent assimilé à Satan. »

[2] Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op. cit.*, p. 48.

change, donc sa dimension qualitative comme l'analyse à juste titre Jankélévitch.

La fin de son article contient cependant des critiques assez nettes de la philosophie de Chestov, dont la démarche est présentée comme une voie sans issue, à laquelle le jeune philosophe proposera conséquemment une alternative et non pas un prolongement. La première de ces critiques concerne le problème de l'incommunicabilité de ce qui est réellement décisif pour une personne, donc du caractère subjectif, impropre au langage commun, des vérités vécues :

> Moins nombreux sont ceux qui, comme MM. Chestov, Berdiaev et Karsavine, se placent au-delà même de l'intuitionnisme bergsonien. Le tort – et le mérite – de M. Chestov est d'être fidèle jusqu'au bout aux exigences redoutables de l'impressionnisme pur. M. Chestov reproche à Bergson d'hypostasier son moi dans une certaine mesure, d'en faire une chose « générale » et d'ériger ses intuitions en dogmes valables pour tous. En vérité, on se demande ce que M. Chestov exige du philosophe. Ce n'est évidemment pas parce qu'on est un philosophe de la vie qu'on cesse de se servir des mots, et de mots qui offrent le même sens lorsqu'on les applique aux mêmes objets. Si l'on pousse à la limite cette exaltation de l'individualisme qualitatif et de la « partialité » à laquelle M. Nicolas Arséniev s'est livré dans un ouvrage récent[1], on ne voit pas très bien pourquoi le philosophe s'évertuerait en général à communiquer sa pensée soit dans ses livres, soit même oralement : car tout commencement de systématisation altère la naïve spontanéité de la vie intérieure ; pour celui qui, comme le Pascal de la *Nuit de Gethsémani*, concentre toute réalité au niveau du Tribunal de Dieu, les paliers les plus élevés de la dialectique humaine tendent à se confondre dans un même néant au regard de l'Absolu. Le tragique de la culture spirituelle réside précisément dans un contraste douloureux entre l'inadéquation irrémédiable des formes solides et des œuvres objectives à la vie intérieure, et la nécessité profonde de ces formes sans lesquelles la spiritualité se dissout dans un néant ineffable ; et *toute doctrine – impressionnisme ou plasticisme, mysticisme intégral ou technicisme intégral – qui abolit l'un des deux termes du contraste nous apparaît comme une unilatéralité optimiste*[2].

Dans les termes de Chestov, ce « néant ineffable » redouté par Jankélévitch est en réalité un produit de la raison, du péché originel, et ce n'est qu'en

[1] Etant donnés la date et le contexte, Jankélévitch fait certainement référence à l'ouvrage de Nicolas Arseniev consacré à la mystique et au « pessimisme » : Nikolaj Arsen'ev, *Žažda podlinnago bytiâ. Pessimizm i mistika*, Berlin, Izdatel'stvo S. Efron, 1922.

[2] Vladimir Jankélévitch, *Premières*, *op. cit.*, p. 127-128. C'est Jankélévitch qui souligne.

dépassant cette terreur que l'âme peut espérer se libérer de ses entraves[1]. Et lui-même n'a jamais cessé de s'appuyer sur le discours commun pour s'exprimer, ayant parfaitement conscience que ses espoirs extraordinaires impliquaient le concours de Dieu à qui rien n'est impossible. On voit toutefois se dessiner ici une divergence de méthode et de propos dont on ne peut que prendre acte. Là où Jankélévitch aborde le monde en philosophe, avec un souci de fidélité à la complexité du réel et aux oppositions tragiques qu'il recèle, Léon Chestov souscrit même à la confusion pourvu que l'événement ne cède jamais le pas aux justifications rationnelles.

À la fin de son article, même si le péril d'une philosophie qui s'autodétruirait à force de spiritualisation et de politisation lui semble concerner plutôt les autres philosophes religieux russes, Jankélévitch suggère encore la vanité de la démarche de Chestov chez qui la foi est de l'ordre de la « symbolique » et de l'« excitant » et non pas un enjeu très sérieux :

> L'impressionnisme de M. Chestov se meut donc en quelque sorte sur une corde tendue à travers le vide, mais il y circule avec tant d'aisance, tant d'agilité qu'il donne bien cette sensation de profondeur vertigineuse qui empoigne l'esprit lorsqu'il se penche sur le chaos irrationnel des *péréjivaniia* [ressentis]. Autrement périlleuses sont les tendances d'une autre grande partie du spiritualisme russe, celui qui se réclame ouvertement d'une confession dogmatique et qui la « réalise », au lieu d'en attendre, comme M. Chestov, une symbolique et un excitant. Philosophie spiritualiste n'est pas « cléricalisme philosophique » et nous craignons fort que le mysticisme russe ne soit ici égaré par des *postoronnye motivy* [motivations parasites] d'ordre politique ou social qui le conduisent à son propre suicide[2].

Dans les dernières lignes de son article, Jankélévitch mentionne le philosophe auquel va sa préférence à l'époque : Fiodor Stépoune « que nous ne sommes pas loin de considérer comme l'un des esprits les plus pénétrants de la génération actuelle[3] ».

---

1 Voir l'ouvrage plus tardif de Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1936), *op. cit.*, p. 181 : « Les fruits de l'arbre de la science transforment l'homme en dieu et par là même le surnaturel disparaît, devient une fantasmagorie, une chimère un Néant. C'est là la vraie tentation, la source de toutes les tentations possibles, d'autant plus menaçante et dangereuse qu'elle ne ressemble aucunement à une tentation. Qui pourrait soupçonner que la connaissance du bien et du mal recèle le moindre danger ? »

2 Vladimir Jankélévitch, *Premières*, *op. cit.*, p. 128.

3 *Ibid*.

Bien des décennies plus tard, dans un des monologues des années 1959-1962 que contient le disque édité par le label Frémeaux, Jankélévitch reviendra à Léon Chestov et le désignera comme celui qui lui inspira le goût des « confins », c'est-à-dire ces moments aigus où l'homme est « à la cime de lui-même ». Il le préfère à Berdiaev car il serait « plus absurde, plus génial », moins « occidental » que ce dernier. Non seulement, il l'« admire », mais il dit même l'avoir imité, avoir été « Chestov réincarné ». Il regrette ne pas parvenir à inciter ses étudiants à faire leur thèse sur Chestov, lesquelles finissent toujours par devenir des thèses sur Berdiaev[1]. Il précise un peu son admiration pour L. Chestov en décrivant sa philosophie comme une pensée « comme ça », « par fulgurations », par opposition à la philosophie académique, caractérisée par la présence de notes de bas de page et le besoin de justifications rationnelles qui serait étranger au penseur du déracinement[2].

Dans l'un de ses derniers textes, « Tostoï et la mort » (1981), Chestov apparaît (contrairement à ce qui se passe dans « Les thèmes mystiques » où Chestov était accusé d'« unilatéralité ») comme le « philosophe de la tragédie », soit de la coexistence de contraires dans un débat dont la solution ne peut être que la mort :

> Chez Tolstoï autant que chez Léon Chestov, la philosophie russe répugne à l'idée d'admettre des degrés scalaires dans une dialectique ; un processus au cours duquel la thèse devient peu à peu synthèse en assimilant et en digérant l'antithèse, ce processus est contrairement étranger à leur esprit ; le processus est un jeu irréel qu'ils ne peuvent prendre au sérieux. Ce que Chestov prend au sérieux ? Chestov n'est pas le philosophe du sérieux, mais le philosophe de la tragédie.[3]

Il y a, en effet, un rejet tel de l'éthique, assimilée par Chestov au péché originel, qu'il n'est question du « devoir » et du « sérieux » que de façon critique dans son œuvre. En ce sens, l'auteur du *Traité des vertus* n'est pas chestovien, ce qui ne l'empêche pas de partager avec lui un certain nombre de thèmes communs, dont le traitement est parfois conduit selon les grandes orientations ou à partir de points précis de la doctrine de Plotin.

---

1 Jankélévitch fait état de deux exceptions. L'une d'elle est peut-être la thèse de Danièle Houver, dirigée par André Cavenez et soutenue en 1978, *Léon Chestov ou une philosophie de la tragédie*.

2 Ce n'est pas tout à fait vrai dans la mesure où pour éviter d'être accusé de « chestoviser » ses auteurs, le philosophe prend de plus en plus la peine de citer précisément les textes dans l'original grec, latin ou allemand. Dans leur correspondance, on voit que Schlœzer est quelquefois chargé d'accomplir cette tâche pour les références en français.

3 Vladimir Jankélévitch, *Sources*, *op. cit.*, p. 27.

Deuxième partie : Transpositions de thématiques plotiniennes

Dans la deuxième partie de ce travail, nous analysons les réinvestissements de thèmes plotiniens dans l'œuvre de Chestov et Jankélévitch. En effet, après avoir consacré un ou plusieurs ouvrages à Plotin, c'est-à-dire examiné sa doctrine pour elle-même, l'un comme l'autre ont assimilé et transposé certains de ses éléments dans des perspectives parfois très différentes de leur contexte d'origine. Le premier chapitre porte sur le thème du dépassement de la contradiction que Jankélévitch considère comme caractéristique de la pensée russe. Nous nous efforçons d'établir les liens que ce dépassement entretient avec la doctrine de l'Un au-delà de l'être, et donc de toute contradiction, chez Plotin. Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer, établir les affinités entre nos trois auteurs se heurte à des difficultés importantes. Aucun n'a réellement les mêmes visées et ils ne se rencontrent que sur certains points, dont on ne peut toutefois pas dire qu'ils sont secondaires. Dans les rapprochements auxquels nous procédons, nous essayons de garder à l'esprit le principe d'ouverture de la philosophie de Jankélévitch, en l'occurrence la « recherche de la similitude sous la dissimilitude[1] » qui, dans l'esprit conciliaire du « nous », ne doit pas être une annexion ou une négation de l'altérité de l'autre, mais un dialogue fondé sur l'amitié.

[1] Vladimir Jankélévitch, *Premières*, *op. cit.*, p. 247.

Chapitre 5 : La remise en question du principe de non-contradiction

Jankélévitch et Chestov ont partagé un même attrait pour les « commencements et les fins », les limites dernières du concevable, et tous deux se sont plu à déjouer, c'est-à-dire aussi comprendre[1], les règles du savoir et du discours philosophiques. A ce titre, ils se sont tous deux intéressés de près à la contradiction, à ce *pudendum*, de la pensée, pour reprendre le mot de Chestov[2], autrement dit à cette partie intime, cet organe de vie, générateur de nouveautés singulières, pourtant honteusement dissimulé sous le vêtement de la froide et irrécusable logique. Il s'agit chez eux d'un « dépassement » du PNC au sens où il est par eux mis de côté, laissé en arrière, distancé quand certains domaines sont abordés, mais le PNC est aussi conservé dans ses droits, comme nous l'expliquerons, donc jamais vraiment surmonté dans une synthèse supérieure. Ici s'arrête le rapprochement éventuel avec l'idée de dépassement hégélien (*Aufhebung*) car ce qu'il s'agit d'éviter c'est précisément l'idée de synthèse, d'unification du réel par la raison, qui apparaît comme fondamentalement déchiré, polémique, irréconciliable.

Avant de lier cette entreprise à Plotin, notre propos sera de comprendre, d'une part, par quelle voie leurs positions métaphysiques respectives permettent d'envisager un dépassement du principe de non-contradiction (PNC) et, d'autre part, quel sens revêt chez eux l'usage de la contradiction qui donne forme, en les mettant sur le même plan discursif, à une coexistence paradoxale du médiat et de l'immédiat. En effet, ces deux opérations – dépasser le principe de non-contradiction et formuler des contradictions qui le mettent en défaut – ne procèdent pas l'une de l'autre, bien qu'on puisse les reconduire à un même geste éthique de fidélité au « plus important »[3], quand

---

1 Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1964, p. 27.

2 Léon Chestov, *Le pouvoir des clés*, traduit par Boris de Schloezer, Paris, le Bruit du temps, 2010 , Deuxième partie, III, « Pro domo mea », p. 195 : « Les gens se fâchent lorsque j'émets en même temps deux jugements contradictoires. […] Il leur semble que les contradictions sont les « pudenda » de l'esprit humain, de même que certains organes sont les « pudenda » du corps. Ainsi les exigences de la logique ont finalement pour source dernière un vieux préjugé humain. »

3 Cette « définition » plotinienne de la philosophie, souvent citée par Chestov, a également marqué de son empreinte la philosophie de Jankélévitch. Voir Plotin, *Traité 20* (trad. J.-M. Charrue) : I, 3, 5, in Plotin, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2002, p. 479 : « Ainsi, de toute

bien même sa manifestation ne présenterait ni évidence, ni certitude, quand bien même on ne pourrait que l'espérer.

A cet égard, il nous faut immédiatement préciser que malgré l'influence que Chestov a pu avoir sur l'œuvre de Jankélévitch, leur dépassement du PNC nous semble avoir, chacun dans son genre, des ambitions assez différentes :

(1) l'ambition proprement philosophique de complexifier, de vivifier, de dynamiser une pensée du devenir et de l'agir mieux ajustée à la situation amphibie de l'homme et au caractère polémique de la réalité chez Jankélévitch.

(2) l'ambition philosophico-religieuse, plus radicale et ambiguë chez Léon Chestov, de faire sortir l'homme du plan de la pensée discursive, par définition plate, figée et rétrograde, pour le faire accéder au plan de la parole agissante, qui clame vers Dieu pour lui demander des comptes et pour reconquérir le pouvoir dont nous disposions avant la Chute, à savoir non pas choisir entre le bien et le mal, opter pour le sens et la valeur à accorder à la réalité, mais le pouvoir de disposer à notre guise de la réalité elle-même.

Le PNC établit l'impossibilité d'affirmer et de nier en même temps une même chose. C'est un principe qui porte sur la réalité, sur la logique et sur la pensée. D'après le PNC, il est impossible qu'une proposition qui se contredit elle-même soit vraie car elle ne renvoie à rien de réel, ni dans l'esprit d'aucun des interlocuteurs, ni dans le monde où ils vivent. Esquissé par Platon[1], développé par Aristote[2] principalement au livre Γ de la *Métaphysique* et

nécessité, puisqu'elle [la dialectique] est la disposition la plus précieuse parmi celle qui se trouve en nous, elle concerne l'être et ce qu'il y a de plus précieux. Comme réflexion, elle porte sur l'être et comme intellect, elle porte sur ce qui est au-delà de l'être. Mais quoi ? La philosophie est-elle ce qu'il y a de plus précieux ? Est-ce la même chose que philosophie et dialectique ? La dialectique est-elle une partie de la philosophie, sa partie la plus précieuse ? »

1 *République*, IV (trad. G. Leroux), 436e, in Platon, Oeuvres complètes, Paris, Flammarion, 2011, p. 1601 : aucun énoncé contradictoire (tel que : la toupie est simultanément en mouvement et en repos) « ne nous persuadera […] que la même chose puisse simultanément, dans la même partie d'elle-même et en rapport avec le même objet, subir, ou même être ou accomplir des choses contraires. ». Cette thèse est présente en divers passages de l'œuvre de Platon : *République*, X, 602e ; *Euthydème*, 293d, *Phédon*, 104b-c ; *Théétète*, 190 c-d.

2 Aristote, *Métaphysique*, traduit par Jules Tricot, Paris, J. Vrin, 1991 : Γ, 3, 1005b19-20, p. 121-122 : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartiennent pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport » ; *Ibid*., B, 2, 996b30 : « Il est

systématisé par une longue tradition de commentateurs, le principe de non-contradiction n'a été profondément remis en question qu'assez rarement et récemment, notamment à la faveur de l'émergence des sciences humaines (psychologie, sociologie, anthropologie) et du développement de logiques plurielles. La question que les nouveaux adversaires du PNC ont soulevée, c'est celle de l'origine des lois logiques, de leur nécessité et de leur validité universelle. Le PNC présente, en effet, un certain nombre de caractéristiques traditionnellement admises :

1) c'est le principe suprême[1], le premier axiome[2], qui ne requiert aucune vérité antérieure, il est anhypothétique[3], donc absolument *a priori* : logiquement antérieur et indépendant de l'expérience et logiquement antérieur. Le PNC ne procède pas de l'expérience mais la conditionne. C'est la condition *sine qua non* pour formuler quelque jugement que ce soit pourvu que ce dernier possède un sens déterminé. Il se conçoit comme une évidence à partir de la compréhension de n'importe quel énoncé[4].

2) le PNC est nécessaire et garantit la cohérence de toutes nos connaissances. Consistant dans l'idée qu'en affirmant un énoncé x, on nie du même coup tout ce que cet x n'est pas, le PNC est logiquement nécessaire (au sens où il est impossible de ne pas le respecter sans tomber dans l'incohérence et le non-sens), mais on peut dire qu'il est aussi nécessaire aux deux autres sens du mot distingués par Aristote au livre Δ de la *Métaphysique* : (1) ce qui est indispensable à la vie ; (2) ce qui nous contraint[5] (1015 a-b). Le PNC, au

impossible qu'une chose soit et ne soit pas. » ; Γ, 6, 1011b20-23, op. cit., p. 151 : « Si donc il est impossible que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, il est impossible aussi que les contraires coexistent dans un sujet, à moins qu'ils ne soient affirmés, l'un et l'autre, d'une certaine manière, ou encore que l'un ne soit affirmé d'une certaine manière, l'autre étant affirmé absolument. » ; Γ, 3, 1005b23-35 « Il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas, comme certains croient qu'Héraclite le dit. Mais tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense ».

1 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, p. 159.

2 Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil (1706-1749 ; marquise) Auteur du texte Du Châtelet, *Institutions de physique / [par la Mise Du Châtelet]*, chez Prault, s. l., 1740, p. 18.

3 Aristote, *Oeuvres complètes*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, p. 1785. 1005b10

4 Cette priorité logique n'exclut pas qu'on puisse entreprendre comme Aristote de démontrer ce principe indémontrable par réfutation dialectique ou comme l'explique Kant dans la *Critique de la raison pure* qu'on s'appuie sur les sources « subjectives qui rendent possibles une connaissance de l'objet en général » (Emmanuel Kant, *op. cit.* Livre II, chapitre 2, p. 157) pour le démontrer.

5 Aristote, *Oeuvres complètes*, p. 1805-1806.

sens de capacité de cerner les limites propres des choses par opposition à tout ce qu'elles ne sont pas, paraît (dès la réfutation dialectique produite par Aristote au livre Γ de la *Métaphysique*) indispensable à notre survie dans ce monde et, à ce titre contraignant pour l'esprit, contrainte du réel elle-même redoublée par la violence avec laquelle sont traités les adversaires du PNC : exclus de la rationalité communes, on les traite de plante, d'animal, de fou, puisqu'il n'y a plus aucune différence qui tienne ! on leur promet diverses tortures pour que leur faire admettre que l'univocité du réel est aussi évidente qu'un poing dans la figure[1].

[1] Les adversaires du principe de non-contradiction sont traditionnellement renvoyés, en vertu même de leur « raisonnement » (si tout se contredit, alors vous-mêmes n'êtes pas ce que vous êtes etc.), à toute une galerie de figures indignes de l'homme raisonnable (allant de la plante au fou en passant par l'âne) et à des cas pratiques où ils seraient bien forcés de plier face à l'évidence d'un réel non-contradictoire. Voir Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1006a15, *op. cit.*, p. 124 : « il serait ridicule de chercher à exposer nos raisons à quelqu'un qui ne peut donner la raison de rien <en tant qu'il ne le peut>. Un tel homme, en tant que tel, est dès lors semblable à une plante. » et 1008b15 sq., *op. cit*., p. 136 : « Pourquoi si, au point du jour, il rencontre un puits ou un précipice, ne s'y dirige-t-il pas, mais pourquoi le voyons-nous, au contraire, se tenir sur ses gardes comme s'il pensait qu'il n'est pas également mauvais et bon d'y tomber ? » . Chestov fait souvent allusion à la violence de ces réfutations qui tournent à l'injure ou à la menace de châtiment physique. Il l'interprète comme la transposition intellectuelle du goût humain pour le conflit. Il indique également qu'il y va, au fond, non tant de la logique que de la moralité des adversaires du principe de non-contradiction : « Platon et Aristote après Socrate essayaient de tuer en germe cette inquiétude que suscitaient les raisonnements sceptiques de leurs adversaires. « À toute affirmation on peut opposer une affirmation contraire », « l'homme est la mesure des choses », ces thèses apparaissent aux disciples de Socrate non seulement fausses, mais encore sacrilèges. Et c'est pourquoi on ne se contentait pas de leur opposer des arguments, mais on tâchait encore de persuader les auditeurs que les partisans de ces idées étaient des hommes immoraux. » (Léon Chestov, « Memento mori. À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl », *Le Pouvoir des clés* (trad. B. de Schloezer), Paris, Le Bruit du temps, 2010, p. 335-336). Dans *Athènes et Jérusalem*, Chestov transpose une attaque véhémente adressée par Epictète aux Académiciens dans le contexte de sa critique du PNC, au motif qu'il serait défendu non pas au moyen d'arguments, mais de menaces et d'outrages. Voici d'abord le texte d'Epictète, issu du deuxième livre des Entretiens (II, 20 « Contre les Epicuriens et les Académiciens ») : « Homme, que fais-tu ? Tu te réfutes toi-même tous les jours, et tu ne veux pas abandonner ces argumentations creuses ? Quand tu manges, où portes-tu ta main ? à la bouche ou à l'œil ? Quand tu te baignes, dans quoi entres-tu ? Quand donc appelles-tu écuelle la marmite, ou broche la cuiller ? Si j'étais l'esclave de l'un de ceux-là, quand bien même il me faudrait chaque jour être fouetté jusqu'au sang, je m'emploierais à le torturer. « Esclave, verse de l'huile dans le bain. » Je prendrais de la saumure et j'irais lui en verser sur la tête. « Qu'est-ce que ça veut dire ? » - J'ai eu une représentation indiscernable de celle de l'huile, tout à fait semblable à elle, je le jure par ta Fortune ! – Apporte-moi ma tisane. » Je remplirais un bol de vinaigre et le lui apporterais. « Ne t'ai-je pas demandé de la tisane ? – Si, maître ; c'est de la tisane. – N'est-ce pas du vinaigre ? Pourquoi serait-ce du vinaigre plutôt que de la tisane ? – Prends-en et sens ; prends-en et goûte. – Comment donc le sais-tu si les sens nous trompent ? » Si parmi les esclaves j'avais eu trois ou quatre camarades du même sentiment que moi, je l'aurais fait crever de rage, et forcé à se pendre ou à changer d'opinion. Mais en réalité ces gens-là se moquent de nous : d'un côté, ils font usage de tous les dons de la nature,

3) le PNC est universel, s'appliquant à tous les objets et à tous les jugements candidats au titre de connaissances. C'est ce qu'indique Kant dans la *Critique de la raison pure* : « Quel que soit le contenu de notre connaissance et de quelque manière qu'elle puisse se rapporter à l'objet, la condition universelle, bien que seulement négative, de tous nos jugements en général n'en est pas moins qu'ils ne se contredisent pas eux-mêmes ; sans quoi ces jugements pris en eux-mêmes (et sans qu'on se rapporte à l'objet) ne sont rien. »[1]. Par universel, on entend aussi que le PNC est commun à toutes les intelligences. On trouve cette idée d'universalité chez Emilie du Châtelet par exemple : « Tout le monde l'accorde sans peine, et il serait même impossible de le nier sans mentir à sa propre conscience »[2].

Ces trois points constituent autant d'angles d'attaque pour les adversaires du PNC dans l'histoire de la philosophie : et si la première des lois logiques impliquait en réalité des présupposés divers, éventuellement empruntés à l'expérience la plus grossière, et si son existence était contingente et son extension limitée ? Essayons de préciser en quoi consiste précisément ce dépassement chez Léon Chestov et Jankélévitch.

L'aventure métalogique

Pour mieux comprendre leur approche du PNC, il est utile de la situer par rapport à d'autres types de réévaluations et remises en causes du PNC. On peut constituer trois grands groupes :

(1) la critique interne, consistant à interroger la validité du PNC dans les limites mêmes de la raison.

(2) la réduction à l'infralogique, visant à expliquer l'usage du PNC par des motifs pré-logiques (psychologiques, sociologiques, anthropologiques).

(3) ce que Jankélévitch appelle l'« aventure » métalogique, métalogique renvoyant non pas à un usage réflexif de la logique, mais à ce qui transcende radicalement la logique.

---

et de l'autre ils les suppriment en paroles. » (Épictète, *Entretiens, fragments et sentences*, trad. Robert Muller (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2015). p. 233-234)

[1] Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 157-158.

[2] Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil (1706-1749 ; marquise) Auteur du texte Du Châtelet, *op. cit.*, p. 18. *Ibid.*

La critique interne (1) est celle qui nous est la plus familière. Elle comprend toutes les entreprises de réévaluation rationnelle du principe de non-contradiction abstraction faite de toute transcendance radicale. On peut penser par exemple à Descartes pour qui le principe de non-contradiction n'est qu'une confirmation d'une chose déjà connue et non pas un principe permettant de nous faire connaître quoi que ce soit[1]. On peut aussi penser à Kant qui fait du PNC un principe purement formel, n'entraînant aucun gain de connaissance, et critique l'ajout du « en même temps » à un principe logique dont le champ d'application n'est pas temporel, mais conceptuel (permettant d'exclure ce que par définition une chose n'est pas). On pourrait encore multiplier les exemples[2], en philosophie et en logique, de critique purement rationnelle, bien que plus ou moins radicale, soit de l'abstraction et de la pauvreté de la logique face à un réel complexe, soit de la validité logique de la démonstration d'Aristote.

---

1 Lettre à Clerselier, juin-juillet 1646, *Œuvres de Descartes*, AT IV, p. 444-445

2 Chez Hegel où le rejet de la contradiction est tenu pour un préjugé de la logique (*Science de la logique*, I, livre 2, « La doctrine de l'essence », section 1 (trad. P.-J. Labarrière, G. Jarczyk), Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 81), logique dont les lois sont arbitraires (« Cahier jaune », *Les cours de Cambridge 1932-1935* (trad. E. Rigal), TER, Mauvezin, 1992 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie I* (trad. G. Granel), TER, Mauvezin, 1989, § 44, cit. d'après Jan Lukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote*, Préface, Paris, Éditions de l'éclat, 2000, p. 31-32), chez Jan Lukasiewicz où le principe de non-contradiction est logiquement réfuté et ne vaut que comme contrainte éthique (op. cit., p. 184). On trouve une critique intéressante chez Stanislas Breton des postulats impliqués dans le PNC : « dire c'est vouloir-dire quelque chose », « toute réalité comporte des déterminations », « tout étant n'est qu'en ayant une essence », « les contraintes qui régissent le réel régissent également le vouloir dire » (Stanislas Breton, « «Le Plaisir de Parler» Réflexions sur la Sophistique », *Revue philosophique de Louvain*, 1987, 356-70.) Thomas de Praetere recense également les erreurs de raisonnement commises par Aristote : Aristote n'arrive pas à se représenter le refus du PNC, il passe subrepticement de « signifier quelque chose pour soi-même et pour autrui » à « signifier quelque chose de déterminé » (signifiation/définition) or il est possible de signifier sans définir ; sa méthode est inductive et ne saurait prétendre à l'universalité ; comment admettre que l'autre accède par réfutation à ce que je conçois par intuition ; pourquoi la pétition de principe (admettre implicitement le PNC) qui est une défaillance dans mon raisonnement serait acceptable quand elle est commise par l'adversaire du PNC ; pourquoi pratiquer la ruse et la tromperie avec cet adversaire ? en *Met.* K, 5, 1062a5-9 (Thomas De Praetere, « La justification du principe de non-contradiction », *Revue philosophique de Louvain*, 1998, 51-68.)K, 5, 1062a5-9 (Thomas De Praetere, « La justification du principe de non-contradiction », *Revue philosophique de Louvain*, 1998, 51-68.)

La réduction du PNC à l'infralogique (2) explique son apparition par son utilité d'un point de vue psychologique (assurer l'unité de la conscience chez Freud par exemple), social ou technique. Elle le ramène au plan empirique, pré-logique, et le relativise. L'approche infralogique se trouve à la base de l'analyse empiriste du PNC proposée par John Stuart Mill. Le PNC y est vu comme une « généralisation de l'observation universelle que certains états de conscience sont directement détruits par d'autres états »[1]. C'est encore le cas de la dénonciation du « sensualisme grossier » qui se trouverait à l'origine du PNC selon Nietzsche :

> Nous ne parvenons pas à affirmer et à nier une seule et même chose. Il s'agit là d'un principe d'expérience subjective, cela n'exprime aucune « nécessité », mais seulement une incapacité. […] En réalité, nous croyons à ce principe sous l'impact de l'infinité empirique, qui semble continuellement le confirmer. La « chose » - voilà qui est le véritable substrat de A ; notre croyance aux choses est le présupposé de notre à la logique. […] C'est ici que règne le préjugé grossier du sensualisme, à savoir que les sensations pourraient nous apprendre des vérités au sujet des choses – par exemple que je ne peux pas dire en même temps de la même chose qu'elle est à la fois dure et molle (pour ce qui est de cette preuve instinctive qui dit que « je ne peux avoir simultanément deux sensations opposées », elle est totalement grossière et fausse)[2].

À la différence de l'approche logique et métalogique, le passage par l'infralogique n'interroge pas la validité du traitement rationnel auquel sont soumises les données empiriques sur lesquelles elle s'appuie. Elle prête le flanc à la critique en prétendant s'abstraire elle-même de la relativité empirique qu'elle dénonce. Contrairement à l'approche métalogique, que nous allons maintenant préciser, la réduction à l'infralogique ne fait pas non plus intervenir l'existence d'une vérité supérieure qui transcenderait les capacités de la pensée discursive.

Ce que nous nommons, à la suite de Jankélévitch, l'« aventure métalogique » (3) et qui caractérise proprement sa démarche, ainsi que celle de Chestov, renvoie à cette description dans *Philosophie première* :

> Au-delà du dépassement de l'empirie par la géométrie, la métaphysique n'admet-elle pas un surpassement de la pensée elle-même et de l'être en général ? […]

---

[1] John S. Mill, *Système de Logique Déductive et Inductive*, traduit par Louis Peisse, Librairie philosophique de Ladrange., Paris, 1866, vol.1., Livre II, chap. VII, §4, p. 317.

[2] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, §516 (trad. Jacob Schmutz issue d'un cours, inédite)

> c'est maintenant que l'aventure commence ; car on ne peut décemment appeler aventure la conscience que notre raison prend de son ordre propre[1].

Est métalogique pour Jankélévitch tout passage, pour la pensée discursive, à l'absolument-autre[2]. L'intuition du tout, de la création du monde, du néant, de la mort, de l'instant, de la création, de la volonté, de l'ipséité, de l'amour ou de la beauté sont des exemple de ce « passage » instantané de la pensée à un tout-autre-ordre. Le tout-autre-ordre renvoie à « des choses qui arrivent[3] », dont le surgissement s'opère soudainement, non pas comme l'effet d'un enchaînement causal déterminé, non pas comme un intermédiaire parmi d'autres dans le cours du temps, mais comme un événement absolument hors-série, un acte immédiatement efficace et qui change tout. Relève en particulier du métalogique le *fiat* créateur, « l'initiative initiale[4] », le « mystère de la Quoddité[5] », autrement dit le fait immémorial qu'il y a quelque chose et non pas rien, que les choses existent ainsi et non autrement, que leur essence et leurs rapports mutuels sont concevables selon certains principes qui s'appliquent nécessairement, sans exception et à l'exclusion de tout autre.

Cette quoddité est dite métalogique car elle est inconcevable – il faudrait pour la concevoir en connaître l'alternative, ce rien que n'est pas le réel, cet autrement que ne sont pas les choses, ces principes alternatifs ne présidant pas à la connaissance. En revanche, elle peut être entrevue intuitivement comme décision gratuite, « position primordiale »[6], « donation créatrice »[7], « improvisation absolue »[8]. Or, dans cette perspective métalogique qui prend acte du fait des lois logiques (de leur quoddité) au-delà de leur forme (leur quiddité), l'effectivité du PNC et des autres lois logiques ne peut s'expliquer ni par leur légalité intrinsèque (privée de force) ni par quelque ordre préétabli (encore inexistant). Ainsi l'effectivité des lois logiques « s'explique » par la libre initiative et la force qui fonde tout ordre et toute loi, autrement dit par Dieu conçu comme au-delà de tout principe. *Mutatis mutandis*, cette voie métalogique est aussi celle empruntée par Chestov qui, pour citer Nicolas Berdiaev, était « l'homme d'un seul thème, d'une seule pensée dévorante » et

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 31. *Ibid.*

2 *Ibid*., p. 54.

3 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 73. *Ibid.*

4 Vladimir Jankélévitch, Philosophie première: introduction à une philosophie du presque, op. cit., p. 98.

5 *Ibid*., p. 35.

6 *Ibid*., p. 175.

7 *Ibid*., p. 190.

8 *Ibid*., p. 228.

ce thème est « religieux, biblique. [...] Léon Chestov cherche Dieu, il souhaite trouver en Dieu une vie libre, se libérer des chaînes de la nécessité, des lois de la logique et de la morale qu'il tient pour responsables de la destinée tragique de l'homme[1]. »

C'est donc au nom de cette dimension métalogique que se trouve mis en question le principe de non-contradiction et d'abord au nom d'une primauté absolue de la volonté divine, qui n'obéit à aucun principe mais constitue, au contraire, « la source, l'unique source et le maître de toutes les lois[2] ». Comme l'indique Chestov dans le *Pouvoir des clés*[3] :

> les contradictions n'existent que pour nous, qui cherchons partout « des raisons » et qui sans raisons ne pouvons pas non seulement penser, mais même vivre. Mais en ce qui concerne Dieu, « contradiction » est un mot dénué de tout contenu, et « les raisons » n'ont tout simplement rien de commun avec Dieu. Il est par-delà la « contradiction » et les « raisons », comme il est par-delà « le bien et le mal », pour s'exprimer en langage moderne [...]. Pour Dieu tout est bien, pour autant que cela est conforme à Sa volonté et non à l'inverse [...][4]

Jankélévitch admet lui aussi, à l'encontre de l'« aristotropisme théologique »[5] de Leibniz, un Dieu dont le pouvoir n'a pas à être limité « par le « Styx » de la nécessité métaphysique, [ni] son vouloir par l'attraction du Bien »[6]. Dépassant en autorité tous nos principes, nulle impossibilité ou incompossibilité ne prévaut sur sa toute-puissance, nulle bonté en soi ne l'oblige à la bienveillance ou à la recherche du meilleur. Son action échappe d'ailleurs par son instantanéité aux chronologies du choix ou de la coexistence, pouvant éventuellement déboucher sur la contradiction :

> La décision divine, dit encore Jankélévitch, est le point incandescent où la délibération, n'ayant plus de temps discursif à épeler ni de motifs préexistants à confronter, se consume instantanément, où la conception et l'exécution ne font

---

1 Nikolaj Berdjaev, « *Lev Šestov (po slučaju ego semidesjatiletija)* »[« Léon Chestov (à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire) », *Put'*, N°50, 1936, p. 50-53. Nous traduisons les passages cités.

2 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, traduit par B. de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2011, « De la philosophie médiévale », p. 358.

3 Première publication en russe : 1923 ; rédaction : 1916-1923.

4 Léon Chestov, *Le pouvoir des clés*, Deuxième parte, I « Le labyrinthe », *op. cit.*, p. 187-188.

5 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 43.

6 *Ibid.*, p. 44.

> plus qu'un seul miracle, où théorie et pratique ne sont plus qu'une seule improvisation et une seule « poésie »[1].

Dans le *fiat* divin, la diction instantanément efficace, ne peuvent venir se loger ni différences préalables, ni contraires entre lesquels choisir, ni écart entre ce qui est voulu et ce qui est fait. Si l'action divine est source d'ordre, ce n'est pas en référence à un ordre idéal qui guiderait sa volonté mais parce que cet ordre ne se distingue en rien de sa volonté. Ainsi ce n'est que par une abusive inversion des termes qu'on astreindra l'action divine à quelque ordre que ce soit, logique ou éthique, et qu'on se demandera s'il peut ou non le contradictoire. Nous détaillerons plus loin les affinités avec Plotin, mais ceci rappelle le caractère inaugural de la liberté de l'Un, décrit comme « tout entier volonté »[2], étant « lui-même au premier chef volonté »[3], ce qui signifie que la production de l'Un par lui-même n'est pas nécessitée par quelque essence, nature ou ordre préexistants. Chez Plotin, la production de l'Un par lui-même est voulue *librement* en tant qu'initiative pure, que rien ne saurait précéder ni conditionner.

Que le principe de non-contradiction soit inapplicable à Dieu et dépassé en autorité par sa toute-puissante volonté est une première manière d'en discuter la validité, mais encore faut-il avoir accès à cette volonté, c'est-à-dire non pas savoir ce qu'elle est (ce qui nous ramènerait au problème d'une illégitime application des principes de la pensée au divin) mais y croire, d'une part, et s'y conformer, c'est-à-dire non pas y obéir mais se rendre semblable à elle, d'autre part. Et ici se joue une deuxième forme de dépassement du principe de non-contradiction.

Pour Chestov, les principes grecs de la rationalité sur lesquels se sont appuyées la théologie médiévale puis la philosophie moderne sont non seulement inférieurs en dignité, mais s'opposent et font obstacle à la foi dans la toute-puissance divine. Renvoyant par exemple, dans *Athènes et Jérusalem*[4], à un passage de l'Évangile selon Matthieu (« Car je vous déclare que de ces pierres-ci Dieu peut susciter des enfants à Abraham »[5]), il conteste la lecture de Duns Scot, qui, alors même qu' il affirmait « avec une audace incomparable […] l'indépendance totale de Dieu à l'égard des principes les

---

1 *Ibid.*, p. 226.

2 Plotin, *Traités 38-41*, traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 241.

3 *Ibid*.

4 Première publication en russe : 1951 ; rédaction : 1925-1937.

5 Matthieu, 3, 9.

plus hauts et les plus immuables »[1], est obligé de « reculer devant la logique invincible de la raison naturelle »[2] et en vient à limiter la puissance divine, à l'encontre du passage de l'Évangile précédemment cité :

> Par son pouvoir absolu, dit Duns Scot, Dieu peut sauver Judas, et par son pouvoir ordonné il peut sauver ce pécheur-ci ou ce pécheur-là, même si en effet il ne pourrait jamais être sauvé, mais Dieu ne peut faire participer la pierre ou le bois à sa béatitude ni de puissance absolue ni de puissance ordonnée[3].

Pour Chestov, l'accès au sens de l'Écriture passe, au contraire, par un renoncement au principe de non-contradiction interdisant ici que Dieu change l'essence de la pierre pour en faire un homme. En cela, il suit l'interprétation maximaliste de la toute-puissance divine proposée par le moine-ermite italien du XI[e] siècle Pierre Damien, qu'il cite en plusieurs lieux d'*Athènes et Jérusalem* :

> Car Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Comme si, une fois établi qu'une vierge a été déflorée, il était impossible qu'elle retrouvât son intégrité. Pour la nature, certainement, cela est vrai et certain… Les contraires sont incompatibles dans un seul et même sujet. Mais allons plus loin : cette impossibilité, on a sans doute raison de l'affirmer quand on la rapporte aux limitations de la nature ; mais qu'on se garde bien de l'attribuer à la majesté divine : car celui qui a donné naissance à la nature, lui enlève facilement, quand il le veut, sa nécessité. Elle qui commande aux créatures est en effet soumises aux lois du Créateur ; et celui qui a créé la nature, change l'ordre naturel au gré de sa puissance[4].

Comme Pierre Damien, Chestov établit une différence radicale entre la nature créée et son créateur. Certes, la nature obéit à des lois nécessaires, mais ces lois pourraient changer si Dieu le voulait. Il faut cesser de vouloir justifier, aplanir ou gommer les contradictions du texte biblique et à admettre, comme nous l'indiquions plus haut, que la parole révélée ne doit pas être soumise aux critères d'une vérité intangible, mais, au contraire, que les vérités créées par

---

1 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, traduit par B. de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2011, « De la philosophie médiévale », p. 332.

2 Ibid.

3 Cité d'après Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse, op.cit.*, « De la philosophie médiévale », p. 358 : Duns Scot, *Ordinatio*, I, dist.4, q., scholium

4 Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, traduit par André Cantin, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes Série des textes monastiques d' Occident », 2006, p. 448., §13 *Ibid*., §13

Dieu sont entièrement soumises à sa volonté, à commencer par son immutabilité :

> L'immutabilité de Dieu n'a rien de commun avec l'immutabilité des vérités éternelles : celles-ci ne changent pas parce qu'il n'est pas en leur pouvoir de changer ; Dieu ne change pas parce que et pour autant qu'Il ne veut pas changer et ne le juge pas bon. Quand le père de la foi, Abraham, intercède en faveur de Sodome et de Gomorrhe, Dieu l'écoute tranquillement, prend ce qu'il dit en considération et modifie sa décision[1]. De tels exemples, on peut en trouver tant qu'on veut dans la Bible ; et si l'on ne craint pas Aristote et son πολλὰ ψεύδονται[2], il faudra convenir que l'immutabilité du Dieu biblique n'a pas même la plus lointaine ressemblance avec cette immutabilité que vénérait la sagesse grecque ; elle l'exclut même. […] L'immutabilité ne commande pas à Dieu, elle le sert, comme le servent toutes les autres vérités qui, en tant que créées, ne disposent que d'un pouvoir exécutif et seulement pour autant qu'elles sont de quelque utilité[3].

Mais, ici se pose encore une autre question : comment comprendre ces vérités qui non seulement excèdent et contredisent la « raison naturelle » mais sont à la fois immuables et muables en tant qu'instrument de la toute-puissance divine ?

Au-delà d'une lecture volontiers orientée sur le sens « littéral » de certains passages du texte biblique, l'essentiel consiste pour Chestov à cesser de vouloir savoir et à entrer dans un autre rapport à Dieu et à la vérité, rapport fondé sur la liberté qui est selon lui « la condition de la compréhension exacte de ce que dit la Bible[4] ». Néanmoins, et c'est là toute la difficulté du renoncement volontaire aux principes de la pensée, pour Chestov l'accès à la liberté est barré tant que celle-ci consiste dans le choix entre le bien et le mal, c'est-à-dire aussi dans leur distinction. La liberté authentique – comprise comme participation à la création divine non pas scindée entre « notre bien impuissant » et « notre mal destructeur », mais pleinement bonne en référence au *valde bonum* biblique – cette liberté ne peut être rendue à l'homme que par la foi, par laquelle il retrouverait l'état d'innocence du premier homme, dont

---

1 Genèse, 19, 29 : « quand Dieu détruisit les villes du District, il se souvint d'Abraham [qui l'exhortait à ne pas détruire Sodome s'il s'y trouvait ne serait-ce que dix justes] et il retira Loth au cœur du fléau, quand il bouleversa les villes où il habitait. »

2 « [Les poètes] sont de grands menteurs », proverbe cité par Aristote pour contester l'idée d'une jalousie des dieux à l'égard des hommes en *Métaphysique*, A, 983a, *op.cit.*, p. 10.

3 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, *op.cit*., « De la philosophie médiévale », p. 413-414.

4 *Ibid*., p. 327

le péché originel vient non pas de ce qu'il aurait désobéi à Dieu, mais de ce qu'il s'est fié au tentateur en voulant connaître le bien et le mal. Tant qu'il demeure dans cet état de péché lié à son désir de connaissance, la compréhension du texte biblique est tout aussi impossible à l'homme que la reconquête de sa liberté originelle. Il est prisonnier d'un cercle où pour croire, il faut être libre (libéré des chaînes du péché de connaissance), et pour être libre (participer à la pleine bonté du *fiat* divin), il faut croire, c'est-à-dire être libre au premier sens du terme.

Cette foi impossible, si elle implique le concours de Dieu par la grâce, le chrétien doit néanmoins aussi la vouloir de toutes ses forces et justement en tuant en lui le désir de parvenir à la connaissance, c'est-à-dire dans le droit fil du *credo* de Dostoïevski[1], « apprendre à penser que si tous les hommes sans exception étaient convaincus que Dieu n'existe pas, cela n'aurait aucune importance. Et que si l'on pouvait prouver aussi clairement que deux fois deux font quatre, que Dieu n'existe pas, cela aussi n'aurait aucune importance[2] ». Ainsi, non seulement les principes du raisonnement et de la vérité objective doivent être tenus pour négligeables, mais le rapport de subordination que l'esprit entretient avec eux doit être renversé. À cet égard, aussi problématique que soit le retour à la liberté originelle décrit par Chestov, il ne se présente pas tant comme l'effacement d'une faute que comme une prise de pouvoir, où l'homme redevient, comme Dieu, le maître des vérités auxquelles sa raison l'a soumis pendant des siècles. L'homme innocent pour Chestov n'est pas celui qui obéit mais celui qui, en référence à la Genèse, « donnait des noms à toutes choses et qui régnait sur toutes choses[3] ».

Aussi, à l'horizon de la foi se trouve cet espoir qu'en renonçant à la connaissance nous retrouverons ce pouvoir de gouverner le réel, non plus techniquement mais ontologiquement :

> […] nous serons complètement libérés du savoir : ce n'est pas nous qui devrons nous adapter comme aujourd'hui à la réalité « donnée », mais la réalité qui

---

1 Lettre de Dostoïevski à Natalia Fonvizina du 15 février 1854 : « Si quelqu'un me prouvait que le Christ est hors de la vérité, et qu'il fût réel que la vérité soit hors du Christ, je voudrais plutôt rester avec le Christ qu'avec la vérité. ». Dans *Les Démons*, le *credo* apparaît dans la Deuxième partie, chapitre premier, VII, Arles, Actes Sud, 1995, Vol.2, p.76 : (Chatov à Stavroguine) : « Mais n'est-ce pas vous qui me disiez que si l'on vous prouvait mathématiquement que la vérité est en dehors du Christ, vous, vous préféreriez rester plutôt avec le Christ qu'avec la vérité ? »

2 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse, op.cit.*,, « La seconde dimension de la pensée », LIX, p. 522.

3 *Ibid*., « De la philosophie médiévale », p. 414.

> s'adaptera à nous […] Nous ne serons plus obligés de nous adapter aux choses, mais celles-ci seront prêtes à modifier non seulement leur forme, mais aussi leur substance selon la parole ou les exigences de l'homme. Aujourd'hui nous pouvons donner à un morceau de cire la forme d'une pièce d'échec ou d'une empreinte de cachet, mais alors nous pourrons transformer la cire en un morceau de marbre, en un lingot d'or, rien que par la force de notre pensée[1].

La manière privilégiée dont l'homme assume sa ressemblance au Créateur consiste à soumettre à ses ordres la réalité tout entière de telle sorte qu'elle tire sa bonté, non de quelque bien idéal préexistant, mais de cette volonté elle-même. Autrement dit, l'homme redeviendrait à l'image de Dieu en faisant comme lui, en ordonnant à son usage ce qui est et ce qui n'est pas, recouvrant ainsi « le plus précieux des dons du ciel, le droit souverain de prendre part au *fiat* divin », droit que lui a enlevé la raison « en aplatissant notre pensée, en la réduisant au plan de l'*est* pétrifié[2]. » Ainsi le retour espéré à la liberté originelle se présente comme un double dépassement du principe de non-contradiction : par la soumission de l'essence de toutes choses à la volonté humaine et par la réaffiliation de cette volonté à celle du Créateur dont elle n'est plus séparée, mais participe.

Et bien que Jankélévitch n'aborde par la foi chrétienne dans les mêmes termes que Chestov, on retrouve chez lui ce troisième type de dépassement du principe de non-contradiction par assimilation de l'homme à Dieu, laquelle se produit non pas à l'horizon d'une liberté originelle reconquise, mais dans des quasi-expériences de bref contact avec l'Absolu, dans l'amour, conçu comme sacrifice de soi à l'autre, dans l'exercice de sa libre volonté, dans l'entrevision du mystère de la création divine ou encore dans la joie :

> L'Homme, à la lettre, est Dieu ; Dieu noyé dans les discours, Dieu d'un milliardième de seconde. […] L'intuition, le courage et la joie, et le mouvement même de charité qui les résume nous placent… pour un instant au-dessus des circonstances sociales et au-delà des conditions biologiques de l'instinct […]. [L'homme] refait dans l'amour, c'est-à-dire dans l'intuition, dans la décision héroïque et dans la joie, l'acte miraculeux de la grande quoddité primordiale [le *fiat* divin] ; à la cime de l'intervalle [dans l'instant] le demi-dieu accomplit la reposition instantanée d'une création éternelle qui est pur Faire-être et pur amour[3].

---

1 *Ibid*., « La seconde dimension de la pensée », XXXIV, p. 494-495.

2 *Ibid*., Préface, « Sagesse et révélation », p. 70.

3 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 239-249.

Autrement dit, dans certains actes privilégiés, apparentés cette fois à l'amour plutôt qu'au gouvernement, l'homme prend part à la création divine en refaisant ce que Dieu fait. Et si leur durée brévissime empêche que l'homme acquière pour ainsi dire la « nature » divine, elle permet en revanche une parfaite adéquation à la manière dont il opère, opération en laquelle consiste précisément Dieu qui, pour Jankélévitch, fait tout sans être rien : « Dieu *fait* purement et simplement : autrement dit Dieu pose l'être de l'autre (ce qui s'appelle Créer) et nie son être propre »[1]. Ainsi, en aimant lui aussi, c'est-à-dire en sacrifiant son être à l'autre, en portant au jour un autre être dans la création artistique ou en entrevoyant intuitivement l'acte par lequel le monde est advenu, l'homme refait ce que Dieu fait et pour un instant ne s'en distingue plus en rien.

Pourtant, ce dépassement du principe logique de non-contradiction, au moyen d'un principe volitif supérieur (divin et éventuellement humano-divin) n'aboutit ni à sa disqualification ni à sa disparition, comme ce pourrait être le cas d'une théorie fausse ou d'une erreur quelconque. D'une part, la lutte contre les évidences de la raison, principe de non-contradiction inclus, est intégrée par Chestov dans la profession de foi que nous citions précédemment : croire c'est avant tout détruire indéfiniment en soi la tentation de savoir et les outils de ce savoir. De sorte que le principe de non-contradiction doit, pour être combattu, être en même temps constamment réaffirmé, ce qui ne serait pas le cas s'il s'était avéré faux ou circonscrit à un domaine spécifique. D'autre part, assez curieusement, l'accès au métalogique, par entrevision ou révélation d'une réalité marquée par l'indivision (subordination de tout à Dieu, assimilation de l'homme à sa volonté, indifférenciation de la décision et de son accomplissement, etc.) n'aboutit pas à une vision unifiée du réel. La relation de contrariété entre raison et volonté n'est jamais résorbée, manifestant à quel point il nous est finalement impossible de penser ce que nous voulons ou, dans la perspective plus volontariste adoptée par Chestov, à quel point nous voulons continuer de nous soumettre à l'autorité usurpée des principes de la connaissance. Enfin, la conjonction des « points de vue » métalogiques et logiques produit non pas la subordination du second au premier mais le dévoilement de nouvelles contradictions, en particulier chez Jankélévitch, dont nous donnerons différents exemples. De sorte que ce qui permet de s'extraire du dualisme contradictoire/non-contradictoire – la subordination de toute la création à

[1] *Ibid*., p. 183.

Dieu, le primat de la volonté sur l'intelligence, de la foi sur le raisonnement, la participation de l'homme au divin etc. – est simultanément battu en brèche par la mise en évidence d'un réel contradictoire, c'est-à-dire au fond inadéquat au volontarisme qui caractérise, certes à des degrés différents, la métaphysique métalogique de Chestov et Jankélévitch. Leur position a d'ailleurs ceci de particulier qu'elle est à la fois inacceptable sans la croyance dans un mystère primordial devant lequel la raison doit abdiquer ses droits à un savoir total – non seulement pour une durée indéterminée comme peut aisément l'admettre la science, mais à l'infini car la totalité est définitivement un mystère pour l'être qui en participe[1] – et à la fois relayée par des arguments relevant de la prudence épistémologique, laquelle a quelque chose de foncièrement problématique puisqu'elle ne peut en aucun cas s'appuyer sur les vérités pressenties par instants au contact du métalogique.

À ce titre, leur remise en question du principe de non-contradiction ne s'apparente que très partiellement aux entreprises de relativisation anthropologique, sociologique, historique ou psychologique des principes logiques sur lesquelles ils s'appuient quelquefois pour en contester la validité universelle ou l'origine purement idéale. C'est le cas marginalement chez Jankélévitch, par exemple dans l'*Ironie* où il fait jouer, contre le dogmatisme éternitaire d'une pensée qui se voudrait sans commencements, la multiplicité des facteurs déterminant son émergence :

> La physiologie, la biologie et la sociologie, liguées contre notre pathos, nous apprennent tour à tour à quoi tiennent nos grandes phrases et nos principes immortels. La physiologie : car le plus grand philosophe du monde est à la merci d'une rage de dents, et les idées ne sont peut-être qu'un « malentendu du corps ». [...] C'est une humiliante ironie que de lier à quelques grammes de gélatine le sort de la sensation, de la pensée et du génie lui-même... La biologie : car sous le masque des nobles motivations le médecin dénonce les stratagèmes de l'inconscient ; aux raisons décentes de la Raison il substitue les raisons inavouables de l'instinct ; il nous rend sensible à la vanité de notre sensibilité intérieure, et l'héréditaire barbarie qui se dissimule sous le vernis des concepts [...] Logique des sentiments, logique sociale, logique des nerfs et du foie, ou, comme dit Alain[2], pensées d'estomac et de rate, tout collabore à m'humilier[3].

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, vol.1. La manière et l'occasion, p. 56.

2 Note de Jankélévitch : Préliminaires à l'*Esthétique*, p. 122.

3 Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie, op. cit.*, p. 28-29.

En confrontant l'idéalité intangible des principes du savoir et de la morale à leurs déterminations empiriques et à la mobilité du devenir, Jankélévitch limite leur portée puisqu'ils apparaissent sinon entièrement conditionnés, du moins soumis et comme contaminés par des facteurs « infralogiques », c'est-à-dire eux aussi extra-cognitifs mais ne relevant pas, à la différence du mystère métalogique, d'une participation de l'homme à quelque chose de l'ordre du divin. Au contraire, c'est toute la dimension physique, animale et temporelle de l'homme qui s'inscrit en faux contre l'éternelle pureté de ses principes. Pourtant, ces diverses déterminations dont la pensée peut prendre conscience en s'inspectant elle-même n'opèrent que jusqu'à un certain point, non seulement parce que leur mise en évidence implique qu'elles soient elles-mêmes temporaires et relatives, mais surtout parce qu'elles sont prises de court par l'imprévisible liberté qui impulse le mouvement du devenir. L'argument du déterminisme est ainsi lui-même déjoué par l'impossibilité d'enclore le devenir dans un ensemble de règles. Certes, toute pensée est à la merci de la mort, certes elle peut être ramenée aux motivations plus globales de l'espèce et de la société mais aucune de ces déterminations ne permet de prévoir le cours singulier qu'elle va prendre, de même que rien ne permet de prévoir les actes accomplis par l'individu :

> […] tout ce qui est pensable et assignable dans la liberté est déterminé, tout... hormis ce *fiat* impalpable, hormis ce je-ne-sais-quoi au nom duquel la folle volonté nie les déterminismes ; ce je-ne-sais-quoi atmosphérique est le contraire d'une chose, et il n'y a précisément rien à en dire. [...] Et voici d'abord le point de vue du sujet agissant : je fais ce que je fais, quoi que je fasse ; ainsi l'exige le principe d'identité. Mais je pourrais faire autrement ! Et la preuve en est que le spectateur témoin ne peut jamais prévoir mon choix avec certitude[1] […]

De même que les principes de la pensée ne peuvent rendre compte ni du fait de la pensée, ni des manières dont elle opère, ainsi les déterminismes biologiques, sociaux ou psychologiques ne rendent compte ni du fait que nous agissions ni des manières dont nous agissons. Et pour cause, dans les deux cas, c'est précisément en négligeant leur quoddité, d'emblée acceptée comme fait allant de soi qu'*il y a* de la pensée ou de l'action, et leur eccéité, tenue pour une variable indifférente, que parvient à se formuler une connaissance de ce qu'elles sont.

[1] Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, vol.3. La volonté de vouloir., p. 13.

Or, c'est précisément ces deux aspects qui motivent la remise en question du principe de non-contradiction chez Jankélévitch, laquelle relève de la même paralogie, de la même « folle négation des déterminismes » que celle qu'on voit à l'œuvre dans sa définition de la liberté. Que je puisse par hypothèse faire autrement que je fais ou penser autrement que dans les bornes du principe de non-contradiction, n'est à proprement parler la preuve de rien, puisque je ne peux réellement témoigner de cet autrement qu'en le faisant ou en le pensant. Et cet « autrement » pourrait être ramené, lui aussi, à ses multiples déterminations, laissant certes toujours échapper l'imprévisible décision qui préside à l'acte libre. Ainsi la liberté n'annule pas plus le déterminisme que la quoddité primordiale ne détruit le principe de non-contradiction comme on le verra dans un instant. Toujours est-il que, chez Jankélévitch, la discussion ne porte pas essentiellement sur la relativité empirique d'un principe qui, par ailleurs, n'en perd pas de ce fait toute teneur : que le principe de non-contradiction provienne non pas du divin Logos, mais des raisons inavouables de l'instinct, pour paraphraser le passage de l'*Ironie* cité précédemment, ne rend pas la contradiction plus pensable ou plus admissible pour l'esprit. Ces déterminations peu glorieuses qu'elle aperçoit en elle-même, la raison les a d'ailleurs mises en évidence sans faire la moindre entorse au principe de non-contradiction.

De même, malgré l'intérêt de Chestov pour les découvertes anthropologiques de son temps, en particulier les conclusions de Lévy-Bruhl sur l'indifférence des « primitifs » à la contradiction, malgré une certaine proximité entre l'idée de tabou qu'Adorno et Horkheimer associent à la contradiction[1] et son idée d'une peur honteuse des *pudenda* de la logique, malgré les emprunts considérables qu'il fait à l'idée nietzschéenne d'une

[1] Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 1974, « Le concept d'"Aufklärung" » p. 40 : « L'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu. C'est ainsi qu'est tracée la voie de la démythisation, de la Raison, qui identifie l'animé à l'inanimé comme le mythe identifie l'inanimé à l'animé. La Raison est la radicalisation de la terreur mythique. L'immanence pure du positivisme, qui est son ultime produit, n'est rien d'autre que ce que l'on peut qualifier de tabou universel » ; p. 60 : « L'exclusivité des lois logiques a son origine dans cette univocité de la fonction et, en dernière instance, dans le caractère coercitif de l'autoconservation. Celle-ci culmine continuellement dans le choix entre survie et destruction, décelable encore dans le principe selon lequel, de deux propositions contradictoires, une seule peut être vraie et une seule fausse. Le formalisme de ce principe et de toute la logique sous le signe de laquelle il s'établit dérive de l'opacité et de la complexité des intérêts en présence dans une société dans laquelle la sauvegarde des formes et celle de l'individu ne coïncident que fortuitement. C'est ainsi que le pouvoir qui formula le tabou est débordé par ce tabou même, la Raison par l'esprit qu'elle est elle-même. »

origine empirique et pragmatique du principe de non-contradiction, il faut bien marquer la différence. Chestov ne s'intéresse qu'en passant à la relativité anthropologique et psychologique des principes de la pensée, ou plutôt il l'interprète dans un sens métalogique.

C'est tout à fait net dans la lecture qu'il propose de l'approche psychologique de John Stuart Mill qui considérait le principe de non-contradiction et le tiers-exclu comme une « généralisation de l'observation universelle que certains états de conscience sont directement détruits par d'autres états »[1]. Ainsi lit-on dans *Les Grandes Veilles*[2] :

> Mill offre l'argument suivant : si, chaque fois qu'il nous arrive de prendre deux fois deux objets, une divinité quelconque nous en mettait dans les mains un cinquième, nous serions persuadés que deux fois deux ne font pas quatre, mais cinq. Je suis tenté de croire que Mill a raison : nous n'aurions sans doute pas deviné de quoi il s'agissait [...] nous l'aurions accepté, nous aurions trouvé cela naturel, compréhensible, nécessaire, et nous aurions même pensé qu'il ne pouvait en être autrement. Dans le fond, tout dans le monde nous est offert par une divinité et cependant personne ne s'en étonne ; la majorité des hommes comprend tout, explique tout. La régularité même de la succession des phénomènes observée par les empiriques ne nous est-elle pas offerte, elle aussi ? Par qui ? Quand ? Qui est-ce qui aura envie de le demander ? Du moment qu'une loi est établie, personne ne s'intéresse plus à rien ; on peut désormais prévoir l'avenir, on peut utiliser ce qui nous a été offert tout prêt, et tout le reste vient du malin[3].

En généralisant l'hypothèse-limite de Mill à l'ensemble de notre rapport au monde (« tout dans le monde nous est offert par une divinité »), Chestov met moins l'accent sur l'idée d'une subordination des vérités mathématiques à l'expérience, dont nous accepterions les données comme normales même si elles recelaient une part imperceptible d'irrationnel, que sur deux attitudes contestables du sujet connaissant : (1) sa facilité à s'accommoder de toute explication pourvu qu'elle augmente sa capacité de maîtrise sur son environnement et (2) sa tendance à occulter le fond mystérieux dont émerge aussi bien le monde que les régularités qu'on peut y observer.

Or, de ce point de vue, une absurdité comme 2 + 2 = 5 n'est pas plus étonnante que la parfaite régularité de 2 + 2 = 4. Nous sommes renvoyés à la

---

1 John S. Mill, *Système de Logique Déductive et Inductive*, traduit par Louis Peisse, Librairie philosophique de Ladrange., Paris, 1866, vol.1., Livre II, chap. VII, §4, p. 317.

2 Première publication en russe et rédaction : 1910.

3 Léon Chestov, *Les Grandes veilles*, traduit par Nathalie Stretovitch et traduit par Sylvie Luneau, Lausanne, Suisse, 1986, p.19-20.

question du *quod* que Jankélévitch mettra en valeur, du *fait* qu'il y a quelque chose et non pas rien, régularité et non pas chaos etc. Et parce que ce fait est imputé ici à une divinité, c'est-à-dire à une volonté agissante et non pas à un ordre éternel intangible dont les vérités mathématiques pourraient être la réplique idéale, il est de nature à susciter l'étonnement, à rompre la confiance spontanée que l'homme moderne place dans son savoir. Le savoir est mis en question non seulement parce que son principal critère est celui de l'efficacité technique (« prévoir », « utiliser ») – qui n'est preuve que de l'adaptation de nos connaissances à l'action visée et non pas de leur vérité intrinsèque – mais surtout parce qu'il est subordonné à une instance volitive transcendant toute logique. S'il est possible que la « divinité » dont parle Chestov ici ne soit pas le Dieu du christianisme, il n'en demeure pas moins que la prise de conscience de la donation contingente du monde (« Par qui ? Quand ? ») donne un tour très particulier aux problèmes de l'épistémologie qui apparaissent dès lors conditionnés par deux types de volition : celle de la divinité qui « offre » tout le donné et celle de l'homme qui veut connaître. Et, d'une part, cette divinité pourrait par hypothèse ne pas vouloir offrir la vérité sur le monde, en dissimulant son intervention dans nos calculs comme dans l'hypothèse de Mill ou bien, comme Chestov l'affirmera dans la suite de son œuvre[1] en citant Pascal, parce que « ce n'est point ici le pays de la vérité, elle erre inconnu parmi les hommes »[2] et qu'« on entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres »[3]. D'autre part, le sujet pourrait ne pas vouloir connaître le monde, mais adopter un autre rapport à son égard, ici celui de l'étonnement.

Ainsi, d'un questionnement épistémologique sur l'origine des vérités mathématiques, nous sommes renvoyés à une incertitude beaucoup plus profonde quant à la valeur de ce savoir qui nous détourne du mystère divin.
De la même manière, la mise en question du principe de non-contradiction par les sciences sociales émergentes, chez Émile Durkheim[4] puis chez Lévy-

---

1 Les deux citations qui suivent se trouvent dans *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris, Éditions de l'éclat, 2012, p. 28 et p. 106.

2 Pascal, *Pensées*, fragment 425 (Sellier), in Pascal, *Les Provinciales. Pensées et opuscules divers*, Paris, Le Livre de poche, p. 1045.

3 *Ibid*., fragment 264 (Sellier), *op. cit.*, p. 961.

4 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, Introduction, II, Paris, Alcan, 1912, p. 17-18 : « On peut même se demander si la notion de contradiction ne dépend pas, elle aussi, de conditions sociales. Ce qui tend à le faire croire, c'est que l'empire qu'elle a exercé sur la pensée a varié suivant les temps et les sociétés. Le principe d'identité domine aujourd'hui la pensée scientifique ; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle considérable et où il est fréquemment méconnu : ce sont

Bruhl, est abordée par Chestov d'un point de vue non pas historique, social ou anthropologique, mais là encore métalogique. En faisant état des observations de Lévy-Bruhl, il s'intéresse moins au contre-éclairage qu'elles peuvent apporter à l'histoire de la rationalité européenne, qu'au modèle que représente à ses yeux la foi « primitive » et à la nécessité de penser la théorie de la connaissance pour ce qu'elle est selon lui : une option métaphysique sur laquelle il est encore temps de revenir.

La pensée « primitive » apparaît à Lévy-Bruhl comme étant profondément mystique[1], fondée sur ce qu'il nomme participation[2] et hermétique au principe de non-contradiction[3]. Cette indifférence à ce qui constituerait pour un esprit

---

les mythologies, depuis les plus grossières jusqu'aux plus savantes. Il y est, sans cesse, question d'êtres qui ont simultanément les attributs les plus contradictoires, qui sont à la fois uns et plusieurs, matériels et spirituels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitues ; c'est, en mythologie, un axiome que la partie vaut le tout. Ces variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semple gouverner notre logique actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux. Nous ne savons pas quels ils sont ; mais nous pouvons présumer qu'ils existent » . Selon Durkheim, l'origine des catégories, y compris celle d'espace et de temps, est religieuse et par là même sociale, ou, nuance-t-il, présente *a minima* une composante sociale (p. 12-14). Sa position est néanmoins ambiguë car, de même que les représentants du psychologisme critiqués par Husserl, elle tend à confondre sous la même idée de prétendue éternité la valeur de vérité des principes logiques avec celle de la structure mentale qui les pense.

1 Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, 1910, p. 30 ; Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, 2010, p. 86 : « J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où "mystique" se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles »

2 Le terme de participation, sans doute empruntée au néoplatonisme, est défini par Lévy-Bruhl comme suit : « Quand on parle de participation, il s'agit d'une consubstantialité, d'une communion, d'une identité même (identité-dualité) entre des êtres et des objets […] Ainsi, dans une société où la forme totémique est en pleine vigueur, les membres du clan du lion se sentent non seulement parents des lions actuellement existants, mais participent avec eux d'une même communauté d'essence avec l'ancêtre totémique commun et ne se représentent pas, à proprement parler, cette participation » (Lévy-Bruhl, *Carnets*, PUF, 1949, p.135-139, cit. d'après Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive*, Présentation, *op. cit.*, p. 15).

3 Voir Lucien Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, op. cit.*, p. 79, cit. d'après *La mentalité primitive* ; *op. cit.*, p. 114 : « [La pensée primitive] ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre. »

européen une contradiction se manifeste dans le langage par un recouvrement sous un seul terme de contenus sémantiques hétérogènes et par l'emploi l'un pour l'autre de termes distincts[1]. De plus, les mythes « primitifs » ne concordent pas entre eux, se contredisent, ne s'harmonisent pas dans un ensemble ou une hiérarchie ordonnée[2]. La pensée « primitive », enfin, lie dans un seul complexe des représentations nous apparaissant comme distinctes :

> Si l'on cherche à préciser, écrit Lévy-Bruhl dans *La mentalité primitive*, comment les indigènes se représentent les rapports du sorcier et de l'animal, on se heurte à une difficulté à peu près insurmontable. Elle est régie, en ce cas comme en beaucoup d'autres, par la loi de participation. Il s'établit entre le sorcier et le crocodile une relation telle que le sorcier devient le crocodile, sans cependant se confondre avec lui. Du point de vue du principe de contradiction, il faut, de deux choses l'une : ou que le sorcier et l'animal ne fassent qu'un ou qu'ils soient deux êtres distincts[3].

L'apport de Lévy-Bruhl sur la question du principe de non-contradiction est d'avoir dégagé cette structure mentale qu'il appelle, faute de mieux, prélogique, où la contradiction est tenue pour négligeable, sans que le discours qu'elle produit soit dépourvu d'organisation ou de signification. Autrement dit, il n'est pas nécessaire d'obéir au principe de non-contradiction pour se préserver du chaos d'insignifiance redouté par Aristote[4]. Tout échange n'est pas rendu impossible par l'emploi indifférencié de termes eux-mêmes polyvalents. Plus radicalement, c'est la primauté de l'évidence selon laquelle les choses se présentent comme distinctes et ne peuvent, à ce titre, passer les

---

1 Pour ne prendre qu'un seul exemple, chez les Ungarinyin du nord-ouest de l'Australie, observés par A. P. Elkin, les termes *wondjina* (pouvant désigner des galeries rocheuses où se trouvent des peintures rupestres, certaines figures y étant représentées, la pluie et le pouvoir de produire la pluie) et *ungud* (pouvant désigner une personne, une période très ancienne, un esprit aquatique et le serpent arc-en-ciel de la mythologie) sont de surcroît employés comme des équivalents. Voir Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive: le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, Presses universitaires de France, 1963., p. XXXVII sq. Lévy-Bruhl est pleinement conscient du fait que ces significations sont élaborées et mises en forme après-coup et du point de l'observateur occidental. Il ne prétend pas décrire le champ sémantique de ces termes tel qu'il se présente symboliquement et affectivement pour les peuples en question.

2 *Ibid.*, p. VIII.

3 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, *op. cit.*, p. 113-114.

4 Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, Γ, 4, 1006b5-10, p. 126 : « En effet, ne pas signifier une chose une, c'est ne rien signifier, et si les noms ne signifiaient rien, en même temps serait ruiné tout échange de pensées entre les hommes, et même, en vérité, aussi avec soi-même. La pensée est impossible si l'on ne pense pas un objet un, et, si elle est possible, il faut appliquer un nom unique à l'objet de la pensée. »

unes dans les autres qui se trouve ici dégradée en forme secondaire de pensée, aussi inévidente qu'inutile pour le « primitif » puisque, pour reprendre l'exemple précédemment évoqué, savoir qu'un crocodile n'est qu'un crocodile ne présente aucun intérêt sérieux face à l'urgence de briser le sort en châtiant l'auteur des méfaits commis par son intermédiaire. Ainsi la nécessaire distinction qu'Aristote promeut contre ses adversaires comme relevant du bon sens n'en apparaît que d'autant plus conditionnée par ce « désir de connaître » dont il suppose qu'il est naturellement partagé par tous les hommes[1] et qui joue, au contraire, un rôle tout à fait mineur dans la mentalité « primitive ».[2]

Tel est en tout cas le sens dans lequel Chestov interprète Lévy-Bruhl : il faut rouvrir le dossier de la théorie de la connaissance en partant des options métaphysiques qui la conditionnent. Chestov consacre à l'un des derniers livres de l'anthropologue, *La mythologie primitive* (1935), un article très élogieux, initialement paru en 1936 dans la revue russe *Put'* sous le titre « Mythe et vérité (Pour une métaphysique de la connaissance) »[3]. « Lévy-Bruhl, indique Chestov, se propose des buts purement philosophiques, et les plus vastes qui soient, sans craindre d'aborder le problème que la philosophie après Kant a évité avec le plus grand soin : la métaphysique de la connaissance. »[4] L'objectif affiché de Chestov est ainsi de présenter les implications philosophiques de l'ouvrage de Lévy-Bruhl, qu'il cite abondamment, mais cette démarche est l'occasion de faire valoir les idées qui trouvent un écho particulier chez lui, à commencer par cette idée que la philosophie a fait de la connaissance son point aveugle « comme si elle se trouvait en dehors de tout problème »[5] en renonçant à rechercher les fondements de la connaissance ailleurs qu'en elle-même.

À partir des passages de Lévy-Bruhl soulignés et commentés par Chestov, on peut voir qu'il met surtout en valeur l'idée d'une métaphysique spontanée

---

1 Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, A, 1, 980a20, p. 1.

2 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, *op. cit.*, p. 63-81. Lévy-Bruhl rapporte divers témoignages attestant dans les sociétés primitives « une aversion décidée pour le raisonnement » (p. 63), « pensée pour eux est en général synonyme d'ennui ou de chagrin » (p. 65), cause de maux de tête (p. 67).

3 Lev Šestov, « Mif i istina » (K metafizike poznanija) », *Put'*, Paris, N°50, p. 58-65. Article paru en français sous le titre « Le mythe et la vérité. À propos du livre de L. Lévy-Bruhl - La mythologie primitive », *Philosophia*, III, n° 1, 1938, p. 60-71. C'est nous qui traduisons

4 Lev Šestov, « Mif i istina » (K metafizike poznanija) », *op. cit.*, p. 58.

5 Ibid.

chez les « primitifs » qui d'après Lévy-Bruhl « *sont métaphysiciens sans doute, mais non pas par appétit de savoir*. Ils le sont d'un mouvement spontané, par l'expérience fréquente, on pourrait dire continuelle, qu'ils ont d'une réalité qui dépasse et domine le cours ordinaire de la nature, et y intervient à tout instant. »[1] L'essentiel n'est pas de connaître l'environnement pour « prévoir l'avenir » en « utilisant » les régularités observées comme dans l'analyse de Mill, puisque dans cet environnement « primitif » la divinité intervient *continuellement*, mais d'agir, étant entendu qu'une communication est possible avec les divinités qui régissent le cours des choses. Aussi c'est ce qui permet d'agir, et non pas ce qui est le plus régulier, qui est vrai. C'est d'ailleurs ce qui fait le lien entre cette métaphysique « primitive » et toute autre métaphysique pour Chestov. Foncièrement « libre, […] fantastique, arbitraire, étrangère à la science[2] », comme il l'indiquait déjà dans « *Memento mori* », la métaphysique est fille de la volonté : « il n'est pas donné à l'intelligence, mais à la volonté de décider ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui est vérité et ce qui est mensonge[3] ». Est vrai ce qui permet d'accomplir cette volonté et non la pensée qui en est l'instrument, aussi bien chez les « primitifs » que chez les modernes.

Ces thèmes propres à la philosophie de Chestov apparaissent chez lui bien avant son compte-rendu de la *Mythologie primitive*, mais l'occasion était trop belle sans doute pour ne pas présenter les travaux de Lévy-Bruhl comme porteurs d'une nouvelle bouleversante : « Ne sommes-nous pas forcés, demande Chestov, de réviser nos propres idées sur ce qu'est la vérité à l'aune de ce que nous découvrons chez les représentants « arriérés » et même les plus arriérés de l'humanité ? »[4] « Révision » à laquelle le philosophe a pourtant procédé dès 1908 dans les *Commencements et les fins*[5] où il dit avoir « commencé à entrevoir que la pensée des sauvages était plus élevée, plus essentielle que celle de nos savants [...] et je maudis ma culture qui m'a enserré avec les missionnaires croyants, les philosophes idéalistes, positivistes et matérialistes dans les limites étroites du monde perceptible, abject, étouffant[6] ».

---

1 Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, *op. cit.*, p. LXV.

2 Léon Chestov, *Le pouvoir des clés*, *op. cit.*, Troisième partie, « Memento mori », III, p. 349-350.

3 Lev Šestov, « Mif i istina » (K metafizike poznanija) », op. cit., p. 60.

4 Lev Šestov, « Mif i istina » (K metafizike poznanija) », op. cit., p. 62-63.

5 Première publication en russe : 1908 ; rédaction : 1902-1908.

6 Léon Chestov, *Les commencements et les fins*, traduit par B. de Schloezer et S. Luneau, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, p. 71-72.

« Entrevoir » et « maudire ». Voilà deux actes dont l'association n'a en fait rien d'évident. Certes, comme on le verra dans un instant, celui qui parle de ce qu'il a entrevu, maudit toujours, parle mal de ce qu'il a vu. Mais cette malédiction est irréductible à l'entrevision du suressentiel, de la même manière qu'aucune des contradictions mises en avant par Jankélévitch ne procède directement de l'intuition du métalogique. Elles témoignent au contraire de l'écart impossible à combler entre nature et surnature, entre vision et entrevision. En effet, à la différence de ce qui se passe pour les « primitifs » ou pour mysticisme dont nous décrivions les caractéristiques au premier chapitre, le mystère entrevu par-delà le principe de non-contradiction, ce « charme d'indivision[1] » de la surnature saisi au vol par intuition ou révélation, ne s'impose pas à la conscience moderne à la manière des vérités fermement établies ou des mythes fondateurs.

Pour rappel, les grands traits phénoménologiques du mysticisme selon Michel Hulin sont les suivants : au sortir d'une expérience perçue comme un « éveil » soudain et instantané, le monde apparaît sous l'aspect d'une coappartenance de tous ses éléments, moi y compris, ce qui suscite une forme de quiétude profonde. Hulin évoque une « identification du Bien et du Réel [qui] s'accompagne de la certitude que le "salut" est déjà là, déjà obtenu, à la fois pour soi-même et pour tous les autres hommes, voire pour tous les vivants[2] ». Or, cette description, qui s'applique bien à l'extase plotinienne, est complètement étrangère aux aventures métalogiques de Chestov ou Jankélévitch. Pour Chestov, rien de nécessaire, ni d'universel ne saurait être tiré de ces « impressions » pour reprendre le lexique de Jankélévitch, soudaines et sans lendemain :

> On reconnaît les vérités de la foi à cet indice, écrit Chestov dans *Athènes et Jérusalem*, que contrairement aux vérités de la connaissance elles ne sont ni universelles ni nécessaires et ne disposent pas, par conséquent, du pouvoir de contraindre les humains. Ces vérités sont données librement, elles sont librement acceptées ; personne ne les enregistre, elles ne rendent de comptes à personne, ne font peur à personne et ne craignent elles-mêmes personne[3].

Et non seulement elles ne s'imposent pas de force, mais c'est à peine si elles peuvent être « acceptées », car elles ne « brillent qu'un instant et tout aussitôt

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, vol.1. La manière et l'occasion, p. 53.

2 Michel Hulin, La Mystique sauvage : aux antipodes de l'esprit, op. cit., p. 54.

3 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, « La seconde dimension de la pensée », XLV, *op. cit.*, p . 510.

s'éteignent, et toujours vacillent et frémissent, pareilles aux feuilles du tremble »[1]. Elles relèvent, comme le dit Jankélévitch, de l'« apparition disparaissante » comme dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs dans l'Évangile de Luc[2], où le Christ ressuscité est fugitivement reconnu par ses disciples à la manière singulière dont il rompt le pain, avant de disparaître aussitôt :

> « Et leurs yeux se dessillèrent », lisons-nous dans le récit que l'Évangile de Luc consacre aux pèlerins d'Emmaüs. Les yeux d'Adam s'étaient dessillés au Paradis pour des secrets qu'Adam aurait mieux fait d'ignorer et qui lui porteront malheur : du moins cette révélation sera-t-elle valable jusqu'à la fin de l'histoire ; à Emmaüs, par contre, le dessillement rend visible la présence divine, mais il est perpétuellement à recommencer. […] avant d'avoir regardé Jésus, et sans même l'avoir vu les deux pèlerins l'ont déjà reconnu dans un geste, et même pas dans un geste ; dans un tressaillement, dans un battement de paupières et dans le croisement de deux regards. Un instant pour entr'apercevoir l'apparition disparaissante ; toute la vie ensuite pour se frotter les yeux et pour en parler[3].

L'événement qui occasionne la foi dans la résurrection du Christ n'a ni la permanence ni la fermeté d'une donnée qui continuerait d'être actuelle au-delà de son apparition. Aussi le dessillement des pèlerins d'Emmaüs serait « perpétuellement à recommencer », dans une oscillation entre ébahissement incrédule, car leur vision d'un instant est sans cesse démentie par la vue ordinaire, et fervente remémoration de cet extraordinaire événement. La particularité de l'apparition disparaissante, c'est qu'il faut ensuite faire sans, en combler l'absence par des discours qui vont justement donner lieu à des contradictions, alors même que l'événement ou la réalité dont ils témoignent, se trouvent, encore une fois, par-delà toute contradiction.

Le dépassement métalogique du principe de non-contradiction n'aboutit donc, et à ce titre même, ni à sa disqualification ni à sa disparition, comme ce pourrait être le cas d'une théorie fausse ou d'une erreur quelconque. Pourquoi ? D'une part, la lutte contre les évidences de la raison, tous ses *a priori*, principe de non-contradiction inclus, est perpétuellement à recommencer pour Léon Chestov : croire c'est avant tout détruire indéfiniment en soi la tentation de savoir et les outils de ce savoir. De sorte que le principe de non-contradiction doit, pour être combattu, être en même

---

1 Léon Chestov, *Le pouvoir des clés*, Troisième partie, « Memento mori. À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl », *op. cit.*, p. 328.

2 Luc, 24, 30.

3 Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, vol.2. La méconnaissance, p. 167-178.

temps constamment réaffirmé. D'autre part, assez curieusement, l'accès au métalogique, par entrevision ou révélation d'une surréalité marquée par l'indivision (subordination de tout à Dieu, assimilation de l'homme à sa volonté, indifférenciation de la décision et de son accomplissement, etc.) cette intuition n'aboutit pas, comme on pourrait théoriquement s'y attendre, à une vision unifiée ou apaisée du réel (puisque voulue par Dieu par exemple). Au contraire la réalité est perçue comme conflictuelle, contradictoire. Ainsi, la conjonction des « points de vue » métalogiques et logiques produit non pas la subordination du second au premier (impossible dans la mesure où le métalogique ne s'impose pas à l'esprit) mais engendre sans cesse de nouvelles contradictions.

De sorte que ce qui pourrait permettre de s'extraire du dualisme contradictoire/non-contradictoire – la subordination de toute la création à Dieu, le primat de la volonté sur l'intelligence, de la foi sur le raisonnement, la participation de l'homme au divin etc. – est simultanément battu en brèche par la mise en évidence d'un réel contradictoire, c'est-à-dire supposé inadéquat ou du moins en conflit avec cette volonté divine qui caractérise, certes à des degrés différents, la métaphysique métalogique de Chestov et Jankélévitch.

Le paradoxe du dépassement métalogique du PNC est donc le suivant : Pour que les vérités révélées ou entrevues intuitivement soient vraies, la pensée discursive ne peut pas être la seule norme du vrai. Mais il faut bien admettre aussi une vérité de la pensée discursive, sans quoi le discours produit après-coup sur les vérités supranoétiques équivaudrait à rien. Le pluralisme est donc indispensable à la survie des vérités d'intuition et de révélation au-delà de leur bref clignotement. Pourtant, ce pluralisme est difficile à supporter pour la conscience qui se trouve ainsi déchirée, divisée entre une vision naturelle, conditionnée et soumise à la nécessité, et le souvenir d'une libre entrevision qui l'apparentait soudain à l'absolu[1]. L'emprise de la nécessité, l'enchaînement de la pensée à ses principes restent ainsi pour nous des expériences indubitables. Chestov et Jankélévitch se sont d'ailleurs moqués des « absurdistes » ou des « ambiguïstes » professionnels qui nient les vérités mathématiques et rationnelles par « bluff conformiste ou esclandre bourgeois[2] » sans en avoir compris le sérieux :

---

[1] C'est ce que Chestov a signifié par l'image de la double vue dont est doté l'homme effleuré par les révélations de la mort, voir *supra* (Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Les révélations de la mort », *op. cit.*, p. 48-49)

[2] Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.,* p. 88.

> Quand tel philosophe de notre connaissance, raconte Benjamin Fondane dans ses *Rencontres avec Léon Chestov*, disait d'un air entendu : « Mais je ne crois ni à la vérité, ni au principe de contradiction, il se peut fort bien que deux fois deux ne fissent pas quatre », Chestov avait un sourire amer, désabusé. Quelle *frivolité* ! Il fallait, bien au contraire, avoir réalisé l'immutabilité de la vérité, soit comme paix de l'esprit, soit comme offense à l'esprit – et celui qui ne l'a pas réalisée n'a jamais été un philosophe. Il fallait *croire* à l'évidence, aux lois, à l'impossible – et néanmoins éprouver en soi une résistance tenace, angoissée, inexprimable, se sentir au plus intime de soi blessé par ces limites, se révolter contre leur toute-puissance – contre l'emprise, l'enchantement qu'elles exercent sur notre pensée[1].

Autrement dit, et il faut bien y insister, les vérités métalogiques ne changent rien aux vérités logiques selon Chestov, mais elles affectent le crédit qu'on leur accorde, qui cesse d'être de l'ordre de l'adhésion primesautière. La soumission aux évidences de la raison est désormais extorquée au sujet sans son intime consentement bien qu'il ne puisse rendre raison de sa résistance, ni donner aucune preuve que la réalité n'est pas telle que la pensée discursive la conçoit.

Celui qui croit sans conviction au principe de non-contradiction doit recourir à la paralogie pour exprimer ses doutes. En effet, lorsque Jankélévitch indique dans *Philosophie première*, que « la nécessité, en tant qu'immanente, est absolument nécessaire, mais le fait de la nécessité est contingent » ou que « la vérité éternelle est absolument vraie, mais le fait de la vérité est arbitraire et gratuit[2] », il met sur un même plan syntaxique deux ordres de réalité asymétriques. Car, du point de vue de sa donation, le fait de la nécessité ou de la vérité, son *quod* n'est pas contingent ou arbitraire par opposition à quelque autre nécessité, mais purement et simplement libre, gratuit (c'est d'ailleurs ce qui empêche qu'on puisse le saisir par l'intelligence, puisqu'en tant qu'initiative primordiale, on ne peut lier ce fait à rien d'autre). Ce fait n'est pas non plus contingent au sens où la nécessité qu'il produit ne serait pas totalement nécessaire. La « contradiction » entre quoddité contingente et quiddité nécessaire est le produit de leur rapprochement paralogique, c'est-à-dire opéré à la faveur de l'hypothèse à peine faisable (puisqu'il nous faudrait un esprit tout différent du nôtre) que la nécessité et la vérité auraient pu être autres qu'elles ne sont ou ne jamais avoir eu lieu.

---

1 Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, Plasma, 1982, p. 30.

2 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 65.

Or, précise bien Jankélévitch, la « paralogie ne hasarde que la possibilité de l'absurde[1] » et non l'actualité de l'absurde, de même que le contact du métalogique en signale l'altérité absolue et non pas la nature résolument contradictoire :

> Cet ébranlement invisible, à la fois insurmontable et […] évanouissant, est le seul « message » que nous apporte la tangence ponctuelle : un message, c'est-à-dire, je ne sais quoi d'informulable sur on ne sait quoi de tout-autre, sur on ne sait quel au-delà ! […] Surtout il ne réfute pas l'ordre second [métempirique, des vérités essentielles] dans le même sens où l'ordre second réfute l'ordre troisième [des faits empiriques] […] Comment pourrait-on à la fois récuser la raison et raisonner contre elle ? Il en résulte ceci : la vérité de l'ordre deuxième subsiste irréfutée même après que sa racine et sa foncière contingence ont été mises à nu[2].

On ne peut pas, à partir de l'entrevision du métalogique, dériver quoi que ce soit de ferme et définitif qui pourrait réfuter ou transformer la logique, donc réellement venir à bout des principes *a priori* de la pensée. Le changement qui s'opère en nous à cette occasion est d'ordre qualitatif et modifie le regard que nous portons sur l'ordre régissant non moins nécessairement qu'auparavant le réel et la pensée.

Mais alors pourquoi, à quoi bon s'obstiner à formuler des contradictions qui ne constituent pas d'objections logiquement recevables au principe de non-contradiction puisque rien ne s'y trouve opposé « en même temps et sous le même rapport » mais seulement « comme si » un rapport pouvait être établi entre l'immédiat métalogique et la logique ?

De la contradiction à l'équivoque infinie

Le mal et l'espérance du salut

La première fonction de l'emploi fréquent de tournures contradictoires chez Chestov et Jankélévitch paraît être de signaler le postulat de cette transcendance métalogique, d'empêcher ainsi la réduction du réel au concevable au profit d'une approche pluraliste que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner. Il s'agit donc de garder ouverte la porte vers un autre ordre, mystérieux, qui n'aurait rien à voir avec le nôtre, ce qui implique un refus du mysticisme où nature et surnature viennent à s'harmoniser. En

1 *Ibid.*, p. 31.
2 *Ibid.,* p. 85-88.

outre, à la différence de ce que l'on trouve chez Plotin qui situe lui aussi le Premier principe au-delà de l'être et de la connaissance, la volonté divine, le *fiat* créateur dont tout procède n'est pas fondateur, il ne fait pas l'objet d'une croyance assurée ni d'une justification de ce qui est. Dieu n'est pas chez eux garant de l'ordre du monde et de la pensée.

A cet égard, la contradiction est ce qui permet d'affirmer conjointement le mal et l'espoir de sa destruction, là où le mal laisse toujours craindre d'être redoublé en nous devenant compréhensible, intégré à quelque système. C'est dans cette optique que Chestov opposait le sort bienheureux des vérités logiques à l'insupportable injustice que le « plus sage des hommes » ait été, une fois pour toutes, empoisonné :

> Un carré rond ou du fer en bois est une absurdité et, par conséquent, une impossibilité, car la liaison de ces concepts a été faite à l'encontre du principe de contradiction. Mais « Socrate empoisonné » n'est pas une absurdité, c'est donc une possibilité : le principe de contradiction autorise le rapprochement de ces concepts. Ne pourrait-on supplier le principe de contradiction de modifier ses décisions ou même l'y obliger ? Ou bien ne pourrait-on découvrir une instance qui aurait le droit de casser ces décisions et qui établirait que l'empoisonnement de Socrate, comme contradictoire, est une absurdité et que, par conséquent, Socrate n'a pas été empoisonné, tandis qu'un carré rond n'est nullement absurde et que, par conséquent, il est fort possible qu'on mette la main dessus un ou jour ou l'autre ? Ou bien encore on pourrait abandonner le fer en bois et le carré rond au principe de contradiction – qu'il en fasse ce que bon lui semble ! – mais à condition qu'il reconnaisse que le jugement : « Socrate a été empoisonné » recèle lui aussi une contradiction et qu'en conséquence Socrate, quoi qu'on en dise, ne fut pas empoisonné[1].

Il ne s'agit évidemment pas pour Chestov de nier l'existence du fait de la mort, mais d'attirer l'attention sur le choix éthique auquel correspondent les notions de possible et d'impossible, de contradictoire et de non-contradictoire. Si seule la soumission aux faits observables (et aux lois logiques qui selon lui en découlent) est possible, alors tout espoir est perdu : les Athéniens ont voulu la mort de Socrate, ils n'avaient pas besoin de ce taon importun qui troublait leur quiétude et ce fait est à jamais irrévocable. Si, en revanche, on nomme possible ce que nous voulons plus que tout – la justice, la liberté, le bien, le salut etc. – alors les faits qui les contredisent doivent pouvoir être révoqués. Cette tâche surhumaine est l'apanage de Dieu qui seul

[1] Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, *op. cit.,* « La seconde dimension de la pensée », LVIII « Le possible et l'impossible », p. 520-521.

peut « faire que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu[1] », mais, pour Chestov, nous sommes libres de le vouloir, de le vouloir même désespérément.

La contradiction comme moteur

La contradiction est ensuite une disposition des idées qui nous choque et qui, de ce fait, nous mobilise, nous rend actif. Certes, la contradiction peut être vue comme source de souffrance, d'hésitation, d'angoisse tant que l'esprit oscille sans fin d'un pôle extrême à l'autre. Mais de cette souffrance naît justement le désir de créer du nouveau, c'est-à-dire de trouver un compromis ou d'inventer une troisième voie. Cette capacité d'innovation s'illustre par exemple dans le droit qui est une façon de s'en prendre au mal, de faire quelque chose de la contradiction que le mal insinue dans un monde supposé bon. Il est significatif à cet égard que Jankélévitch aborde le vote en 1964 de la loi d'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité en termes non seulement de droit, mais de théorie de la connaissance, et précisément en termes d'*a priori* :

> Lorsqu'un acte nie l'essence de l'homme en tant qu'homme, la prescription qui tendrait à l'absoudre au nom de la morale contredit elle-même la morale. N'est-il pas contradictoire et même absurde d'invoquer ici le pardon ? Oublier ce crime gigantesque contre l'humanité serait un nouveau crime contre le genre humain. Le temps qui émousse toutes choses, le temps qui travaille à l'usure du chagrin comme il travaille à l'érosion des montagnes, le temps qui favorise le pardon et l'oubli, le temps qui console, le temps liquidateur et cicatrisateur n'atténue en rien la colossale hécatombe : au contraire il ne cesse d'en aviver l'horreur. Le vote du Parlement français énonce à bon droit un principe et, en quelque sorte, une impossibilité *a priori* : les crimes contre l'humanité sont imprescriptibles ; c'est-à-dire ne peuvent pas être prescrits ; le temps n'a pas de prise sur eux[2].

Nos lois juridiques n'abolissent pas le temps ni ne ramènent les victimes des crimes contre l'humanité, mais Jankélévitch nous rappelle qu'il nous revient de décider « en quelque sorte *a priori* », » (c'est-à-dire en rompant avec le caractère chaotique et confus des faits au profit d'une libre position de principe, d'établir ce qui a droit ou non à l'oubli, d'acquiescer ou non à l'ensevelissement des crimes sous le manteau du temps. Chestov et

---

1 Vladmir Jankélévitch, Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, op. cit., p. 30.

2 Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible: Pardonner ?*, Paris, Editions du Seuil, 1986., p. 25-26.

Jankélévitch ont été deux hommes qui, pour des raisons différentes et plus ou moins brûlantes, ne voulaient ni oublier ni pardonner le mal que l'humanité se fait à elle-même. Ce mal n'étant pas toujours le même, encore moins incorporable à l'ordre des choses, ce mal étant, dans le cas du crime contre l'humanité, si extraordinaire et métaphysique, qu'il dénie à certains leur essence humaine, alors il faut qu'en représailles, le principe juridique qui le condamne se fasse métaphysique et *a priori*.

Le réel comme combat

Ce dernier exemple montre bien qu'en dernière analyse, la revalorisation de la contradiction dans la pensée de Chestov et Jankélévitch s'explique par la nature amphibie de l'homme, qui tient de l'ange et la bête sans être ni l'un ni l'autre, qui vit et meurt dans le temps mais surmonte sa mortalité par la conscience qu'il en prend, qui a un pied dans l'empirie et un autre dans le transcendantal, qui est l'*être* « *fondant* », tout « devenant », qui est en n'étant pas.

Au fond, il vaudrait mieux parler au sujet des confrontations qu'ils établissent entre ces deux aspects de nous d'*équivoque* et même comme Jankélévitch le fait dans le *Pur et l'impur*, d'*équivoque infinie* plutôt que de contradiction. Si la contradiction est la position statique de deux attributs incompatibles, l'équivoque est la tension constamment renouvelée entre des extrêmes dans lesquels il est inconcevable que nous puissions nous installer. Chestov et Jankélévitch reviennent ainsi à l'idée d'un réel non seulement en devenir mais polémique, mu par les aléas d'un combat permanent.

Jankélévitch semble ainsi avoir perçu l'existence humaine comme résultant jusqu'à son terme d'un équilibre toujours instable entre des forces qui se repoussent alternativement et ainsi s'inhibent dans un combat où le rapport de force n'est jamais définitivement établi et surtout pas égal. C'est l'absence de tension, d'antagonisme possible entre les contraires donc leur pure et statique contradiction qui entraîne la mort. Tant que le mouvement d'oscillation du pour au contre, tant que l'action tranche seconde par seconde l'alternative, alors la vie continue ! :

> « Cahin-caha, tant bien que mal, à travers mille incommodités, brouilles, maladies et malentendus, le paradoxe à deux pattes qu'on appelle Homme reconduit passablement son orageuse existence par une acrobatie continuée ; le grand bipède pensant se porte, en somme, assez bien ! De péril de mort en péril

> de mort le vivant finit ainsi par mourir pour de bon le jour où l'impossible-nécessaire s'avère décidément aussi impossible que nécessaire : ce jour-là le compromis vient à craquer et la cessation d'être est pour l'insoluble la seule solution. Mais tant que l'union nécessaire [de l'âme et du corps] reste simplement difficile ou scabreuse, notre être se continue lui-même comme la réussite de chaque instant, comme la chance miraculeusement renouvelée de toute minute, comme l'ajournement indéfini du grand échec mortel et de la faillite absolue. De même que le cycliste tombe en avant, c'est-à-dire tient en équilibre par le mouvement, ainsi l'être déchiré s'échappe en avant, c'est-à-dire résout sa contradiction par le devenir[1].

Comment comprendre le dépassement du PNC chez Léon Chestov et Vladimir Jankélévitch ? Nous étions parti de l'idée que ce principe, en tant que logiquement premier, nécessaire et universel, ne pouvait pas être lui-même dérivé ni dépendant de l'expérience, mais qu'au contraire il la rendait cohérente et dicible. Même si Chestov et Jankélévitch ont accordé de l'intérêt aux soupçons qui ont commencé à peser sur une origine empirique et douteuse des principes logiques à leur époque (biologie, psychologie, anthropologie etc.), eux-mêmes dénonçaient fermement le cercle contenu dans tous les psychologismes, tous les relativismes et autres historicismes, obligés « du moins, de soustraire à la relativité l'opération de la pensée qui la pense, obligé[s] par conséquent de supposer cela même qu'[ils] prétendent détruire[2] ». La raison raisonnant contre elle-même ne peut que piper les dés en sa faveur. Leur geste est donc plus cohérent, mais plus subtil. Au lieu d'attaquer logiquement, sur le même terrain, le PNC, ils passent par l'établissement d'une transcendance métalogique laquelle ne fragilise l'*a priori* qu'en rappelant qu'il est lui-même créé, et surtout en hasardant l'hypothèse qu'il aurait pu ne pas être et pourrait être levé si Dieu le voulait. Le problème gisant au cœur du PNC valant *a priori* c'est la fermeture qu'il constitue à tout autre ordre que celui qui s'impose à notre esprit. Contre Kant, Chestov et Jankélévitch revendiquent des métaphysiques poétiques et pas scientifiques où les vérités ne *sont* pas, mais *sont faites* par un Dieu qui lui-même n'*est pas*, mais *fait être*. La nature et ses lois, l'intelligence ne sont pas rejetées, mais pour ainsi dire débordée et enveloppée d'une surnature exotique, divergente, obscure et indéterminée, qui ne peut que s'entrevoir, où nous nous ne pouvons pas plus nous installer que parmi les vérités inertes de la logique classique.

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1993, p. 239.

2 *Ibid*., p. 212.

Échos plotiniens : contradiction et « rhétorique hénologique[1] »

Pour terminer ce chapitre épistémologique, nous comparerons l'usage de la contradiction chez Plotin avec son usage chez Jankélévitch et Chestov. Le contact de l'Un chez Plotin permet de comprendre ce que les contradictions que nous venons d'évoquer ont d'inévitable. Dans ses « Discours exaspérés (Les extases de Plotin) » (1926), Chestov suggère que, d'après Plotin, « la vérité dernière et, peut-être bien, l'avant-dernière vérité ne résulte pas pour nous d'une réflexion méthodique, mais nous [vient] du dehors, soudainement, comme une illumination d'un instant[2] ». Chestov renvoie ici au *Traité 49* [V, 3], 17 où Plotin indique que :

> L'âme en effet, même si elle court sur toutes les vérités, manque cependant les vérités dont nous participons, lorsqu'on veut les énoncer et les penser au moyen de la pensée discursive, car il faut que la pensée discursive, quand elle exprime quelque chose, saisisse une chose puis une autre, puisque c'est ainsi qu'elle se déroule. – Mais dans ce qui est absolument simple, quel déroulement peut-il y avoir ? – En réalité, il suffit qu'il y ait un contact intellectuel ; et au moment du contact, ce qui touche n'a absolument ni la possibilité ni le temps de dire quelque chose : ce n'est qu'après qu'il est possible de raisonner sur le contact. Lorsque l'âme reçoit « soudain » une lumière, il faut bien croire qu'elle a vu, car c'est de lui [l'Un-Bien] que vient cette lumière, c'est lui-même[3].

Le contact de l'Un n'est pas une pensée mais un toucher[4] qui déborde les possibilités du discours, inévitablement second – « ce n'est qu'après qu'il est possible de raisonner sur le contact » – et impropre, par sa multiplicité, à l'exprimer adéquatement.

En effet, chez Platon, le dépassement des contradictions qui se manifestent dans le sensible et l'exigence de non-contradiction correspondante reposent

---

1 Expression empruntée à l'ouvrage de J. Laurent, *L'éclair dans la nuit*.

2 Léon Chestov, *Sur la balance de Job: pérégrinations à travers les âmes*, traduit par Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2016, « Discours exaspérés » (Les extases de Plotin), p. 520.

3 *Traité 49* (trad. F. Fronterotta), V, 3, 17, in Plotin, *Traités 45-50*, Paris, Flammarion, 2002, p. 354-355.

4 Plotin, *Traité 49* : V, 3, 10, *op. cit.*, p. 341 : « Il faut donc que ce qui pense saisisse une chose puis une autre, et que ce qui est pensé soit varié, dans la mesure où la pensée le parcourt entièrement. Faute de quoi il n'y aurait pas d'intellection de cet objet, mais seulement un toucher et comme un contact, qui ne pourrait être ni exprimé ni pensé, car il viendrait avant la pensée, puisque l'Intellect n'existe toujours pas, et que ce qui touche ne pense pas. » ; *Traité 34* : VI, 6, 8, in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op.cit.*, p. 25 ; *Traité 39* : VI, 8, 18, *Ibid.*, p. 156 ; Jankélévitch, *Philosophie première*, p. 107.

sur la possibilité de dire ce qui est réellement[1] au moyen de relations entre des formes intelligibles invariables ordonnées en grands genres irréductibles les uns aux autres. Par la dialectique il est ainsi possible de déterminer ces relations et de s'assurer qu'une forme n'en est pas une autre ou une autre la même[2]. Cela suppose une certaine existence, toute relative, du non-être[3], qui est en réalité un autre être[4], comme le redira Jankélévitch[5]. Ainsi que l'on dise des choses fausses ou que l'on se contredise, c'est toujours qu'on parle d'autre chose, n'ayant pas voulu ou su faire les bonnes distinctions, sans que cela remette en cause que ce qui est soit. De même, dans sa formulation « ontologique »[6] du principe de non-contradiction[7], Aristote s'appuie sur la nature déterminée de toute substance, ne pouvant se confondre avec rien

1 Platon, *Sophiste*, 260a, *op. cit.*, p. 1865 : « le discours est l'un des genres des êtres. Privés de cela qui est la chose la plus importante, nous serions privés de la philosophie. »

2 Platon, *Sophiste*, 253d, *op. cit.*, p. 1856 : « Diviser par genres et ne point croire que la même forme est une autre, ou une autre la même, n'affirmerons-nous pas que ceci relève de la science dialectique ? »

3 *Ibid*., 260b-c, *op. cit.*, p. 1865 : « nous devons examiner maintenant s'il [le non-être (*mè on*)] se mélange avec le jugement et le discours. […] Parce que s'il ne se mélange pas, il est nécessaire que tout soit vrai ; mais s'il se mélange, le jugement et le discours faux voient le jour. Car le faux dans la pensée et le discours consiste à penser ou à dire ce qui n'est pas, c'est-à-dire, des non-êtres. »

4 *Ibid*., 258e, *op. cit.*, p. 1863 : « le non-être est réellement ceci : la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose. ». Aristote assimile lui aussi non-être et autre-être : « Une notion fausse est celle qui, en tant que fausse, exprime ce qui n'est pas. C'est pourquoi toute notion est fausse quand elle porte sur un autre objet que celui pour lequel elle est vraie : par exemple la notion du cercle est fausse pour le triangle. » (Aristote, *Métaphysique*, Δ, 29 (trad. Tricot), Paris, Vrin, 2000, T.1, p. 219). Toute la difficulté restant de savoir ce qu'est cet autre-être de la parole mensongère ou de l'erreur.

5 Jankélévitch, Vladimir, *Philosophie première, op. cit.*, p. 67 : « il est très vrai que le non-être d'un être est toujours en réalité l'être d'une autre chose que pour des raisons déterminées on ne nomme pas. […] C'est là toute la différence entre non-A et le non-Être, l'un qui est un trou local dans l'empirie, l'autre qui est purement et simplement rien ; […] un non-être qui n'est pas seulement le néant ou *μὴ ὄν* du *Sophiste*, c'est-à-dire l'altérité, mais qui est encore, pour parler avec Schelling, *οὐκ ὄν*, et même *οὐδὲν ἁπλῶς*, c'est-à-dire *un* rien et même Rien-du-tout ».

6 Jan Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 47.

7 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b19-20, *op. cit.*, p. 121-122 : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport » ; *Ibid*., B, 2, 996b30 : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas ».

d'autre[1], et sur cette incontournable présence de l'être, premier des prédicats[2]. Or, en garantissant l'unité de l'intelligible par un principe purement et simplement Un (et non pas indifféremment Être ou Un comme chez Aristote[3]), en le situant avec Platon « au-delà de l'essence »[4], au-delà de la multiplicité intelligible[5], Plotin rend vaine toute tentative de définition de l'Un dans les termes de l'être :

> Connaître, c'est en effet quelque chose qui est « un », mais l'Un est « un » sans le « quelque chose », car, s'il était « quelque chose qui est un », il ne serait pas « un en soi », car le « en soi » précède le « quelque chose ». Voilà pourquoi l'Un est réellement ineffable, car quoi que l'on dise, on dira toujours quelque chose. Mais dire de lui qu'il est « au-delà de toutes choses et au-delà de l'Intellect qui est le plus vénérable », c'est de tous les propos le seul qui soit vrai, parce que ce n'est pas là son nom mais une manière de dire qu'il n'est pas une chose parmi

---

1 *Ibid*., Γ, 4, 1007a20 sq., *op. cit.*, p. 129-130 : « En général, ceux qui raisonnent de cette manière [les adversaires du principe de non-contradiction] ruinent la substance et la quiddité. Il sont en effet obligé de soutenir que tout est accident, et de dire que ce qui constitue essentiellement la quiddité de l'homme, ou la quiddité de l'animal, n'est pas. […] signifier la substance d'une chose ; c'est signifier que rien d'autre n'est la quiddité de cette chose. Mais si ce qui est la quiddité de l'homme est aussi la quiddité du non-homme ou la non-quiddité de l'homme, alors la quiddité de l'homme sera quelque chose d'autre. De sorte que ces philosophes doivent nécessairement admettre que rien ne sera défini de cette façon, mais que tout sera accident. »

2 *Ibid*., Γ, 2, 1004b20, *op. cit.*, p. 117

3 Aristote, *Métaphysique*, B, 3, 998b22 *op. cit.*, T. 1, p. 86 et I, 1054a13-19 p. ? : « l'Un recevant les mêmes acceptions que l'Être ».

4 Platon, *République*, VI, 509b, *op. cit.*, p. 1676 : « […] pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance. » Jankélévitch oppose néanmoins ce passage à 518c où le bien est défini comme « ce qui, dans ce qui est, est le plus lumineux » (*République*, *op. cit.*, p. 1683), 526e où il est « l'être le plus heureux de ce qui est » (*République*, *op. cit.*, p. 1692) et 532c : « l'excellence dans les êtres » (*République*, *op. cit.*, p. 1698) pour montrer que Platon ne semble pas entièrement convaincu par l'infinie transcendance de l'Un-Bien, réservant ainsi la primauté de cette thèse à Plotin.

5 Plotin, *Traité 49* [V, 3], 11-25 (trad. F. Fronterotta) dans *Traités 45-50*, Paris, GF Flammarion, 2009, p. 343 : « Si donc l'Intellect [comprenant en soi tous les intelligibles] est intellect, parce qu'il est multiple, et si le fait de penser, parce que cela lui arrive pour ainsi dire de l'extérieur [de sa participation à l'Un], même s'il provient de lui [car l'Un lui confère la puissance d'être cause de soi], produit la multiplicité, il faut que ce qui est absolument simple et premier parmi toutes choses soit « au-delà de l'Intellect ». Car, si ce principe pense, il ne sera pas « au-delà de l'Intellect », mais il sera Intellect ; et s'il est Intellect, il sera lui aussi une multiplicité. » ; *Traité 24* [V, 6], 2, 15 sq. (trad. L. Lavaud) dans *Traités 22-26*, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 111.

> toutes, et « qu'il n'a pas de nom[1] » dès lors que rien ne peut être dit qui lui convienne[2].

Quand il s'agit de l'Un, dire la vérité ne consiste donc pas à dire ce qu'il est, puisque l'être ne peut lui être attribué sans le limiter inopportunément, mais à dire ce qu'il n'est pas (quelque chose ; dicible ; intelligible ; un parmi d'autres ; nommable), tout en sachant que même ainsi on n'aura toujours rien dit qui « lui convienne », puisque la même limitation et le même déroulement s'opèrent qu'on énonce des propositions affirmatives ou négatives. Aussi la contradiction est inévitable et le tiers exclu ne fonctionne pas car aucune proposition ne convient réellement. Il faut alors penser un autre statut du discours philosophique qui vise, abstraction faite de ces contradictions, à « nous signifier les uns aux autres quelque chose de lui, dans la mesure du possible. […] dire quelque chose à son propos sans dire ce qu'il est[3] », avec l'ambition de susciter une forme de dévotion. Pour signifier la transcendance de l'Un, on recourt à un discours apophatique, des hyperboles, des métaphores, voire au silence[4] jusqu'à ne plus énoncer que son « nom » : *Lui*[5]. Jankélévitch le redira :

> Au-delà de l'essence, la démonstration *more geometrico* s'avère elle-même trop prolixe ; ici le silence est de mise…, le silence ou l'allégorie mythologique ; aussi l'intuition est-elle dans ce mutisme une sorte de déchirure instantanée et comme une discursion condensée jusqu'à l'état de moindre être, un logos changé en étincelle[6].

---

1 Platon, *Parménide* (trad. L. Brisson) 142a3, *op. cit.*, p. 1128.

2 Plotin, *Traité 49* : V, 3, 12/13, *op. cit.*, p. 346.

3 *Ibid*., p. 346 et *Ibid*., 14-5, p. 348.

4 Plotin, *Traité 39* [VI, 8], 19, dans *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 158 : « Que nos paroles servent du moins d'impulsion pour nous élever à lui et le saisir ; alors on le contemplera, mais sans pouvoir en dire ce que l'on veut. Si on abandonne tout discours pour le voir en lui-même, on soutiendra qu'il est par lui-même ce qu'il est, et que, s'il avait une essence, cette essence lui serait assujettie, et lui viendrait de lui-même ; si on le voit, on n'osera plus dire qu'il est par accident, on n'osera même plus prononcer une parole : la stupeur d'esprit suivrait une pareille audace. »

5 Plotin, *Traité 39* [VI, 8], 21, *op. cit.*, p. 161 : « […] lorsque vous prononcez son nom ou que vous pensez à lui, quittez tout le reste ; faites abstraction de tout ; laissez ce simple mot : Lui. Ne cherchez rien à ajouter ; mais demandez-vous s'il ne reste rien que vous n'ayez pas encore écarté de lui, dans la pensée que vous en avez. Car vous pouvez atteindre un principe dont il n'est plus possible de dire ni de concevoir autre chose ; situé au rang suprême, seul il est vraiment libre, parce qu'il n'est pas esclave de lui-même ; et seul, il est réellement lui-même tandis que chacun des autres êtres est à la fois lui-même et autre chose. »

6 Jankélévitch, Vladimir, *Philosophie première, op. cit*., p. 104-105.

L'image de l'« éclair » (déchirure instantanée), plus plotinienne que celle de l'étincelle propre aux gnostiques[1], rend compte de la concentration du discours imposée par la recherche du Principe. Quant au discours qui prend le relais du contact divin, il se transforme en témoignage, en annonce, laquelle n'a d'ailleurs rien d'obligatoire :

> […] après s'être uni à lui et avoir eu avec lui un commerce suffisant, qu'on aille annoncer aux autres, si on le peut, ce qu'est l'union là-bas […] ou bien, si l'on estime les occupations politiques indignes de soi, qu'on reste si on le veut, dans cette région supérieure ; ce qui est la manière d'être de celui qui a beaucoup contemplé[2].

Chestov pensait peut-être à Plotin, en parlant dans le *Pouvoir des clés* de cette minorité de philosophes qui « considéraient qu'ils ne savaient pas grand-chose[3] » (il n'en nomme aucun), tout au moins la description qu'il en donne ci-après n'est pas sans rapport avec l'attitude décrite précédemment par Plotin :

> […] s'il émet des jugements dont il perçoit lui-même le caractère contradictoire, c'est parce qu'ils s'imposent à lui avec cette nécessité qui, selon nos propres jugements, est inhérente à la vérité. […] cet homme qui se contredit et bégaye, ne se trouve-t-il pas en communion avec une réalité mystérieuse ? Cette confusion, cet amas de contradictions inextricables, ne cachent-ils pas ce qui précisément nous est indispensable, le plus significatif et le plus important pour nous ? Ne nous viendra-t-il pas à l'esprit que l'orgueil du triomphateur est moins désirable que l'humiliation du vaincu, et que notre argument classique, comme tous les moyens mécaniques de contrainte, n'est nullement aussi séduisant qu'il nous semblait ? D'autant plus que ceux qui ont aperçu la nature contradictoire de la réalité ne sont pas d'ordinaire de grands disputeurs. Nul besoin de les acculer au

---

[11] L'éclair dans la nuit est cité parmi des belles choses comme l'or et les astres au début du *Traité 1* [I, 6], 1. L'étincelle de l'âme (ψυχαῖος σπινθήρ) semblable à Dieu est, en revanche une image gnostique qui n'est pas reprise par Plotin : Voir Jean-Marc Narbonne, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, Faculté de philosophie, Université Laval, 2008, p. 694-695. Michel Tardieu, « Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol. 21, Institut d'Études Augustiniennes, 1975, p. 248.

[2] Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 7, in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 182.

[3] Chestov, *Le Pouvoir des clés*, Première partie, III « L'argument classique », *op. cit*., p. 75.

> silence au moyen de l'argument classique, car ils n'attachent généralement pas une grande importance au triomphe de leurs vérités.[1]

On retrouve en effet les paradoxes du discours sur l'Un plotinien : propos sciemment contradictoire, indifférence au triomphe public des vérités, disposition au silence. Néanmoins, la description de cet homme en communication avec « une réalité » mystérieuse (*kakoj-libo velikoj tajne* : quelque grand mystère) apporte quelque chose en plus, à savoir l'idée d'une « réalité » contradictoire (*protivorečivost' dejstvitel'nosti* : le caractère contradictoire de la réalité). Or, si l'évocation du mystère fait inévitablement naître des contradictions dans les discours à son sujet, comme on vient de le voir, c'est encore autre chose de dire que la réalité qui en procède est elle-même contradictoire.

Dans ses « Discours exaspérés », Chestov s'étonne de la coexistence paisible dans les *Ennéades* de deux vérités adverses : l'idée d'un survol possible de la réalité intelligible par participation à l'Un[2], d'une part, et l'idée d'une raison universelle (*logos*) ordonnant tout le sensible conformément à l'Intellect, d'autre part : « la raison est principe, la raison est toutes les choses qui sont engendrées conformément à la raison et qui, en leur totalité, s'ordonnent après leur naissance conformément à la raison. »[3]. Dans un univers où tout tend vers l'Un à proportion de ses capacités et en procède moyennant une dégradation successive, les contrariétés opposant les différentes parties du sensible sont comprises comme nécessaires à l'harmonie du tout et ainsi ramenées à une unité plus générale. L'unité du monde sensible est certes inférieure à celle de son modèle intelligible mais réelle et témoigne de l'unité absolue du Premier principe. Plotin indique d'ailleurs qu'« on le connaît mieux par son produit qui est l'être

---

1 *Ibid.*, p. 77-78.

2 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », II, *op. cit.*, p. 507 où Chestov renvoie au *Traité 6* (IV, 8, 1) : « Souvent, en m'éveillant à moi-même ou me séparant de mon corps et détachant mon attention des choses extérieures pour me concentrer en moi-même, j'aperçois une grande et admirable beauté et je m'assure fermement que je suis destiné à quelque chose de supérieur ; alors je vis d'une vie meilleure, je m'identifie à Dieu et, en me plongeant en lui, je parviens à m'élever au-dessus de tout l'intelligible. »

3 *Traité 47-48* [III, 2-3] dans Plotin, *Traités 45-50*, *op. cit.,* p. 238.

[l'Intellect][1] » qu'en essayant de le définir puisque « l'être est une trace de l'Un[2] ».

En ce sens, nous avons affaire à une réalité non pas contradictoire mais unifiée intérieurement par le Premier principe, à une forme de continuité entre ce dernier, l'Intellect, l'Âme du monde et les raisons d'après lesquelles s'organisent le monde sensible. La rationalité gouvernant le monde est fondée sur le Premier principe et réciproquement, comme l'indique Gwenaëlle Aubry dans son article consacré à la lecture chestovienne de Plotin :

> L'absolue transcendance du Principe est posée au moyen d'une argumentation rigoureusement rationnelle, qui vise en particulier à éviter les apories de la régression indéfinie et aboutit à la détermination d'un mode particulier de causalité. Ainsi, c'est la raison qui pose elle-même la nécessité de son propre dépassement[3].

Pourtant, dans ses « Discours exaspérés » Chestov affirme que la pensée de Plotin est traversée de profondes contradictions et qu'il était lui-même un *misologos*[4], et il faut croire qu'il le fait en toute connaissance de cause puisque, dans un texte datant de 1918, il considérait lui aussi que pour Plotin le contact soudain de l'Un, loin de remettre en cause l'usage de la raison, en confirmait plutôt la valeur à ses yeux :

> […] même Plotin, le philosophe mystique, vivait exclusivement dans le monde intelligible ; or les états extatiques chez lui non seulement ne l'éloignaient pas de la raison, mais, au contraire, l'en rapprochaient. On peut dire que Plotin n'avait besoin de ces extases que pour se délivrer de ce que les philosophes dénomment l'emprise de la réalité sensible. Ou bien, pour employer le langage de la Bible, qui n'était pas étranger parfois à Hegel, en état d'extase Plotin renouvelait le péché d'Adam : en cet état d'irresponsabilité volontaire, il goûtait au fruit de l'arbre de la Science du Bien et du Mal afin de transformer son essence humaine en une essence purement raisonnable. De tous les dons de Dieu, le philosophe n'accepte que la raison[5].

---

1 Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 5, in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 178.

2 *Traité 32* [V, 5], 5 (trad. R. Dufour) dans Plotin, *Traités 30-37*, Paris, GF, 2006, p. 148.

3 Gwenaëlle Aubry, « L'audace du soudain. Chestov lecteur de Plotin », *Europe*, 960, 2009, p. 102.

4 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », II, *op. cit.*, p. 509.

5 Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, Troisième partie « De la racine des choses », IV, *op.cit.*, p. 296-297.

D'où vient alors la « misologie » de Plotin ? Chestov n'explique pas en détail cette formule qu'il présente comme une évidence en renvoyant à un passage du *Traité 9* [VI, 9], 4 :

> La plus grande de ces difficultés [quant à l'Un], c'est que nous ne le comprenons ni par la science [*ἐπιστήμη*] ni par une intuition intellectuelle [*νόησις*], mais par une présence [*παρουσία*] supérieure à la science. L'âme s'éloigne de l'unité est n'est pas absolument une, lorsqu'elle saisit un objet par la science : car la science est un discours, et le discours est multiple [*λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος*][1]

Le fait que l'âme doive renoncer à la science et à l'intellection pour contempler l'Un s'inscrit en faux contre l'idée que le *logos* soit tout, qu'il puisse appréhender la réalité entière, puisque la suprême réalité lui échappe. Mais là où on pourrait considérer, comme Chestov a pu l'affirmer ailleurs, que la science et l'intellection sont simplement insuffisantes et doivent, après avoir dignement accompli leur office sur la voie de l'union avec l'Un, céder le pas à la contemplation pour ne pas lui faire obstacle[2], on trouve ici l'idée beaucoup plus radicale d'un reniement du *logos*. Non seulement le logos ne suffit pas, mais les vérités qu'il procure sont opposées aux vérités « révélées » au contact de l'Un :

> […] cet « essentiel » qui constitue l'objet de la philosophie [l'Un] ne supporte aucune détermination, alors qu'à l'inverse notre conscience ordinaire ne supporte pas l'indéterminé, l'informe. Quand l'âme approche de la vraie réalité, elle est prise de terreur, il lui semble qu'elle sombre dans le néant, qu'elle est perdue ; et au contraire lorsque nous nous efforçons de saisir la réalité suprême dans le réseau de nos discours clairs et précis, de nos catégories habituelles, établies à l'avance, elle s'échappe comme l'eau d'un filet de pêcheur ramené à terre, elle se transforme sous nos yeux en un « néant » effrayant.[3]

---

[1] Plotin, *Traité 9* : VI, 9, 4, in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 176. Les termes grecs sont ceux indiqués par Chestov dans son commentaire de ce passage.

[2] Dans « Memento mori. À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl », placé sous le patronage de Plotin, on trouve cette idée que « le problème de la gnoséologie consiste peut-être à déterminer l'instant où il faut priver la raison de son rôle dirigeant ou bien limiter ses droits. » (Léon Chestov, *Le Pouvoir des clés*, Troisième partie « Memento mori. À propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl », II, *op.cit.*, p. 344.

[3] Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », II, *op. cit.*, p. 513. Chestov renvoie ici à Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 3, in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 174 : « [...] l'âme si elle va jusqu'à un objet privé de toute

Autrement dit, Chestov présente l'activité du *logos* qui s'appuie sur l'évidence et la définition des formes intelligibles comme si – au lieu d'y mener – elle s'opposait à la contemplation de l'Un, lequel ne présente ni forme déterminée ni évidence puisque c'est de lui que procèdent toutes formes et toute clarté. S'il faut « renier » le *logos*, c'est que son mode opératoire rend nuls les fruits de la contemplation (en cherchant à s'en assurer, à les vérifier). En plus de ne rien saisir dans ses filets, le *logos* risque de faire passer la réalité suprême et l'identification intuitive à cette réalité pour « rien » alors que c'est précisément l'objet ultime de la philosophie. En effet, l'indétermination de l'Un effraie l'âme habituée à saisir des relations entre des objets distincts, de sorte qu'elle retombe de sa contemplation de peur de ne rien pouvoir saisir, tandis que l'identification qui s'opère entre elle et l'Un qu'elle contemple risque de ne pas être prise en compte par la raison qui continue de chercher ce qu'elle a en réalité déjà trouvé.

C'est pourquoi selon Chestov, lorsque Plotin « devait choisir entre les vérités "révélées" [au contact de l'Un] et les vérités "naturelles" [celles de la raison], il prenait sans hésiter le parti des premières : "ce qui existe le plus pour la conscience ordinaire est ce qui existe le moins"[1].[2] » Dans le passage que cite Chestov, les choses supposées avoir le plus d'être pour la conscience ordinaire sont les choses visibles, qui paraissent plus réelles en raison de leur matérialité mais qui ne sont en somme que des rêves. La réalité authentique est intelligible et pour remonter jusqu'à l'Un, il ne faut pas se servir de ses yeux de mortels, donc renoncer à la sensation et rester auprès des intelligibles qui sont plus proches de l'Un. Ceci dit, il ne faut pas non plus se servir de ses « yeux » intelligibles et rechercher la forme de l'Un, comme on vient de le voir, aussi y a-t-il bien conflit, du point de vue de la conscience entre les vérités qu'elle tire de son activité rationnelle, marquées par l'altérité, et les

---

forme [l'Un] est incapable de le saisir parce qu'elle n'est plus déterminée, parce que rien ne s'y dessine plus, pour ainsi dire, aucune empreinte ; alors elle chancelle et craint de ne plus rien posséder ; aussi, en un tel état, elle se fatigue et trouve son plaisir à redescendre ; et elle tombe jusqu'à ce qu'elle arrive aux choses sensibles, où elle se repose comme sur un terrain solide ; comme la vue fatiguée des trop petits objets, a plaisir à en trouver de grands. Mais lorsque l'âme veut voir par elle-même, comme elle voit seulement en s'unissant à son objet, comme elle est une, grâce à cette union avec lui, elle ne croit pas tenir encore ce qu'elle cherche, parce qu'elle n'est pas différente de l'objet de la pensée. »

[1] Plotin, *Traité 32* [V, 5], 11 (trad. R. Dufour) dans Plotin, *Traités 30-37*, Paris, GF, 2006, p. 157-158 : « Car les choses qui, estime-t-on, possèdent le plus d'être sont celles qui en ont le moins : ce qui a une grandeur est ce qui a le moins d'être ».

[2] Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », I, *op. cit.*, p. 506.

vérités qui se donnent à elle dans la participation intuitive au Principe, marquées par l'unité. C'est de ce point de vue (du sujet sentant, intelligeant et contemplant) et non pas d'un point de vue cosmologique ou ontologique, que la réalité peut être dite contradictoire au sens où la saisie par le *logos* des différences qui distinguent les êtres est démentie par l'indistincte présence de l'Un à tout ce qui est et par l'expérience unitive d'assimilation à lui dans l'extase[1]. En même temps, le contact de l'Un est chose extrêmement rare et brève tout le temps que dure notre vie terrestre, raison pour laquelle Plotin a cette formule injustifiable auprès du principe de non-contradiction selon Chestov[2] : « être dans le corps, pour l'âme, c'est dormir »[3]. Et là où Plotin dénonce l'ensorcellement du corps qui retient l'âme à ses sensations mortelles et empêche l'éveil à la vie intelligible, Chestov étend cet ensorcellement à toute activité de pensée :

> ces âmes liées à leur corps réfléchissent, cherchent et trouvent des vérités qui ne ressemblent en aucune façon à des rêves, et le principe de contradiction et les lois qui en dépendent accordent volontiers leur ultime sanction à ces vérités. Tout naturellement la question se pose ; quel rapport y a-t-il entre les vérités obtenues par l'âme libérée du corps [dans la contemplation], et celle auxquelles parvient l'âme qui ne s'est pas débarrassée de son corps ?

Même sans admettre avec Chestov que la pensée s'accomplit toujours en lien avec le corps, le contact avec le niveau supranoétique pose en effet le

---

1 Voir par ex. Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 11, dans *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 187 : « […] comme le sujet qui voit ne fait plus qu'un avec l'objet qui est vu (ou uni à lui plutôt que vu), si l'on se souvient après coup de cette union avec lui, on aura en soi-même une image de cet état. L'être qui contemplait était alors lui-même un ; il n'avait en lui aucune différence avec lui-même ni sous aucun rapport ; aucune émotion en lui ; dans son ascension, il n'avait plus ni colère ni désir ; plus de raison, plus de pensée même en lui ; et, puisqu'il faut le dire, lui-même il n'est plus : arraché à lui-même et ravi par l'enthousiasme, il se trouve en un état calme et paisible ; ne se détournant pas de l'être de l'Un, il ne tourne plus autour de lui-même ; mais il reste tout à fait immobile ; il est devenu l'immobilité elle-même ; les belles choses n'attirent pas ses regards ; car il regarde au-dessus de la Beauté elle-même : il a dépassé le chœur même des vertus, comme l'homme entré à l'intérieur d'un sanctuaire a laissé derrière lui les statues placées dans la chapelle ; c'est elle qu'il reverra les premières quand il sortira du sanctuaire, après l'avoir contemplé intérieurement et après s'être uni non plus à une statue ni à une image du dieu, mais au dieu lui-même [...] »

2 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », I, *op. cit.*, p. 503-504.

3 Plotin, *Traité 26* [III, 6], 6 (trad. J. Laurent) dans Plotin, *Traités 22-26*, Paris, GF, 2004, p. 190.

problème du rapport entre les vérités intelligibles qui le précèdent et les vérités qu'on ne peut énoncer que confusément après coup (pour autant que ces vérités se contredisent comme semble le croire Chestov). Les vérités clairement intelligibles peuvent-elles rester vraies après le contact des vérités inintelligibles mais supérieures de l'union à l'Un dans la contemplation ? C'est ce questionnement qui justifie, ou du moins peut expliquer, l'introduction par Chestov d'une définition plurielle de la vérité.

S'il n'y a qu'une vérité, il faut choisir : ou bien l'intelligible régi par les principes d'identité et de non-contradiction mais privé de sa source, donc exclusivement multiple, ou bien le supranoétique par-delà le principe de non-contradiction mais indicible car exclusivement un. Alternative que Jankélévitch formulera comme impossibilité de posséder dans un même acte intellectuel à la fois le *quod* qui donne l'être et le *quid* de sa définition :

> […] il n'y a que la gnose divine qui cumule au suprême degré non seulement le *quid* et le *quod*, mais encore dans le miracle d'un recommencement continué, l'instant suraigu et la chronicité de l'intervalle. […] Ici-bas il manque toujours quelque chose, hélas ! Tantôt, comme dans le savoir spectral des choses quotidiennes, nous avons la consistance subsistante sans l'existence ni l'effectivité [la connaissance discursive des essences, leur *quid*] ; tantôt comme dans le pressentiment vague du je-ne-sais quoi [le charme d'indivision qui fait d'une chose un tout], nous avons l'effectivité subsistante sans consistance [car ce charme dure dans le temps mais est insituable dans l'espace] ; tantôt enfin, comme dans l'intuition instantanée […] nous avons l'existence avec la consistance, mais sans la subsistance [car l'entrevision du *quod* qui fait non seulement être mais exister toutes choses ne consiste qu'en un souvenir, ne subsistant pas dans le temps][1].

Que le *quod* et le *quid* soient insaisissables ensemble et pourtant tous deux indispensables – aucune définition de la quiddité ne permettant de saisir ce qui fait d'une chose un tout, tandis que le pressentiment et l'entrevision de la quoddité ne sont rien s'ils ne renvoient à quelque chose même mal connue – cette discontinuité au sein des opérations de l'esprit oblige à une conception pluraliste du vrai et c'est ce qui explique la persistance du principe de non-contradiction par-delà son dépassement. Pour que les vérités révélées ou entrevues intuitivement soient vraies, la pensée discursive ne peut pas être la seule norme du vrai. Mais il faut bien admettre une vérité de la pensée discursive, sans quoi le discours produit sur les vérités supranoétiques

[1] Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, vol.1. La manière et l'occasion, op. cit., p. 65.

équivaudrait à rien. Le pluralisme est indispensable à la survie des vérités d'intuition et de révélation au-delà de leur bref clignotement. Pourtant, ce pluralisme est difficile à supporter pour la conscience, comme nous l'avons déjà indiqué. C'est ce que Chestov a signifié par l'image de la double vue dont est doté l'homme effleuré par les révélations de la mort, en l'occurrence Dostoïevski. Cette surimposition conflictuelle, au sein de la conscience, de visions extravagantes et de la vision ordinaire est d'autant plus curieuse que ce que Dostoïevski a entrevu selon Chestov, c'est l'identité de choses communément admises comme contraires et l'inexistence de limites naturelles auxquelles l'homme devrait céder :

> Dostoïevski découvrit subitement que le ciel et les murs du bagne, les idéals et les chaînes ne se contredisent nullement, comme il le voulait, comme il le pensait auparavant, quand il voulait et pensait comme tous les hommes normaux. […] Dans ses *Souvenirs de la maison des morts*, Dostoïevski parle longuement des condamnés au bagne à perpétuité et de leurs tentatives désespérées d'évasion. [...] Dostoïevski se sentait surtout attiré par les hommes résolus, qui ne reculent devant rien. Il essaya par tous les moyens de comprendre leur psychologie ; mais il n'y réussit pas. Non par manque d'esprit d'observation ou de pénétration, mais parce qu'il n'y a pas de solution possible. Rien ne peut nous faire comprendre la décision. […] Au bagne, Dostoïevski ne s'en rendait pas encore compte ; il croyait, ainsi que tout le monde, que l'expérience humaine a ses limites, lesquelles sont déterminées par des principes intangibles, éternels. Mais une vérité nouvelle lui apparut dans le « souterrain » : ces principes éternels n'existent pas et la loi de raison suffisante qui est à leur base n'est qu'une suggestion de l'homme qui adore sa propre limite et se prosterne devant elle. […] « Devant le mur, les gens simples et les hommes d'action s'inclinent très sincèrement. […] J'envie au moins cet homme. Il est bête, je ne le conteste pas ; mais il se peut que l'homme normal doive être bête, qu'en savez-vous ? Il se peut même que ce soit très beau[1]. » […] Toujours ce « peut-être » qui affaiblit et discrédite la pensée ; cette clarté douteuse, clignotante, insupportable pour le sens commun, qui détruit les contours des objets, efface les limites des choses, à tel point qu'on ne sait plus où elles commencent, où elles finissent. […] Mais le principal est que cette ignorance apparaît brusquement, non comme une malédiction, mais comme un don du ciel[2] […]

Étonnamment, ce qui a fait l'objet d'une intuition tout à fait simple (rien ne limite la volonté de l'homme sinon son amour de la servitude) débouche sur

---

1 Fédor Dostoïevsli, *Le Sous-sol* (trad. B. de Schloezer), Paris, Gallimard, « Folio », 1982, p. 125-126.

2 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Les révélations de la mort », *op. cit.*, p. 55, p. 70.

une profonde confusion et sur des suppositions qui contredisent explicitement cette intuition : peut-être cette servitude est-elle nécessaire, peut-être est-elle belle ? Et surtout, c'est cette confusion, cette ignorance qui apparaît dès lors comme un don du ciel. D'un côté donc, l'homme connaît de ces fulgurances où la vérité se fait en lui, où comme le dit Jankélévitch, « par l'instant irrélatif, mais achronique qui le propulse il s'apparente à l'Absolu[1]. » Dans l'exemple de Dostoïevski, c'est l'instant où il entrevoit la primauté de l'arbitraire sur la légalité de tous les principes, à commencer par celui de raison suffisante, car aucune raison ne peut expliquer la résolution du fuyard qui sait son évasion impossible. D'un autre côté pourtant, l'emprise de la nécessité, l'enchaînement de la pensée à ses principes restent des expériences indubitables. Ainsi l'homme du sous-sol imagine que la soumission des « gens simples et des hommes d'action » est peut-être voulue par la nature, qu'il est peut-être beau que le commun des hommes se soumette aux murs franchis d'un bond par ces fuyards absurdes dont Dostoïevski avait admiré au bagne la folle résolution. Cette cohabitation conflictuelle de la vision naturelle (tout se ramène à une cause ; liberté et servitude s'opposent radicalement) et de l'entrevision surnaturelle (rien n'explique la résolution ; rien ne distingue en ce monde liberté et servitude) montre bien encore une fois qu'il n'y a pas suppression enchanteresse des lois logiques.

S'il fallait trouver à Jankélévitch et Chestov un mot d'ordre commun, au-delà des différences qui les sépare, ce pourrait être ce détournement de la formule socratique : je sais que je-ne-sais-quoi d'autre importe davantage que tout ce que je peux savoir. Le *Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* de Jankélévitch s'ouvre sur l'évocation de ce « quelque chose d'autre », l'*allo ti* de l'union primitive, obscurément désiré dans l'expérience amoureuse d'après le *Banquet* de Platon[2] :

> Il y a quelque chose d'inévident et d'indémontrable à quoi tient le côté inexhaustible, atmosphérique des totalités spirituelles, quelque chose dont l'invisible présence nous comble, dont l'absence inexplicable nous laisse

[1] Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 249.

[2] *Le Banquet* (trad. L. Brisson), 192c-e in Platon, *Oeuvres complètes*, *op. cit.* , p. 124-125 : « Nul ne pourrait croire que ce soit la simple jouissance que procure l'union sexuelle, dans l'idée que c'est là, en fin de compte, le motif du plaisir et du grand empressement que chacun prend à vivre avec l'autre. C'est à l'évidence une autre chose que souhaite l'âme, quelque chose qu'elle est incapable d'exprimer. Il n'en est pas moins vrai que ce qu'elle souhaite elle le devine et le laisse entendre. […] Ce souhait s'explique par le fait que la nature humaine qui était la nôtre dans un passé reculé se présentait ainsi, c'est-à-dire que nous étions d'une seule pièce : aussi est-ce au souhait de retrouver cette totalité, à sa recherche, que nous donnons le nom d'"amour". »

> curieusement inquiet, quelque chose qui n'existe pas et qui est pourtant la chose la plus importante entre toutes les choses importantes, la seule qui vaille la peine d'être dite et la seule justement qu'on ne puisse dire ! […] une allusion à l'infini et une ouverture sur l'indicible ; ce « résidu » de mystère est la seule chose qui vaille la peine, la seule qu'il importerait de connaître, et qui, comme exprès, demeure inconnaissable[1].

L'essentiel, le « plus important » qu'est la philosophie selon le mot de Plotin[2], se présente ainsi à Jankélévitch et Chestov comme ce mystère « ineffable », qu'on ne peut dire sans inventer une langue tout en mouvement, en reprises et en irrégularités : « L'"ineffable" pour ceux qui le prennent au sérieux, peut être exprimé, selon Chestov, à condition seulement que les mots dont on se sert soient aussi fuyants, changeants et multivoques qu'il l'est lui-même. »[3]. Le plus important renvoie ainsi finalement au mouvement imprévisible de la vie, mais aussi à ce mystère de la « surnature », ce « charme d'indivision »[4] qui nous manque toujours et nous comble par instants, dont le désir nous est comme connaturel, mais dont la connaissance est abolie par l'état inquiétant où nous sommes de perpétuelle séparation des origines et des fins de la vie. En ce sens, il n'est plus tant question d'user de la contradiction pour porter à croire que pour témoigner de la complexité du réel et de l'obstacle imposé par la conscience moderne – sécularisée – à toutes les tentatives d'union mystique.

Chapitre 6 : La mort et le temps

Léon Chestov s'est fait connaître en France par la traduction, en 1923, des *Révélations de la mort*. Dans cet ouvrage difficile à suivre, où les références s'emmêlent les unes aux autres et où le propos est pour le moins fantastique, Chestov transforme le motif platonicien de la déliaison de l'âme et du corps,

---

1 Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, vol.1. La manière et l'occasion, p. 11-12.

2 *Traité 20* (trad. J.-M. Charrue) : I, 3, 5 in Plotin, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2002, p. 479 : « Ainsi, de toute nécessité, puisqu'elle [la dialectique] est la disposition la plus précieuse parmi celle qui se trouve en nous, elle concerne l'être et ce qu'il y a de plus précieux. Comme réflexion, elle porte sur l'être et comme intellect, elle porte sur ce qui est au-delà de l'être. Mais quoi ? La philosophie est-elle ce qu'il y a de plus précieux ? Est-ce la même chose que philosophie et dialectique ? La dialectique est-elle une partie de la philosophie, sa partie la plus précieuse ? »

3 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés (Les extases de Plotin) », *op. cit.*, III, p. 515.

4 Vladimir Jankélévitch, Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, op. cit., p. 53.

en une déliaison de l'âme et de la raison. Citant la fin du *Traité 1* [I, 6][1], Chestov décrit la mort, comme le seul choc (avec la démence de la mort) qui soit capable de nous réveiller du « cauchemar de l'existence[2] », ce qui peut s'interpréter à la fois au sens du cauchemar d'un monde fissuré par le mal et au sens de l'extériorité de l'homme à Dieu, dont l'absence est comblée par l'idole du bien issu de la morale autonome. La mort est en ce sens un passage et non un terminus, une occasion de rejoindre Dieu : « Mourir n'est pas terrible ; ce qui est terrible, c'est notre existence stupide, inepte. Notre vie c'est la mort, notre mort c'est la vie ou bien l'introduction à la vie[3]. »

Ce statut exceptionnel de la mort comme révélation, qui ne sera guère pris au sérieux par Jankélévitch[4], explique le peu de développement sur l'« expérience » terrestre qu'elle constitue. Dans *Un héritage fatal*, Chestov fait de la mort et de la raison deux adversaires[5]. La raison ne peut comprendre la mort en tant que phénomène concret, arrivant au sujet, à moi. Et, la mort devenue juge de la raison, met en péril les vérités éternelles (qui sait si elles ne disparaitront pas avec moi qui les pense ? si Dieu est tout-puissant, il peut faire que ce qui a été n'ait pas été etc.), comme Jankélévitch en rendra également compte dans *Philosophie première*.

Plotin a également constitué une source d'inspiration non négligeable chez Jankélévitch, même s'il est moins souvent évoqué dans *La mort* que dans

---

1 Voir *Traité 1* (I, 6), 8 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 77-78 : « Les voyant, en effet, ces beautés corporelles, il ne faut pas courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des traces et des ombres, il faut fuir vers ce dont elles sont images. […] Le conseil le plus juste que l'on puisse donner est donc : "Fuyons vers notre chère patrie" [Homère, *Iliade*, II, 140]. ».

2 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op. cit.*, p. 175.

3 *Ibid*., p. 189.

4 « S'il y a des "révélations de la mort", pour employer l'expression de Léon Chestov, elles proviennent de la vie elle-même beaucoup plus que du dernier soupir. Le dogmatisme du sens commun, dans sa curiosité naïve, s'attend évidemment à des lueurs, à des révélations "in extremis" plus ou moins semblables aux déclarations de la dernière heure que peut faire un condamné à mort… », Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 2012, p. 51-52.

5 « Et, au fond, peut-on savoir quoi que ce soit de la mort, la mort – pour celui qui, comme Plotin, a eu la possibilité de l'apercevoir – ne défie-t-elle pas toute connaissance ? Qu'est-ce que la raison peut bien raconter de la mort ? Qu'en sait-elle ? Pour la raison, la mort est la fin naturelle, inéluctable, et, qu'on le veuille ou non, il faut se soumettre à l'inéluctable, car ceux qui n'y vont pas de leur plein gré céderont à la force[5]. Plotin tente quelque chose qui semble, à première vue, absurde, presque fou. Il essaie de forcer la raison et la mort à échanger leur rôle. Chez lui, ce n'est pas la raison qui juge la mort, c'est la mort qui commence à juger la raison. Et les verdicts rendus par ce nouveau juge sont aussi inhabituels que ce dernier. Nous avons déjà été témoins, en partie, de la façon dont la mort juge les vérités de la raison. Tout ce qui semblait inébranlable, solide, immuable, commence à trembler, vaciller, devenir flou. »

Philosophie première par exemple[1]. Contrairement à Chestov, Jankélévitch ne s'intéresse pas à ce que représente la mort pour Plotin, mais procède par analogies et utilise divers aspects de sa doctrine pour parvenir à en décrire la réalité pourtant absolument dépareillée et incomparable.

La mort seul à seul

Dans plusieurs passages de *La mort*, Jankélévitch insiste sur la solitude de l'instant mortel et fait état, comme Chestov avant lui, d'une « phobie de la solitude létale[2] » dans le discours rationnel et religieux sur la mort[3]. C'est à cette phobie qu'il impute l'escamotage de la solitude de l'instant mortel dans le *Phédon*, où Socrate reste toujours en compagnie, conversant avec ses disciples jusqu'au moment de boire la ciguë et nourrissant d'ailleurs l'espoir[4] d'arriver ensuite, guidé par son démon vers l'Hadès[5], « auprès d'autres dieux, sages et bons, mais aussi auprès de certains morts : hommes qui valent mieux

---

1 Plotin est évoqué dans *La mort* aux pages 29, 72, 87-88, 222, 289, 350, 373, 400, 437, 452.

2 Vladimir Jankélévitch, *La mort*, *op.cit.*, p. 28.

3 Une décennie après la parution de *La mort* (1966), l'historien Philippe Ariès fera valoir au contraire, dans ses *Essais sur la mort en Occident* (1975) et dans l'*Homme devant la mort* (1977), le caractère historiquement très récent et radicalement nouveau d'une phobie de la mort en Occident. Pour Ariès, la mort s'est brusquement ensauvagée (il situe ce tournant dans les années 1950) après avoir été, pendant des siècles, familière, « apprivoisée », c'est-à-dire à la fois assidûment fréquentée, par une participation, dès le plus jeune âge, à des rites funéraires et religieux structurant fortement la vie sociale, annoncée par des signes et donc anticipée par le mourant, acceptée et surtout vécue en compagnie des siens, comme le résume l'image d'Épinal du mourant gisant au lit, malade, prenant ses dernières dispositions et faisant ses adieux à sa famille. L'idée d'une résignation spontanée à la mort dans les siècles passés est loin d'aller de soi, ne serait-ce qu'à considérer l'effort déployé par la philosophie antique pour déconstruire la peur attachée à la mort. En outre, le fameux « on mourra seul » de Pascal (*Pensées*, Sellier, 184), cité par Jankélévitch dans le passage de *La mort* évoqué ici, vient en contrepoint d'un rituel social d'accompagnement dans la mort encore très développé d'après Ariès. On peut néanmoins se demander si l'insistance de Jankélévitch sur la phobie de la solitude mortelle, solitude qui a ses raisons philosophiques (la mort étant ce qui consacre tragiquement l'ipséité) et relève de l'évidence (ceux qui entourent le mourant ne meurent pas avec lui), n'est pas une phobie d'un autre ordre. En effet, non seulement la mort, mais la liberté s'accomplit seul et dans la fulgurance d'un instant décisif, sans pourtant faire l'objet, malgré le courage qu'elle nécessite, d'une phobie. Aussi la phobie de la solitude mortelle renvoie peut-être surtout à la perspective d'un anéantissement intégral de ce que nous sommes.

4 Platon, *Phédon*, 63c, *op.cit.*, p. 1178 et 70b, p. 1186.

5 *Ibid.*, 107d-108c, *op.cit.*, p. 1230-1231.

que ceux d'ici[1] ». À cette vision continuiste et sociomorphe de la mort, Jankélévitch oppose une image d'inspiration plotinienne, celle de la fuite solitaire du philosophe vers Dieu :

> Il est conforme à l'escamotage de la tragédie, dans le *Phédon*, de ne pas permettre que Socrate reste seul une minute en attendant la solitude poignante de la mort, de ne pas permettre que Socrate se taise une minute en attendant le grand mutisme définitif de la mort : les derniers moments de Socrate seront donc un long dialogue qui emplit de propos raisonnables les trous du silence, qui anime la solitude désertique de l'agonie ; le bruit des échanges et le pluriel de la réciprocité escamoteront peut-être ce saut vertigineux qui est toujours, comme la fuite de l'homme vers Dieu selon Plotin[2], φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[3].

L'élan solitaire du philosophe vers le Bien, la « fuite du seul vers le seul », qui se produit pourtant au cours de sa vie, décrirait donc mieux la mort que la mort elle-même, en tout cas dans sa mise en scène phédonienne suggérant que le philosophe pourrait être accompagné jusqu'au bout sur la voie du bien qu'il

---

1 *Ibid.*, 63b-c, *op.cit.*, p. 1178-1179.

2 Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 11 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 97. Il s'agit donc des derniers mots des *Ennéades* dans la classification adoptée par Porphyre. La « fuite » du monde, d'inspiration platonicienne (voir infra), est un motif présent dès le *Traité 1* [I, 6], 8 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 77-78 : « Les voyant, en effet, ces beautés corporelles, il ne faut pas courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des traces et des ombres, il faut fuir vers ce dont elles sont images. […] Le conseil le plus juste que l'on puisse donner est donc : "Fuyons vers notre chère patrie" [Homère, *Iliade*, II, 140]. ». Voir également : *Traité 15* [III, 4], 2 (trad. M. Guyot), *op.cit.*, p. 343 : « C'est pourquoi il faut « fuir vers le haut » pour éviter de descendre au niveau de l'âme sensitive en nous laissant conduire par les images sensibles, ou au niveau de l'âme végétative en nous laissant conduire par le désir d'engendrer et par un attachement excessif pour la bonne chère, dans le but, au contraire, de parvenir au niveau de ce qui est intelligent, de l'Intellect et de Dieu. » ; *Traité 51* [I, 8], 7 (trad. L. Lavaud), *op.cit.* p. 50 : « – Comment dès lors pourra-t-on fuir ? – On ne fuit pas en changeant de lieu, à ce qu'il [Platon] dit, mais en acquérant la vertu et en se séparant du corps. » ; *Traité 52* [II, 3], 9 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p. 131 : « ce n'est pas lorsque nous restons tranquilles que nous avons besoin de la vertu, mais lorsque nous risquons de tomber dans le mal, si elle n'était pas là. Voilà pourquoi il faut « s'enfuir d'ici », se séparer de ce qui s'est ajouté à nous et ne pas être ce composé, un corps doté d'une âme, dans lequel domine sans partage le corps, qui n'a reçu qu'une trace d'âme, de sorte que la vie que mènent en commun l'âme et le corps est surtout celle du corps. ». Plotin donne ainsi une signification métaphysique à la nostalgie d'Ulysse pour sa patrie, malgré les agréments de la vie auprès de Circé et Calypso (Homère, *Odyssée*, IX, 29 sq. et X, 375 et 483). On remarquera que la fuite est le mouvement propre à l'apparence sensible, en sorte qu'on ne peut échapper à ses dangereux appâts qu'en courant aussi vite qu'elle en sens inverse. On ne saurait se reposer qu'à l'autre bout du réel, auprès du Bien.

3 Vladimir Jankélévitch, *La mort, op.cit.*, p. 29.

a désiré toute sa vie : la pensée pure de toute entrave corporelle[1]. En effet, si Plotin reprend à son compte la doctrine platonicienne de la purification (κάθαρσις) accompagnant la conversion à l'intelligible, il la redouble d'une seconde purification qui est simplification, abandon de la multiplicité intelligible, pour s'unir à l'Un. L'âme en fuite vers Dieu est donc si l'on veut deux fois seule, seule sans son corps et seule sans les intelligibles qu'elle laisse derrière elle pour s'unir au Principe[2]. La pensée pure n'est plus le terme ultime de l'ascension vers le Bien, lequel, se trouvant au-delà de la multiplicité intelligible, s'étreint seul dans la brièveté d'une extase qui n'a plus rien d'une pensée[3], comme nous l'avons déjà évoqué. Si la philosophie reste chez Plotin préméditation de la mort *(*μελέτη θανάτου)[4]*,* si elle fait comme la mort en déliant l'âme du corps, ce n'est donc pas seulement selon un mouvement continu, continuité pourtant suggérée par l'idée d'exercice (μελέτη[5]) ou de purification*,* encore moins dans la communauté d'un dialogue

1 Platon, *Phédon*, 67e-68a, *op.cit.*, p. 1183.

2 Plotin, *Traité 38* [VI, 7], 35 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 98 : « Mais une fois parvenue en lui [le lieu intelligible] et dans son entourage, elle possède l'intelligible et fait acte d'intellection, tandis que lorsqu'elle voit le dieu, elle abandonne désormais tout le reste. C'est comme un visiteur qui, entré dans une maison aux décorations variées et très belles, contemplerait et admirerait chaque ornement qui se trouve à l'intérieur, avant d'avoir vu le maître de maison. Mais dès qu'il aurait vu cet homme, rempli d'admiration pour lui dont la nature n'est pas celle des statues, mais qui est digne d'une contemplation véritable, se libérant alors des autres choses, il ne regarderait plus que celui qui reste. »

3 Pierre Hadot, dans « L'expérience mystique plotinienne » distingue deux extases de l'âme, l'une noétique et l'autre supranoétique, dont la particularité commune réside néanmoins pour lui dans un privilège accordé à l'expérience unitive, mystique, sur le raisonnement discursif : « Comme le mot "mystique" lui-même, cette notion d'expérience de Dieu remonte donc, elle aussi, à l'interprétation philosophique des mystères d'Éleusis. Ces mystères, dans toute la tradition platonicienne, sont le "modèle" de la connaissance intuitive, expérimentale, de la réalité suuprasensible et il n'est pas étonnant que Plotin formule son expérience en faisant appel aux notions de "vision" et de "lumière". Comme le myste reçoit l'initiation secrète dans une vision (*epoteia*), le philosophe atteint le but suprême de sa recherche dans une expérience dans laquelle il voit, touche, éprouve obscurément les Idées, la pensée, l'Un ou le Bien. Le "modèle" éleusinien conduit ainsi à une conception de la philosophie qui privilégie l'intuition et l'expérience en les plaçant au-dessus du raisonnement discursif et abstrait. » (Pierre Hadot, « L'expérience mystique plotinienne », in *Proclus et son influence*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 5-6).

4 Platon, *Phédon*, 63e-64a, *op.cit.*, p. 1179 ; 67d-e, *op.cit.*, p. 1183 ; 80e-81a, *op.cit.*, p. 1200.

5 Sur les différents sens de la notion de μελέτη : Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 339-340.

rationnel « entre nous[1] », mais, éminemment, dans la solitude vertigineuse d'un transport divin.

L'idée que le philosophe doit « fuir », empruntée au *Théétète*, est liée à l'existence nécessaire des maux dans la vie des hommes[2] alors que la vie des dieux en est exempte :

> […] il n'est pas possible, dit Socrate, […] ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite c'est se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence[3].

Le philosophe ne cherche pas à triompher de l'obstacle que les hommes opposent à la réalisation de la justice en ce monde par leur attachement invétéré à de faux biens, il lui tourne le dos et « fuit » vers le divin pour en acquérir la ressemblance par l'intelligence de la vraie justice et de la vraie piété. Toute la question est de savoir en quoi consiste et comment s'accomplit cette assimilation au divin, question qui fait notamment l'objet du *Traité 19*.

Plotin reprend à son compte l'idée que « c'est de là-haut [de l'Intelligible et non de l'âme qui est ici] que pour nous aussi viennent l'ordre et les vertus[4] ». Mais il apparaît immédiatement que l'Intellect, comme l'Âme du monde après lui, ne possède pas les « vertus dites civiques » puisqu'elles sont liées à la tripartition de l'âme humaine[5] : il ne possède ni la réflexion qui appartient à la partie raisonnante de l'âme, ni le courage qui renvoie à sa partie agressive, ni la maîtrise de soi qui accorde en l'âme sa partie désirante avec le raisonnement, ni non plus la justice, définie comme « l'accomplissement par chacune de ces parties en même temps que les autres de la tâche qui lui est propre à propos du commandement à exercer ou à subir[6] ». Il ne s'agit donc pas d'imiter symétriquement un dieu qui posséderait les vertus d'un homme parfait puisqu'il ne les a pas. Mais sans les avoir, l'Intellect fournit, par son activité, le modèle idéal des vertus, aussi bien les quatre vertus

---

1 Platon, *Phédon*, 64b-c, *op.cit.*, p. 1179 : « parlons entre nous et laissons de côté tous ces gens-là [qui sont étrangers à la philosophie]. »

2 L'existence et la nécessité des maux dans le monde sensible font l'objet chez Plotin des *Traités 51* et *52*.

3 Platon, *Théétète*, 176a-b (trad. M. Narcy), *op.cit.*, p. 1933.

4 Plotin, *Traité 19* [I, 2], 1 (trad. J.-M. Flamand), *op.cit.*, p. 432.

5 Platon, *République*, IV, 439c-441b ; *Timée,* 69c-71d ; *Phèdre*, 246a sq.

6 Plotin, *Traité 19* [I, 2], 1 (trad. J.-M. Flamand), *op.cit.*, p. 432.

civiques que la vertu supérieure par laquelle l'âme pense. En effet, toutes les vertus consistent dans l'imposition d'un certaine mesure à ce qui est illimité[1] :

> […] les vertus civiques, que nous avons mentionnées plus haut, mettent réellement en ordre et nous rendent meilleurs parce qu'elles imposent limite et mesure aux désirs et aux passions en général ; elles suppriment les opinions fausses au moyen de ce qui en général et meilleur, limité, et qui parce qu'il est mesuré ne compte plus au nombre des choses qui sont sans mesure et sans limites. Les vertus civiques, tout en étant elles-mêmes limitées, sont comme des mesures dans la matière qu'est l'âme, elles se sont rendues semblables à la mesure de là-bas et elles possèdent la trace de de l'excellence de là-bas[2].

Autrement dit, les vertus de l'âme humaine, par lesquelles elle impose ordre et mesure à ses facultés inférieures, sont une image de la mesure intelligible. Or, cette image, pour devenir agissante et réellement ordonner la vie du sage doit encore s'actualiser par un mouvement de retour, une conversion (ἐπιστροφή) de l'âme à son principe supérieur :

> Afin qu'ils [les modèles intelligibles dont les vertus sont des traces dans l'âme] soient éclairés et qu'elle sache alors qu'ils sont en elles, il faut qu'elle s'approche de ce qui les éclaire. D'ailleurs ce qu'elle possédait ce n'étaient pas les objets contemplés, mais leurs empreintes : il faut par conséquent adapter l'empreinte aux réalités véritables dont elles sont précisément les empreintes . Et c'est peut-être en ce sens qu'on dit que l'âme les possède, parce que l'Intellect ne lui est pas étranger, et surtout il ne lui est pas étranger chaque fois qu'elle tourne vers lui ses regards[3].

Par conséquent, pour devenir bonne, l'âme doit se tourner vers l'Intellect qui lui fournit ses modèles et, en fait, devenir elle-même Intellect. La chose est possible dans la mesure où il ne lui est pas « étranger ». En effet, comme Plotin l'indique également au huitième chapitre du *Traité 6*, « notre âme n'a pas plongé toute entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible[4] ». Mais cette participation de l'âme à l'intelligible resterait lettre morte sans un acte de conversion à lui qui transforme ce qui, en elle, étaient « empreintes » inertes en formes vivantes. Ce principe d'actualisation, pour chaque réalité, de sa perfection et de son identité propre par mouvement

---

1 Voir Platon, *Philèbe*, 25d-26c : c'est l'introduction de l'ordre et de la mesure qui permet aux êtres de sortir de leur indétermination, donc, d'une part, d'être quelque chose (possédant une limite) et, d'autre part, de s'harmoniser mutuellement et d'atteindre ainsi leur perfection (d'être organisé).

2 Plotin, *Traité 19* [I, 2], 2, p. 434-435.

3 *Ibid*., 4, p. 438.

4 Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 8, 2-3, *op.cit.*, p. 251.

de retour au principe qui l'a engendrée gouverne toute l'ontologie plotinienne. L'Intellect lui-même tire sa détermination de sa conversion à l'Un[1]. Et c'est précisément ce mouvement qu'il s'agit pour le sage d'imiter pour s'assimiler au dieu.

Comme ce sera le cas dans la métaphysique de Chestov et de Jankélévitch, il ne s'agit pas d'imiter horizontalement en « étant comme », mais verticalement en « faisant comme », par un acte qui, faisant retour à son principe divin, nous identifie à lui. Cette conversion par laquelle l'âme, rassemblée en elle-même, se sépare du corps pour accéder à l'intelligible va ainsi bien au-delà d'une pensée de la diversité intelligible puisque, s'il s'agit de « faire comme » l'Intellect, les Formes doivent faire l'objet non pas d'un passage en revue successif, mais d'une vision simultanée, laquelle, l'âme « n'étant pas » l'Intellect, n'aura pas lieu continûment, mais le temps d'une intuition. Platon distinguait déjà dans la philosophie une part ouverte et progressive, la dialectique pratiquée dans la communauté d'un dialogue dépassionné, et une part secrète et discontinue, celle de l'irradiation soudaine de la lumière de l'intelligence sur tous les intelligibles, à force, certes, d'exercice, mais tout de même soudainement (donc on ne sait quand ?) et dans l'intimité de la vie psychique (donc pour soi seul).

C'est ce que montre la *Lettre VII*, qui médite les rapports conflictuels entre politique et philosophie, et, en particulier, la difficulté de cette dernière à s'enseigner :

> […] il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul.[2] […] après beaucoup d'efforts, lorsque sont frottés les uns contre les autres ces facteurs [permettant l'intellection] pris un à un : noms et définitions, visions et sensations, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve au cours de contrôles bienveillants et de discussions où ne s'immisce pas l'envie, vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines[3].

Chez Plotin, cette vision de la lumière intelligible apparaît dans des termes similaires au dixième chapitre du *Traité 2* :

---

1 Voir *Traité 11* [V, 2], 1 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 217 : « l'engendré [par l'Un] se tourna vers lui et il en fut rempli, et, en fixant son regard sur lui, il devint l'Intellect dont nous parlons » ; *Traité 12* [II, 4], 5 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p.244 : « le mouvement et l'altérité qui vient du premier sont quelque chose d'indéfini, et ils ont besoin de celui-là pour être définis : ils sont définis lorsqu'ils se retournent vers lui. »

2 Platon, *Lettre VII* (trad. L. Brisson), 341c-d, *op.cit.*, p. 655.

3 *Ibid.*, 344b, *op.cit.*, p. 658

> […] l'homme qui a procédé à ce dépouillement [de son corps] se regarde lui-même, et il croira qu'il est immortel, quand il se contemplera lui-même installé dans l'intelligible et le pur. Il verra en effet un intellect qui voit quelque chose qui n'est pas perçu par les sens et qui ne fait pas partie de ces choses mortelles, mais qui, par le moyen de ce qui est éternel, conçoit ce qui est éternel, tout ce qui se trouve dans l'intelligible, puisque lui aussi est devenu un monde intelligible, un monde lumineux, illuminé par la vérité qui vient du bien qui répand la lumière de la vérité sur tous les intelligibles[1].

Cependant, d'une part, cette vision de l'âme au sein de l'intellect n'est pas le produit de la pensée discursive ni d'un dialogue, mais d'une ascèse solitaire et d'une remontée de l'âme vers son principe dont le *Phédon* n'indiquait que le premier moment en recommandant au philosophe brouillé avec son corps[2] d'exercer son âme à « se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut »[3]. D'autre part, cette expérience d'illumination de l'âme intégrée au sein de l'intelligible est présentée non tant comme un spectacle que comme une assimilation (« lui aussi est devenu un monde intelligible ») et un ravissement. C'est ce qu'indique, par exemple, le quatrième chapitre du *Traité 49*, qui montre bien que la vertu, ramenée à son principe intelligible, n'est qu'une des voies d'assimilation au divin.

En plus de ce premier genre d'assimilation qui rend l'âme bonne dans sa vie incarnée, on trouve, sans contradiction mais de façon distincte et ultérieure, une possibilité d'union à l'Intellect :

> Nous régnons nous aussi [sur nos facultés inférieures], quand nous sommes en accord avec lui, et nous pouvons l'être de deux manières, ou bien en possédant cette sorte de caractères qui sont inscrits en nous comme des lois, ou bien quand nous sommes comme rempli par lui, ou que nous pouvons le voir et percevoir sa présence. […] Si donc la pensée discursive affirme qu'elle vient de l'Intellect, qu'elle tient le second rang après l'Intellect et qu'elle est une image de l'Intellect, parce qu'elle a toutes choses comme dessinées en elle-même et que celui qui dessine et qui a dessiné est là-bas, alors, celui qui s'est connu lui-même s'en tiendra-t-il à cela ? Et nous, est-ce au moyen d'une autre faculté que nous allons observer l'Intellect qui se connaît lui-même, ou bien est-ce en l'ayant reçu comme s'il était à nous et comme si nous étions à lui que nous allons connaître de cette façon l'Intellect et nous-mêmes ? Il est nécessaire qu'il en aille de cette dernière

---

1 Plotin, *Traité 2* [IV, 7], 10 (trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau), *op.cit.*, p. 122.

2 Platon, *Phédon*, 67e-68a, *op.cit.*, p. 1183.

3 *Ibid.*, 67c-d, *op.cit.*, p. 1183.

> façon, si nous voulons savoir ce que veut dire se connaître soi-même pour l'Intellect.[1]

« Se connaître soi-même » pour l'Intellect, cela veut dire deux choses, comme l'indique plus précisément le *Traité 38* : d'une part, contempler les formes intelligibles qu'il contient et, d'autre part, contempler ce qui est au-dessus de lui, c'est-à-dire l'Un. Or, cette puissance de contemplation du Principe n'est pas intellective, c'est une ivresse amoureuse. Et, indique Plotin, c'est bien cette puissance d'amour qui est cause de l'assimilation de l'âme à l'Intellect :

> […] c'est grâce à elle que l'âme, qui dans un premier temps a seulement vu cet objet [le bien à titre d'idée], a pu, après l'avoir vu, posséder l'Intellect et devenir l'Un. La première puissance est la contemplation de l'Intellect qui pense, tandis que la seconde c'est l'Intellect qui aime, quand l'Intellect devient insensé, et qu'il est « ivre de nectar » ; c'est alors que l'Intellect devient amant, car il s'épanouit dans la jouissance parce qu'il est rassasié. Et pour lui, être ivre d'une telle ivresse c'est mieux que de rester sobre[2].

Par conséquent, « recevoir l'Intellect comme s'il était à nous et comme si nous étions à lui » c'est pour l'âme entrer vis-à-vis de lui dans un rapport érotique qui consiste, en fait, à partager l'objet de son amour, à savoir l'Un. Mais il faut bien dire que cet amour, en plus de dégrader la sobre pensée à un rang inférieur, est profondément mystérieux.

L'amour de l'Intellect pour l'Un est un mouvement de retour vers son Principe (toujours par cette conversion qu'il nous est donné d'imiter pour nous assimiler au divin) qui lui permet d'engendrer les intelligibles et de les contempler : « en voyant le Bien, il a produit des rejetons et il a pris conscience que ces rejetons étaient engendrés et qu'ils étaient en lui »[3]. C'est donc un amour en quelque sorte aveugle, impensé, car il précède l'engendrement et la contemplation des intelligibles. Et l'amour de l'âme pour l'Un n'est pas moins aveugle puisqu'il précède jusqu'à son attrait pour l'Intellect : « Avant cela, elle ne se meut pas vers l'Intellect, même s'il est beau, car sa beauté ne suscite aucune réaction tant qu'elle n'a pas reçu la lumière du Bien »[4]. Ce n'est pas l'attrait de la pensée, mais l'attrait du Bien qui meut l'âme vers la pensée, laquelle n'est aimable que lorsqu'elle irradiée par le Bien, ce dont on ne peut pourtant s'apercevoir qu'en s'étant d'abord tourné vers la pensée. On tournerait en cercle si Plotin ne précisait le sens de cette mystérieuse attraction : c'est l'Un qui « attire à lui l'âme en la ramenant

---

1 Plotin, *Traité 49* [V, 3], 4 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 329.

2 Plotin, *Traité 38* [VI, 7], 35 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 98-99.

3 *Ibid*., p. 99.

4 *Ibid*., 22, p. 78.

de toute "errance" pour qu'elle "trouve" en lui son "repos". Car si toutes choses viennent de lui, rien n'est plus puissant que lui et toutes choses lui sont inférieures[1]. »

Il faut donc croire que l'amour de l'Un meut l'âme et l'Intellect d'un seul et même mouvement et, comme l'indique Pierre Hadot dans « L'expérience mystique plotinienne », que la conversion à l'Intellect – à cette partie de lui qui est amour impensé et non plus contemplation – est en même temps conversion au Bien[2]. Et cette conversion-là, cette « fuite »-là a tout du transport vertigineux et solitaire décrit par Jankélévitch dans le passage que nous citions au début de ce chapitre :

> […] l'âme voit en effaçant et en abolissant en quelque sorte l'intellect qui reste en elle, ou plutôt c'est son intellect qui est le premier à voir le Bien. Puis cette vision parvient à l'âme et les deux ne font qu'un. Parce qu'il est étendu sur eux, qu'il est accordé à eux, le Bien, qui court sur eux, et qui fait d'eux une seule chose, leur est présent en leur procurant une perception, c'est-à-dire une « vision bienheureuse » et il les emporte si loin qu'ils sont ni en un lieu ni en quoi que ce soit d'autre, là où il est naturel pour une chose d'être dans une autre. […] C'est pourquoi, alors, l'âme ne se meut pas. Elle n'est plus âme, car le Bien ne vit pas, mais il est au-delà de la vie ; elle n'est plus intellect, car le Bien ne pense pas ; il faut en effet qu'elle s'assimile à lui. Et elle ne pense même pas qu'elle ne pense pas[3].

Ainsi l'assimilation au divin évoquée dans le *Théétète* ne prend réellement sens pour Plotin qu'en s'assimilant, certes en de rares expériences d'extase bienheureuse, au Dieu dont procèdent le dieu intelligible et tout ce qu'il contient. La part secrète de la philosophie, le désir qui la guide et l'amour où elle s'accomplit quelquefois, prend le pas sur sa dimension intellectuelle. Et de cette part obscure de la philosophie, qui emporte ses amants « au-delà de la vie », nous sommes renvoyés à la part obscure de la mort, pour laquelle il n'est pas d'« exercice », dans laquelle nul ne nous accompagne, et qui est, chez Jankélévitch, comme chez Léon Chestov avant lui, analogue au transport

---

1 *Ibid*., 23, p. 49

2 Pierre Hadot, « L'expérience mystique plotinienne », *op.cit.*, p. 25 : « c'est l'Intellect lui-même qui se dépasse dans le non-penser puisqu'il vit, éternellement, dans un double état, puisqu'il possède éternellement une double puissance, puisqu'il est, éternellement, d'une part Intellect pensant, pensant le monde intelligible, d'autre part, Intellect aimant, aimant le Bien, dans un état de non pensée, mais de pur contact avec l'Un, de saisie, de vision pure sans objet. C'est donc bien l'âme unie à l'Intellect, ou si l'on veut, l'Intellect et l'âme confondus qui sont en contact avec le Bien dans l'expérience mystique ».

3 Plotin, *Traité 38* [VI, 7], 35 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 99.

amoureux, à ceci près, bien sûr, qu'au lieu d'être enlevé par l'objet de son amour, le mourant est, chez eux, soudainement happé par l'objet de son horreur la plus profonde. À ceci près aussi que l'homme mort ne peut plus jamais, contrairement à l'initié après son passage éclair dans l'au-delà, retrouver le chemin de chez lui après sa fugue. Aussi Jankélévitch compare-t-il la mort à une hypothétique « extase continuée » :

> Si l'extase dont nous parle Plotin, et si l'intuition bergsonienne devenaient, par miracle, définitives, l'irrévocable de la mort pourrait d'une certaine façon leur être comparé : au-delà de l'essence, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, qui est l'horizon lointain de la dialectique platonicienne, devient en effet la visée constante du néoplatonisme ; l'extase est certes toujours intermittente, comme l'intuition bergsonienne est toujours ponctiforme et instantanée… Une douteuse entrevision est encore infiniment éloignée d'une vision ! Mais passons à la limite, et supposons que ce bond vers la hauteur absolue finisse en vision éternelle et en déification transfigurante : plus de retombée ni de voyage circulaire[1] !

À supposer que l'âme puisse demeurer éternellement en extase, se fixer définitivement « dans » le non-lieu du Bien au-delà de l'être, son mouvement offrirait une image encore plus fidèle du bond que nous fait accomplir la mort, un bond sans retombée, un bond irrévocable. Mais ici s'arrête la comparaison, car le saut de la mort ne nous ravit pas par en-haut, comme l'amour du Bien chez Plotin, c'est-à-dire sous l'effet d'une puissance de vie infiniment réjouissante, elle nous retire l'être par en-bas et l'au-delà auquel nous touchons dans la mort, soudain et pour toujours cette fois, est celui du non-être.

Le non-être mortel

La distinction établie par Plotin entre deux types de non-être[2], celui de l'Un et celui de la matière[3], permet d'ailleurs à Jankélévitch de préciser à quel titre

---

1 Vladimir Jankélévitch, *La mort, op.cit.*, p. 350.

2 Sur le non-être chez Plotin, voir : Jean-Marc Narbonne, « Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque », *Revue De Philosophie Ancienne*, vol. 10, no. 1, 1992, p. 115–133 ; Jérôme Laurent, Claude Romano (dir.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2010, en particulier les textes de Plotin présentés par Laurent Lavaud, p. 119-140.

3 Plotin distingue également, en particulier dans le *Traité 12*, entre matière intelligible et matière sensible. Le statut exact de la matière intelligible ne fait pas l'unanimité chez les commentateurs. Joseph Moreau assimile la matière sensible (divisibilité infinie, extériorité pure) à la χώρα du *Timée* et la matière intelligible (diversité infinie) à l'altérité du *Sophiste* [voir infra] (Joseph Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970,

la mort excède les possibilités du langage, à quel titre elle est ainsi, en même temps, « non-sens ». La mort, explique-t-il, n'est pas *ineffable* comme l'Un, qui est au-delà de l'être, supérieur et en excès par rapport à lui, mais *indicible* comme la matière qui est en-deçà de l'être, inférieure et en manque par rapport à lui[1] :

> Si la mort est non-sens, elle est a fortiori non-être. Dieu est non-être parce qu'il est au-dessus de l'être, et la mort, elle, est non-être parce qu'elle est au-dessous. C'est ainsi qu'il y a chez Plotin deux façons de n'être pas : celle de l'Un et celle de la matière ; le divin non-être et le non-être du mal sont l'un à l'autre comme le zénith au nadir – au mieux ils représentent les deux pôles entre lesquels l'émanatisme échelonne ses hypostases. Il y a sans doute dans cette sorte de symétrie quelque chose d'un peu exemplaire : Dieu et la mort ne s'affrontent pas comme le Bien et le Mal, comme les grandeurs positives et les grandeurs négatives. Il est toutefois possible de dire, sans trop simplifier, que par opposition au néant fécond où germent les virtualités d'un monde futur, la mort représente la stérile inexistence. D'abord, elle ne donne pas l'être, mais tout à l'inverse elle nous le retire et l'annihile. Et elle n'est pas seulement le néant de notre être : elle est le principe de notre anéantissement. Le principe de l'anéantissement est au néant comme la négation active, voire même le refus, sont au non-être. Et ainsi la deuxième nature que notre angoisse pressent au-dessous de la première n'est à aucun degré une « nature » : elle est bien plutôt une contre-nature, tout comme la vérité de la mort est une contre-vérité[2]…

Le rapport établi par Jankélévitch entre la mort et le non-être de la matière chez Plotin est tout à fait intéressant. D'abord, c'est un peu comme s'il formulait explicitement une proximité encore latente chez Léon Chestov. D'un point de vue sémantique et stylistique, certaines descriptions de la mort chez l'un et chez l'autre rappellent en effet nettement celles de la matière chez

p.54). Pour Richard Dufour, en revanche, l'altérité qui est le principe de la matière intelligible est encore une autre altérité, plus primitive, celle de la dyade indéfinie du grand et du petit (voir note 38 du *Traité 12, op.cit.*, p. 267).

[1] La même distinction entre indicible et ineffable est établie – encore au moyen de cette opposition entre « trop » et « pas assez », surabondance et manque, fécondité et stérilité – dans *La musique et l'ineffable* [1961], Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 86. Voir *supra*, chapitre 1. L'influence de Plotin sur la pensée russe. Ivan Skvortsov. »

[2] Vladimir Jankélévitch, *La mort, op.cit.*, p.72-73.

Plotin : angoissante[1], obscure et étrangère à la raison[2], misérable et privée de tout[3], extérieure à tout[4], n'ayant rien de commun avec rien[5], elle-même presque rien…[6]

---

[1] Plotin, *Traité 12* [II, 4], 10 (trad. R. Dufour) *op.cit.*, p. 250 : « Et puisque la matière elle-même n'a jamais été dépourvue de figures, mais qu'elle est pourvue de figures dans les choses, l'âme projette immédiatement la forme des choses sur la matière, car l'indéfini la fait *souffrir*, comme si elle *craignait* ce qui se trouve à l'extérieur des êtres et ne supportait pas de se trouver longtemps dans le non-être. » C'est nous qui soulignons.

[2] *Ibid*., 5 p. 242-243 : « tant qu'il le peut, l'Intellect s'avance dans la profondeur du corps. Or, la profondeur de chaque corps, c'est la matière. C'est aussi pourquoi elle est toute obscure, parce que la lumière, c'est la raison. Et l'Intellect est la raison : c'est pourquoi, en voyant la raison sur chaque corps, l'Intellect considère ce qui est au-dessous comme obscur […] ». Voir également : *Ibid*., 10, p. 250 : « lorsqu'elle [l'intellection] a décomposé et séparé ces qualités, ce qui subsiste au terme du raisonnement, voilà ce que l'intellection pense ténébreusement ténébreux, obscurément obscur [...] »

[3] *Ibid*., 16, p.261 : « La matière « est un mal parce qu'elle a besoin du bien, car elle ne le possède pas. […] ce qui ne possède rien en tant qu'il est dans la pauvreté ou plutôt en tant qu'il est pauvreté, ce doit nécessairement être un mal. La matière en effet est pauvreté non en ce qui concerne la richesse ou la force, mais pauvreté en ce qui concerne la raison, pauvreté en ce qui concerne la vertu, la beauté, la force, la figure, la forme, la qualité. Comment donc ne serait-elle pas difforme ? Et comment ne serait-elle pas en tout point laide ? Et comment ne serait-elle pas en tout point mauvaise ? » La « pauvreté » de la matière est à replacer dans le contexte de la réinterprétation plotinienne du mythe de la naissance d'Éros, fils de Poros et Pénia (Platon, *Banquet*, 203 c-d). Dans ce traité comme dans le *Traité 26*, Pénia serait ainsi associée à la matière sensible, mais aux sixième et septième chapitres du *Traité 50* (*op.cit.*, p.434-435), Pénia représente la matière intelligible avant sa conversion vers l'Un (besoin obscur et indéterminé du bien) unie à Poros (*logos* intelligible) pour engendrer Éros représentant la réalité sensible. Toujours est-il que, fait exceptionnel dans la métaphysique plotinienne, c'est la matière sensible qui est le véritable illimité, donc le modèle dont la matière intelligible est l'image. Aussi la matière sensible est pauvreté absolue, désir insatiable d'un bien dont elle ne peut que dérober violemment de pâles reflets, sans jamais s'unir à lui. Autrement dit, la vraie pauvreté, le vrai manque a davantage sa place ici que là-bas.

[4] Plotin, *Traité 26* [III, 6], 7 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 190 : « n'étant ni âme, ni intellect, ni vie, ni forme, ni raison, ni limite (car elle est illimitée), ni puissance (car que ferait-elle?), *étant exclue de tout cela*, la qualification d'être ne lui conviendra pas en toute rigueur [...] ». C'est nous qui soulignons. Voir également *Traité 12* (II, 4), 10 *op.cit.*, p. 250 : la matière est « ce qui se trouve à l'extérieur des êtres [...] »

[5] Plotin, *Traité 26* [III, 6], 15 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 205-206 : « elle doit ne pas se mélanger à quelque chose parce qu'elle est étrangère à toute limite, vu la différence de sa nature qui n'est apparentée à rien. Et la raison pour laquelle elle demeure elle-même ce qu'elle est, c'est qu'aucune de ces choses qui entrent en elle n'en retire un gain, et qu'elle ne retire rien de ces choses. »

[6] Ne manque à cette vision de cauchemar que la soudaineté de l'événement mortel, dont la matière plotinienne est incapable, n'ayant ni la puissance ni la force de se mouvoir, à la fois impassible et sans repos aux confins du réel et du songe. Voir *Traité 26* [III, 6], 7, *op.cit.*,

Un tel rapprochement de la matière et de la mort s'autorise d'ailleurs dans une certaine mesure de la lettre même du texte plotinien. Au cinquième chapitre du *Traité 12*, on lit, en effet, qu'à la différence de la matière intelligible, qui participe à la vie de l'Intellect, « la matière sensible devient quelque chose de défini, qui certes ne vit pas ni ne pense, mais qui n'est qu'un *cadavre ornementé*[1] » En sorte que la matière ne serait peut-être pas tant *la* mort, que *le* mort, l'inerte, n'ayant que l'apparence fantomatique de la vie, et sur lequel se déploient les divers changements affectant les corps.

Dans le *Traité 45*, Plotin décrit également l'abolition du futur – ce qu'est la mort pour le sujet, par définition temporel, chez Jankélévitch – comme une privation d'être pour toutes les choses existant dans le temps :

> S'agissant des choses engendrées, si tu leur retires le « sera », alors, dans la mesure où elles ne cessent d'acquérir leur être, en même temps et par là-même, c'est le non-être qui se trouvera en elles. […] Pour les choses engendrées, en effet, il se pourrait bien que leur réalité consiste à être depuis le premier instant de leur naissance jusqu'à ce qu'elles soient parvenues à leur dernier moment, au-delà duquel elles ne sont plus. Être, pour elles, c'est précisément cela, et si on le leur retirait, leur vie s'en trouverait écourtée, et leur être, par conséquent, s'en trouverait aussi diminué[2].

L'Univers engendré par l'Âme du monde étant marqué par le manque, qui est l'autre nom du non-être matériel, il n'a pas l'être tout d'un coup ni perpétuellement comme son modèle intelligible et doit se porter toujours en avant, vers l'avenir, pour l'acquérir parties après parties. De sorte qu'en étant

---

p. 190-191 : « image et apparence de la masse, désir d'existence, elle demeure tout en étant jamais en repos ; invisible par elle-même, elle fuit celui qui veut la voir, apparaît quand on ne la voit pas et ne se montre pas à qui la regarde intensément. Et ce sont toujours des contraires qui apparaissent à sa surface, petit et grand, moins et plus, manque et excès, un fantôme qui ne peut pas rester en place et qui ne peut plus fuir, car, même cela, elle n'en a pas la force, n'ayant aucune force venue de l'Intellect, dans le total dénuement d'être où elle se trouve. »

[1] *Ibid*., 5, p. 243. C'est nous qui soulignons. Voir aussi *Traité 38* [VI, 7], 15 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.,* p. 66 : « Qui donc, en voyant cette vie [dans l'Intellect], qui est multiple et totale, première et unique, n'aspirera à s'installer en elle, en méprisant toute autre vie ? Car les autres vies, celles d'ici-bas, ne sont qu'obscurité : elles sont petites, obscures, sans valeur, impures, car elles souillent les vies pures. Si tu fixes ton regard sur elles, tu ne pourras plus voir les vies pures de là-bas ni calquer ta vie sur elles, qui qui sont toutes ensemble et parmi lesquelles il n'y a rien qui ne vive pas et qui ne vive pas de manière pure, en l'absence de tout mal. Car les maux sont ici-bas, parce que ici-bas il n'y a qu'une trace de vie et d'intellect [...] »

[2] Plotin, *Traité 45* [III, 7], 4 (trad. M. Guyot), *op.cit.*, p. 43.

privé de cet avenir, toute créature terrestre est privé du moyen d'acquérir l'être. Néanmoins, l'immortalité de l'âme humaine et sa participation à l'éternité intelligible s'opposent à l'idée d'un anéantissement total de notre être, par définition temporel chez Jankélévitch, tel que le provoque la mort.

De même, au treizième chapitre du *Traité 51*, la matière est bien décrite comme un principe de mort, mais d'une mort bien extraordinaire, la mort intempestive, contre-nature et, pour tout dire, temporaire de l'âme :

> Et de fait, si l'âme a totalement chuté dans le vice total, elle n'a même plus de vice, mais elle a échangé sa nature contre une autre, pire. Il y a encore quelque chose d'humain en effet, dans le vice mélangé à son contraire. Alors l'âme meurt, pour autant qu'elle puisse mourir, et sa mort, alors qu'elle est encore immergée dans le corps, consiste à plonger dans la matière et à s'en emplir et, une fois qu'elle est sortie du corps, à rester étendue là, jusqu'à ce qu'elle remonte et détourne d'une façon ou d'une autre son regard du bourbier[1].

Par rapport à la mort physique qui est simple séparation de l'âme et du corps, accomplie sur le substrat indéterminé de la matière[2], la mort éthique décrite ici est une mutation monstrueuse de l'âme qui est comme happée dans la matière dont nulle vertu n'a pu la détourner. Il est difficile de savoir à quoi correspond cette expérience-limite du vice absolu[3], d'un vice inhumain qui ne serait plus mêlé au bien à quelque titre que ce soit et qui ferait du sujet un

---

[1] Plotin, *Traité 51* [I, 8], 13 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 57. L'image du bourbier dont l'âme détourne son regard est empruntée au livre VII de la *République* de Platon (533d1-2) au sujet du parcours dialectique à accomplir pour parvenir au premier principe, parcours qui permet de « tirer doucement l'œil de l'ame, enfoui dans quelque bourbier barbare, et de la guider vers le haut » (Platon, *Œuvres complètes, op.cit.*, p. 1699).

[2] À l'objection récurrente de l'inexistence de la matière, Plotin oppose notamment la nécessité que subsiste un certain substrat à travers tous les processus de génération et de corruption qu'on observe dans le monde sensible, afin que rien ne naisse de rien. La matière est ainsi ce à quoi le corps peut « revenir » pour recevoir une autre forme. Voir *Traité 12* [II, 4], 6 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p. 244 : « Qu'il faille donc quelque chose qui soit un substrat pour les corps, tout en étant autre chose qu'eux, c'est ce que pourrait bien montrer la transformation des éléments les uns dans les autres. La corruption de ce qui se transforme n'est pas en effet totale, sinon il y aura une substance qui s'évanouira dans le non-être. Par ailleurs, ce qui est engendré ne vient pas non plus à l'être à partir du non-être total, mais il y a transformation d'une forme à partir d'une autre forme. Or, ce qui demeure est ce qui reçoit la forme de ce qui est engendré et qui rejette l'autre forme. Et qu'il faille ainsi un substrat, c'est ce que montre aussi la corruption prise en général, car elle est la corruption d'un composé. Or si tel est le cas, chaque chose est faite de matière et de forme. »

[3] C'est ce qu'indique Plotin quelques pages auparavant. *Traité 51* [I, 8], 9 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 53 : « Le vice absolu, nous ne le voyons pas. Car il est sans limites. C'est donc par abstraction que nous considérons ce qui n'est en aucune façon vertu. Cependant, le vice qui n'est pas total, on le connaît parce qu'il est défaut de vertu. »

mort-vivant : mort psychiquement de son vivant et vivotant après sa mort physique jusqu'à ce que « d'une façon ou d'une autre » il parvienne à tourner son regard vers l'intelligible. L'expérience commune du mal est un attrait relatif et non une victoire totale en son âme de la matière, laquelle, Plotin l'indique à plusieurs reprises, n'existe jamais sans prendre une figure ou une autre[1].

Enfin, le rapprochement entre mort et matière établi par Jankélévitch reste de toute façon paradoxal dans la mesure où la mort conserve chez Plotin la valeur positive que lui a conférée le *Phédon* et n'est pas un mal, mal dont la matière constitue pour lui la réalité[2]. Dans le *Traité 54*, la question de savoir si la mort est un mal est résolue par la négative : « la vie est bonne, elle est un bien non pas pour autant qu'elle est une union, mais parce que, grâce à la vertu, elle écarte le mal. *Quant à la mort, elle est plutôt un bien*[3] ». Notre vie tire sa bonté, non pas du fait que notre âme soit unie à un corps, mais de la communauté indiquée précédemment entre l'âme et l'Intelligible, qui est le vrai vivant, et de notre aptitude à nous y conformer par la vertu. Si notre vie est mêlée de mal, c'est donc non pas parce que nous devons mourir, nous séparer de notre corps, mais, au contraire, parce qu'elle s'accomplit pour nous dans un corps qui nous détourne de la vie intelligible. Inversement, si elle est bonne ce ne sera pas parce que nous aurons eu la chance d'être uni quelque temps à un corps, mais parce que nous nous en serons délivrés le plus vite possible.

---

1 Par exemple : Plotin, *Traité 12* [II, 4], 10 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p. 250 : « Et puisque la matière elle-même n'a jamais été dépourvue de figures, mais qu'elle est pourvue de figure dans les choses, l'âme projette immédiatement la forme des choses sur la matière ». Raison pour laquelle la matière ne s'obtient qu'en supprimant, par le raisonnement, toutes les déterminations qui la particularisent (forme, qualité, quantité, grandeur etc.) sans qu'on puisse dire qu'elle n'existe pas, car il y va de l'existence de la forme elle-même qui, en l'absence d'une matière quelconque où se refléter, serait une absurdité.

2 Plotin, *Traité 51* [I, 8], 3 (trad. L. Lavaud), *op.cit.* p. 43 : « La nature sous-jacente aux contours, formes et figures, mesures et limites, nature qui est organisée par un ordre étranger, qui d'elle-même, ne possède aucun bien, mais qui n'est qu'une image relativement aux êtres, et qui est la réalité même du mal, si toutefois il peut y avoir une réalité du mal, cette nature, notre argumentation découvre qu'elle est le mal premier et qu'elle est le mal en soi. » Cette description de la matière comme « nature mauvaise » sous-jacente à la nature produite par l'Âme conformément à l'Intelligible montre bien, en revanche, ce qu'elle a de terrifiant et de « contre-nature », au sens évoqué par Jankélévitch, puisqu'elle n'est jamais réellement « naturée », les *logoi* n'adhèrent pas à elle.

3 Plotin, *Traité 54* [I, 7], 3 (trad. J.-F. Pradeau), *op.cit.*, p. 248. C'est nous qui soulignons.

Aussi, la mort comme dissociation du composé âme-corps n'est, certes, pas pleinement bonne, c'est la vie qui est bonne et la mort n'est sans doute qu'une occasion de la dégager de sa gangue corporelle, mais elle n'est pas mauvaise. Le mal ne concerne que la vie incarnée, car, nous dit Plotin quelques lignes avant le passage que nous venons de citer, si l'âme « ne reste pas pure, ce ne sera pas la mort qui sera un mal pour elle, mais la vie. Et même s'il y a des châtiments dans l'Hadès, c'est encore la vie qui sera un mal pour elle, puisqu'elle ne sera pas la vie seule[1] ». La référence aux châtiments des âmes

[1] *Ibid*., p. 247. Ici, comme au douzième chapitre du *Traité 53* [I, 1] et aux chapitres 27 et 32 du *Traité 27* [IV, 3], Plotin s'appuie sur le récit de la rencontre d'Ulysse et Héraclès aux Enfers, au chant XI (v.601-604) de l'*Odyssée* : « Après lui [Sisyphe], je vis Héraclès ou, pour mieux dire, son ombre, car pour lui, en la compagnie des dieux immortels, il se réjouit aux banquets et possède Hébé aux belles chevilles, la fille du grand Zeus et d'Héra aux sandales d'or. » (Homère, *L'Odyssée* (trad. M. Dufour, J. Raison), Paris, GF, 1965, p. 173). Le récit homérique permet à Plotin de formuler différentes idées : (1) notre âme mène plusieurs vies entre le monde sensible où elle « descend », l'Hadès où peut demeurer une image d'elle-même, et l'Intelligible où elle cherche à « remonter », ce qui nous confère des « identités » différentes entre lesquelles nous nous dédoublons (Plotin, *Traité 53* [I, 1], 12 (trad. J.-F. Pradeau), *op..cit.*, p. 199 : « Il semble que le poète admette cette séparation lorsqu'il dit d'Héraclès qu'il a laissé son image dans l'Hadès alors qu'il se trouve en personne parmi les dieux ») ; (2) Après notre mort, une image, une ombre de nous-même peut donc demeurer, signalant que notre âme ne s'est pas entièrement tournée vers l'Intelligible puisqu'elle donne encore ses reflets à une matière (*Ibid*. : « Elle [l'âme] abandonne certes son image s'il n'y rien qui soit auprès d'elle à même de la recevoir ; elle ne l'abandonne pas au sens où l'image serait détachée d'elle, mais au sens où l'image cesse d'exister [ne dirigeant plus sa lumière vers un support matériel]. Et c'est lorsque l'âme toute entière tourne ses regards vers là-bas que l'image n'existe plus. ») ; (3) C'est parce que nous avons trop pris fait et cause pour le corps que notre âme emporte dans la mort quelque chose de lui et souffre châtiment : dans le cas d'Héraclès parce qu'il s'est trop soucié d'agir, l'action étant une forme dégradée de contemplation [*Traité 30* [III, 8], 4, 25 sq] (*Ibid*. : « parce qu'Héraclès possédait une vertu pratique et que sa valeur le rendait digne d'être un dieu, et parce qu'il était un homme qui se consacrait à l'action et non pas à la contemplation (auquel cas il aurait pu être entièrement là-bas), il est bien en haut, et pourtant une partie de lui reste encore en bas. ») ; (4) Progressivement, le genre de souvenirs dont « l'image » d'Héraclès fait part à Ulysse, relatifs à sa vie incarnée, n'ont plus lieu d'être. De même, les souvenirs de notre vie terrestre ont vocation à être remplacés par des souvenirs « désincarnés », de nos vies hors du corps (Plotin, *Traité 27* [IV, 3], 27 (trad. L. Brisson), *op.cit.*, p. 107 : « […] ce qu'a dit le véritable Héraclès, celui qui est séparé de son image, Homère ne le dit pas. Que va donc dire l'âme quand, libérée, elle sera seule ? Car tant qu'elle traînera ce "quelque chose", l'âme dira tout ce qu'a fait ou subi l'âme en question. Mais à mesure que passe le temps qui suit la mort, vont se manifester les souvenirs d'autres choses qui viennent des vies antérieures, de sorte que cette âme va même abandonner certains des souvenirs pour lesquels elle n'a pas d'estime. ») ; (5) Une des conditions de la remontée vers l'Intelligible est, non seulement de se délivrer du corps, mais des souvenirs auxquels il a donné lieu, pour arriver « léger » dans l'intelligible.

encore en possession de leur ombre, donc pas encore « seules » c'est-à-dire entièrement délivrées du corps (ce qu'elles sont véritablement dans l'Intellect où demeure éternellement, exempte de tout mal[1], leur forme[2]), tout cela montre que la vie de l'âme court bien au-delà de la mort[3] et ne se trouve valorisée ou dégradée que selon son degré de proximité avec l'Intelligible et avec l'Un. Chose à laquelle la mort, en nous délivrant de l'entrave du corps,

(Plotin, *Traité 27* [IV, 3], 32 (trad. L. Brisson), *op.cit.*, p.114 : « C'est de cette façon en effet qu'elle ne sera pas surchargée de souvenirs, et qu'elle arrivera à être légère et seule avec elle-même. […] L'Héraclès qui se trouve dans l'Hadès peut encore parler de sa bravoure, mais il estime que c'est là peu de chose quand il a changé de demeure pour s'établir dans un lieu plus saint, quand il se trouve dans l'intelligible [...] »). En effet, la vie intelligible est immédiate et ne nécessite aucun souvenir puisque tout y est éternellement actualisé, c'est-à-dire non pas remémoré mais directement vu.

[1] Plotin, *Traité 54* [I, 7], 3 (trad. J.-F. Pradeau), *op.cit.*, p. 247 : « si elle [l'âme] devient une partie de l'âme totale, quel mal pourrait-il bien lui advenir alors qu'elle est là-bas ? De manière générale, tout comme pour les dieux il n'y a que du bien, et pas de mal, de même l'âme qui reste pure ne peut connaître aucun mal. » ; *Traité 51* [I, 8], 2 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 41 « L'Intellect, en revanche, exerce son activité en circulant autour du Bien, comme s'il vivait autour de lui. Quant à l'âme, lorsqu'elle danse autour de l'Intellect de l'extérieur, en regardant vers lui, et en contemplant ce qui est à l'intérieur, elle voit le dieu à travers lui. C'est là la vie préservée du mal et bienheureuse des dieux, et le mal n'y a nulle place [...] »

[2] Forme qui est un pur sujet d'intellection et, à ce titre, ne conserve pas les identités que l'âme a prises en s'incarnant. Il s'agit pour l'âme de s'unir à elle, sans confusion, dans un oubli d'elle-même qui constitue son véritable accomplissement. Voir *Traité 28* [IV, 4], 2 (trad. L. Brisson), *op.cit.*, p.117-118 : « Comment se souvient-on de soi-même <là-bas> ? – L'individu n'a pas du tout le souvenir de lui-même ; il ne se rappelle pas non plus si c'est cet homme, Socrate par exemple, qui contemple ou si c'est un intellect ou une âme. En outre, il faut aussi que l'on se souvienne que, même ici-bas, chaque fois que l'on contemple et surtout, lorsque cette contemplation est claire, on ne fait pas retour sur soi-même à l'aide de l'intellection mais on se possède soi-même. En revanche notre activité est dirigée vers l'intelligible et nous devenons l'intelligible en nous offrant en quelque sorte nous-même à lui comme une matière, car nous prenons forme en fonction de ce que nous voyons, n'étant alors nous-mêmes qu'en puissance. » Autrement dit, dans l'acte d'intellection, nous nous oublions pour prendre part à la vie intelligible. Nous n'y sommes donc qu'en puissance car nous devenons tout ce que nous voyons (nous y serions en acte si, par hypothèse, quelqu'un d'autre intelligeait notre forme), mais en devenant intellect nous devenons réellement nous-mêmes, puisque nous nous accomplissons comme forme intelligible (dont notre âme n'était que la matière). La participation à l'intelligible garantit ainsi à tout homme de s'accomplir vraiment « soi-même » et non seulement d'être un exemplaire accidentel du type homme, mais c'est au moyen d'une élévation de soi au niveau désincarné de la totalité intelligible.

[3] Sur la métempsychose chez Plotin et les différents degrés de la vie psychique, voir Jérôme Laurent, *L'Homme et le monde selon Plotin*, « La réincarnation chez Plotin et avant Plotin », Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions,1999, p. 115-137.

ne peut que contribuer, même si, encore une fois, c'est la vie que nous menons qui, véritablement, y pourvoit.

Toujours est-il qu'exactement comme la mort chez Jankélévitch, la matière sensible plotinienne est absolument indéterminée[1], et, comme chez Léon Chestov, toute confusion[2]. À ce titre, la matière s'oppose à l'Intellect, parfaitement déterminé et organisé[3] et, surtout, au Bien suressentiel qui est la source de toute détermination[4]. Elle est ainsi privée du bien, donc mauvaise ou, comme le souligne Jankélévitch, située à distance maximale du Bien[5], et

---

[1] Les chapitres 7-19 du *Traité 26* [III, 6] permettent de lister les déterminations dont la matière est privation : « impassible » (*op.cit.*, p. 190), « incorporelle » (*Ibid*.), elle n'est « ni âme, ni intellect, ni vie, ni forme, ni raison, ni limite (car elle est illimitée), ni puissance (car que ferait-elle ? » (*Ibid*.), elle est privée de « force » (p. 191), « sans figure » (*Ibid.*), sans distinction interne (p. 192), sans lien aux autres choses : « seul[e] et isolé[e] » (p. 194), sans qualité (p. 195) et inaltérable (p. 196), sans « grandeur » (p. 199), n'accueillant qu'un « semblant de présence » (*Ibid*.), elle n'est « aucun des êtres » (p. 202), invisible en elle-même ou dans ce qu'elle reflète (p. 203), « privée du bien » (p. 204), incapable de « recevoir » aucune forme (p. 205), « apparentée à rien » (p. 206), sans « activité » (p. 211) gisant « en attente d'un contenu » (p. 212), « elle -même ne produit rien » (p. 213) étant « stérile » (*Ibid*.). Cette stérilité de la matière rappelle la « stérile inexistence » évoquée par Jankélévitch dans le passage de la *Mort* cité précédemment.

[2] Plotin, *Traité 26* [III, 6], 8 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 192 : « la matière accepte en elle les échauffements, les refroidissements, et mille et une qualités en nombre infini qui la traversent et qui lui sont en quelque sorte inhérentes *en s'y mélangeant les unes aux autres puisque aucune n'est séparée* » ; *Ibid*., 14, *op.cit.*, p. 205 : « Si donc la matière était en état de participer à la forme et ainsi de la recevoir, comme on peut le soutenir, celle-ci en s'approchant, y tomberait et s'y perdrait. Mais maintenant on voit bien que rien ne tombe et que, au contraire, la matière est restée la même sans rien recevoir, arrêtant bien plutôt la procession des êtres comme une surface répulsive et comme *un réceptacle pour les êtres qui y convergent et s'y mélangent les uns aux autres* [...] ». C'est nous qui soulignons.

[3] Dans l'Intellect, les Formes sont liées entre elles et à lui, mais chacune est distincte : « les choses ne sont pas confondues, mais au contraire, séparées » (Plotin, *Traité 51* [I, 8], 2 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 40). Voir aussi, *Traité 26* [III, 6], 6 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 187 : « Il est donc l'Intellect et la pensée totale. En conséquence, il est défini et limité »

[4] Plotin, *Traité 51* [I, 8], 2 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 40 : « Disons maintenant quelle est la nature du Bien, pour autant que cela est requis pour la discussion présente. Il est ce à quoi tout est suspendu, à quoi « tous les êtres aspirent », puisqu'il est leur principe et que tous ont besoin de lui. Mais il est sans besoin, il se suffit à lui-même et ne manque de rien, mesure et limite de toutes choses ; c'est à partir de lui-même qu'il donne l'Intellect, la réalité, l'âme, la vie et l'acte qui se rattache à l'Intellect. »

[5] Plotin, *Traité 51* [I, 8], 6, 40-44 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p.48 : « Comment ces choses ne seraient-elles pas au plus haut point contraires, s'il est vrai que « sont contraires les termes qui sont le plus distants les uns des autres » ? Assurément, la limite, la mesure et toutes les autres déterminations qui sont présentes dans la nature divine ont pour contraires l'absence de limite, l'absence de mesure et tout le reste de déterminations que possède la nature mauvaise. Ainsi la totalité des unes est-elle contraire à la totalité des autres. »

privée de l'Intellect, donc en-deçà de l'être. Si la matière sensible est « non-être », c'est donc non pas au sens parménidien de « non-être total »[1], de pur néant incapable d'affecter quoi que ce soit[2], ni au sens de l'altérité intelligible mise en avant dans le *Sophiste* pour en expliquer les distinctions internes[3], mais au sens de privation d'être, donc non pas autre-que-tel-être, mais autre-que-l'être dont elle ne participe que par homonymie[4]. Ce qui est privation d'être, au plan cosmologique, comme au plan dialectique et éthique, c'est l'être mensonger[5]. Et en cela, Plotin suit bien les traces du *Sophiste* qui vise,

---

[1] Plotin, *Traité 51* [I, 8], 3 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p.41 : « Le non-être n'est cependant pas ici le non-être total (παντελῶς μὴ ὄν), mais seulement ce qui est autre que l'être. ». Toute discussion sur ce non-être absolu a déjà été écartée par Platon dans le *Sophiste,* 258e-259a (trad. N. L. Cordero) : « Alors, qu'on ne nous dise pas que lorsque nous avons eu le courage d'affirmer que le non-être existe, nous pensions mettre en évidence le contraire de l'être. En ce qui nous concerne, il y a déjà longtemps que nous avons envoyé promener n'importe quel contraire de l'être, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas, qu'il possède un certain sens ou qu'il soit complètement irrationnel. » (Platon, *Œuvres complètes, op.cit.*, p. 1863)

[2] Si la matière est impassible, donc incapable d'affections, elle est, en revanche, capable d'affecter l'âme qui s'approche d'elle (de lui faire peur, de la faire souffrir) et même de l'infecter. Voir *Traité 51* (I, 8), 4 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 44 : « la matière […] est tellement mauvaise qu'elle infecte du mal qui est le sien ce qui n'est pas encore présent en elle, mais ne fait que la regarder. » Cela n'aurait évidemment pas de sens si la matière était un pur néant.

[3] Plotin, *Traité 51* (I, 8), 3 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 41 : « Il n'est pas non plus non-être comme le sont le mouvement et le repos relativement à l'être ». La mention du mouvement et du repos renvoie à la discussion sur le non-être dans le *Sophiste* 250a-258e (*op.cit.*, p. 1852-1863). Le mouvement et le repos participent à l'être, sans quoi ils n'existeraient pas du tout, ainsi ils « sont ». Mais ils diffèrent de l'être, sans quoi ils n'auraient pas d'existence propre (si tout est mouvement ou repos, rien d'autre n'est, donc rien n'est pensable), ainsi ils ne « sont pas » l'être. Bien que ne pouvant s'accorder entre eux, mouvement et repos communiquent ainsi par l'être et sont, comme les autres genres intelligibles, « non-être », c'est-à-dire autres que l'être. L'altérité qui permet aux cinq genres intelligibles (être, repos, mouvement, même, autre) de différer entre eux n'est donc jamais totale puisque pour être « autres que les autres » il leur faut être « mêmes qu'eux-mêmes » donc participer d'un autre genre et de l'être entier. Par conséquent, le « non-être » n'est véritablement que cette partie du genre de l'autre « qui est opposée à l'être de chaque chose » (258d-e, *op.cit.*, p. 1863), c'est-à-dire sa différence relative. À partir de là, tout ce qu'un être n'est pas s'oppose à lui comme l'infinie diversité qu'il n'est pas, sans pour autant être « rien du tout », puisque ce qui, pour tel être, est « non-être » existe ailleurs pour constituer, précisément, un autre être. À ce titre, contrairement au non-être matériel plotinien, le non-être décrit par Platon « n'est pas inférieur aux autres réalités existantes » (258b, *op.cit.*, p. 1863).

[4] Plotin, *Traité 51* [I, 8], 5 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 45

[5] Plotin, *Traité 51* [I, 8], 3 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 41 : « La nature sous-jacente aux contours, formes, figures, mesures et limites, nature qui est organisée par un ordre étranger,

en accordant une certaine réalité au non-être, à empêcher que « tout soit vrai[1] ». Or, pour que le « faux » du discours trompeur (ce « non-être » indûment posé dans l'être par le discours[2]) existe, il faut bien qu'il communique avec l'être. Mais alors que Platon s'en tient dans ce passage à la discordance entre ce qui est dit et ce qui est – ce qui est dit étant seulement déclaré autre que ce qui est – Plotin précise, dans sa doctrine du non-être matériel, en quoi consiste, pour ainsi dire, la fausseté du faux. De sorte qu'il s'emploie à définir une « une sorte de forme du non-être[3] ».

Or, fondamentalement, le mensonge méontique est non seulement privé d'être, mais il nie résolument l'être, en quoi la distinction de Jankélévitch entre néant et anéantissement rend bien compte de la spécificité du non-être chez Plotin. D'abord, la « privation est en effet une négation, alors que le fait d'être pourvu d'une qualité relève de l'affirmation[4] ». Mais cette négation pourrait être neutre et sans effet sur l'être, c'est d'ailleurs le cas de toutes les négations appliquées à l'Un qui ne le dégradent pas, mais le préservent de toute limitation indigne de sa puissance. En l'occurrence, la négation que la matière oppose à l'être menace de le faire succomber à sa propre dégradation, c'est-à-dire de le dissoudre dans l'éparpillement indistinct du devenir. La matière nie l'être, d'une part, en entachant de son indétermination propre la forme incarnée (ou raison, *logos*, des corps), la rendant ainsi imparfaite : « les formes dans la matière, elles aussi, ne sont pas ce qu'elles seraient, si elles existaient en elles-mêmes, mais elles sont des raisons immanentes à la matière, corrompues en elles, et contaminées par sa nature[5] ». D'autre part, et c'est en cela que réside sa contamination, la matière introduit de l'informe, juxtapose son non-être sur la raison informant les corps[6] jusqu'à destruction complète, en quoi elle est, comme on l'a vu

qui, d'elle-même, ne possède aucun bien mais qui n'est qu'une image relativement aux êtres, et qui est la réalité même du mal, si toutefois il peut y avoir une réalité du mal, cette nature, notre argumentation découvre qu'elle est le mal premier et qu'elle est le mal en soi. » ; *Ibid*., 6, p. 48-49 : « la nature mauvaise a un être mensonger et elle est à titre premier réellement mensonge. »

1 Platon, *Sophiste*, 260c, *op.cit.*, p. 1865.

2 *Ibid*. : « le faux dans la pensée et dans le discours consiste à penser ou à dire ce qui n'est pas, c'est-à-dire des non-êtres ».

3 Plotin, *Traité 51* [I, 8], 3 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 41. L'expression est reprise de *Sophiste*, 258d, mais elle renvoie à quelque chose de beaucoup plus complexe que sa définition platonicienne qui se limite à l'altérité relative que nous venons d'indiquer.

4 Plotin, *Traité 12* [II, 4], 13 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p. 256.

5 Plotin, *Traité 51* [I, 8)], 8 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 51.

6 Ibid.

précédemment, ce qui finit par avoir raison des êtres temporels quand ils n'ont plus aucun avenir devant eux.

Le mensonge de l'apparence sensible s'en prend également, et de la même manière à l'âme, en cherchant à l'envahir de ses images, dont elle prend violemment possession en conservant « par une sorte de rapt » quelque chose de la lumière reflétée sur elle[1] et qu'elle cherche à faire passer pour vraies alors qu'elles ne tirent leur réalité que de leur modèle intelligible : « Son être, lorsqu'il se montre, est non-être, tel un jouet qui se dérobe. Et ainsi ce qui semble apparaître en elle n'est qu'un jouet, fantôme sur ce qui n'est qu'un fantôme radical, comme ce qui apparaît dans un miroir est situé ailleurs que là où cela se manifeste »[2]. À ce titre, l'attrait mensonger de la matière, qui oblige l'âme à se « contracter » pour lui faire obstacle, est bien ce qu'il s'agit de fuir par la conversion à l'intelligible décrite précédemment. Mais pour cette raison même penser et parler de la matière donne lieu à d'extraordinaires acrobaties.

En effet, si l'on parle de l'expérience immédiate qu'il est donné à notre âme de faire de la matière sensible ou du mal, on parlera de choses fausses, infectées par leur apparence trompeuse. Mais si l'on prend, comme il se doit, appui sur l'intelligible pour parler du non-être, on risque de ne plus parler de lui, puisqu'il prendra toujours une forme ou une autre dans la pensée. Il faut donc se livrer à un exercice d'abstraction :

> – Mais ce qui n'a en aucune façon reçu de forme, comment nous le représenter ?
>
> – En faisant totalement abstraction de la forme : ce en quoi aucune forme n'est présente, ce ce que nous appelons matière ; nous aussi, nous recevons en nous-mêmes une absence de forme lorsque nous faisons abstraction de toute forme, si nous nous apprêtons à contempler la matière. C'est pourquoi c'est un autre intellect, et non l'intellect, qui a l'audace de voir ce qui ne lui appartient pas. C'est comme un œil détourné de la lumière pour voir l'obscurité sans la voir afin qu'il puisse, autant que cela lui est possible, voir : pour voir l'obscurité, il faut abandonner la lumière qui empêcherait de la voir ; mais, inversement, sans la lumière, l'œil est en mesure non pas de voir, mais seulement de ne pas voir ; ainsi donc l'intellect, lui aussi, lorsqu'il abandonne sa propre lumière, celle qui se trouve en lui, et que, pour ainsi dire, il s'avance à l'extérieur de lui-même à la rencontre de ce qui ne lui appartient pas sans apporter sa propre lumière, il se

1 *Ibid*., 14, p. 59.

2 Plotin, *Traité 26* [III, 6], 7 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 191.

> trouve affecté par ce qui est contraire à ce qu'il est, pour arriver à voir ce qui lui est contraire.[1]

Pour penser la matière adéquatement, il faut la penser obscurément, donc ne pas la rendre intelligible (intelligibilité dont elle est précisément la privation) car une pensée « pensée » de la matière ne peut aboutir qu'à une pensée du corps informé, non de la matière informe, bref déjà une pensée de *quelque chose*. C'est exactement ce qui se passe avec la mort chez Jankélévitch, penser la mort nous mène toujours à autre chose, en-deçà ou au-delà, c'est-à-dire toujours la vie ou toujours la pensée, mais jamais cette mort qui les nie brutalement toutes les deux. En étant vraie, conforme aux exigences intrinsèques de la pensée, la pensée de la matière devient fausse, inadéquate à son objet, comme serait fausse une vraie pensée de la mort puisqu'elle lierait ce que son exceptionnalité hyperbolique interdit de lier à quoi que ce soit. C'est pourquoi de l'une comme de l'autre on parle par la négative, qui est leur manière d'être.

Mais, encore une fois, cette négation n'est pas inoffensive et de cela il est très difficile de rendre compte. Il est d'ailleurs bien difficile aussi de savoir ce que peut être cet « autre intellect » capable de penser sans sa lumière. Il fait songer au proto-Intellect du *Traité 38*, et son obscur amour de l'Un, tandis qu'il n'a pas encore été fécondé par lui ni n'a pris conscience de lui-même, mais ce vers quoi l'intellect se tourne pour penser obscurément la matière lui est extérieur, ce ne peut donc être lui-même. Il s'agit pour lui vraisemblablement de se tourner vers l'âme qui, en sa partie immergée dans le sensible, craint et souffre de la matière, et de recueillir, avant qu'elle ne l'ordonne, comme une épure de cette impression confuse d'étrangeté, menaçante et incompréhensible. Plotin, comme on le voit dans le *Traité 12*, est forcé de composer avec le principe selon lequel « le semblable est connu par le semblable[2] » ce qui, dans le cas de la matière, est impossible. On ne connaît pas l'inintelligible par l'inintelligible, ni l'informe par l'informe, mais, semble-t-il plutôt, par l'intelligence de son manque d'intelligibilité.

De manière générale, la mort comme la matière ne passent pas dans la pensée sans y provoquer une sorte de tétanie ou, chez Plotin un court-circuit. La théorie des Formes et de la procession de la réalité à partir de l'Un a besoin de la matière sensible qui lui donne sens. Sans le support de l'image, l'idée d'une manifestation de l'intelligible dans le sensible est complètement

---

[1] Plotin, *Traité 51* [I, 8], 8 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 51. Voir également : *Traité 12* [II, 4], 10, *op.cit.*, p. 249.

[2] Plotin, *Traité 12* [II, 4], 10 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p. 249.

absurde : « puisque les réalités de là-bas demeurent en elles-mêmes, puisqu'elles connaissent une manifestation d'elles en autre chose, il faut qu'il existe un autre terme qui leur serve de "siège" sans qu'elles y viennent vraiment[1] ». Raison pour laquelle la matière a l'être, c'est-à-dire n'est pas rien. Mais sa façon d'avoir l'être est monstrueuse, puisqu'elle contrevient au fonctionnement général du déploiement de la réalité. Certes, comme tout ce qui engendre la multiplicité, elle a l'audace de ne pas rester unie à ce qui la précède ontologiquement, mais elle n'a plus de contact avec l'être, contrairement à l'Intellect et à l'Âme qui restent liés entre eux et avec l'Un. Elle n'a donc plus aucune possibilité de conversion et d'actualisation et « ce qui se produit, nous dit Plotin, est étonnant : je veux dire la façon dont la matière participe sans participer, et, en quelque sorte, tire quelque chose de son voisinage avec l'être, alors même qu'il lui est impossible de lui être soudée, pour le dire ainsi[2] ». Elle n'existe ainsi que par sa résistance obstinée à l'être dont elle constitue le point final :

> Puisque, en effet, le Bien ne peut exister seul, il doit nécessairement y avoir un terme qui mette un point final à la sortie des choses qui viennent de lui, ou si l'on veut à leur descente incessante et à leur éloignement ; et ce après quoi il n'est plus possible que naisse quoi que ce soit, cela, c'est le mal. Il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui vienne après le premier, et, dès lors, qu'il y ait aussi un terme dernier. Ce terme dernier, c'est la matière qui ne possède plus rien du premier[3].

Cette définition de la matière comme point final de l'être est à rapprocher de la mort chez Jankélévitch qui est aussi le point ultime au-delà duquel rien n'est plus discernable. Pourtant ce « non » que la mort oppose au « oui » de la vie, sans pouvoir être compris en elle, l'affecte et la détruit en ce point de contact infinitésimal, comme une condamnation proférée en langue étrangère s'accomplirait tout de même quoi qu'elle puisse vouloir dire. Au point qu'en fait, Plotin est contraint de dire que la matière sensible, c'est-à-dire l'illimité :

> l'est davantage [illimité], car plus une image fuit l'être et le vrai, et plus elle est illimitée. En effet, l'illimitation est plus importante dans ce qui est moins défini dans ce qui est moins, car le moins dans le bien est le plus dans le mal. Ainsi donc, ce qui est là-bas [la matière intelligible engendrée à partir de l'Un], parce qu'il est davantage être, est illimité seulement en tant qu'image, alors que ce qui

1 Plotin, *Traité 51* [I, 8], 14 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 204.
2 *Ibid*., p. 204-205.
3 Plotin, *Traité 51* [I, 8], 7 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 51.

> est ici, parce qu'il est moins être, dans la mesure où il fuit l'être et le vrai, tiré qu'il est vers la nature de l'image, est véritablement illimité[1].

En tant qu'image, l'illimité intelligible, est donc moins conforme à sa nature que l'illimité sensible qui est ainsi l'image « vraie ». Il y a quelque chose de pourri au royaume de l'Intellect, un transfuge qui imite le sensible, une idée qui paraît inventée comme un *deus ex machina*, mais qui suggérera à Chestov que ce sont en fait toutes les autres qui sont des inventions. Réciproquement, il y a ici-bas une essence qui court les rues et détruit tout ce qu'elle touche. Pour mettre un terme à la procession des réalités, il faut bien que la matière intelligible ne soit pas le modèle parfait de l'imperfection, sinon l'imperfection est bonne, et plus rien en ce monde n'est mauvais. Et il faut bien rendre compte de cette intuition fondamentale qu'il y a du mal autour de nous. Mais comment parler de cette essence matérielle plus vraie que nature à l'aide de l'image appauvrie dont nous disposons d'elle en notre esprit ?

Il y a encore une raison existentielle à cette difficulté d'expression du non-être, matériel ou mortel : nous ne les avons, ni l'un ni l'autre, jamais vus à l'état pur et sommes ainsi contraints de parler sans le secours du moindre souvenir ou pressentiment. Plotin le dit à plusieurs reprises « la matière elle-même n'a jamais été dépourvue de figures[2] », « le vice absolu nous ne le voyons pas[3] »... Et c'est ici que se joue la différence entre indicible matériel et ineffable hénologique. L'Un est lui aussi décrit comme une série de privations :

> L'Un est privé de figure, même de figure intelligible. En effet, la nature de l'Un, puisqu'elle est génératrice de toutes choses n'est aucune d'elles. Il n'est donc ni quelque chose, ni qualité, ni quantité, ni Intellect, ni Âme ; il n'est ni en « en mouvement », ni non plus « en repos », ni « dans un lieu », ni « dans le temps », mais il est « de forme unique en soi et par soi », ou plutôt il est privé de forme, car il précède toute forme ; il précède le mouvement, il précède le repos ; car ces choses sont relatives à ce qui est, et le rendent multiple[4].

De sorte que si l'on devait s'en tenir à cette description, l'Un ne serait, comme la matière, que le bord ultime du réel, une abstraction théorique fonctionnant simplement tout à l'envers : ce que l'Un donne, la matière le reprend. Mais de l'Un, en lui-même ineffable, il y a infiniment à dire, parce qu'au contraire de la matière, c'est par lui que l'on voit tout et quand, en de rares expériences extatiques, l'initié, touchant à l'Un par le sommet de l'âme, le voit, sa parole

---

1 Plotin, *Traité 12* [II, 4], 10 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p. 249.

2 *Ibid*., p. 250.

3 Plotin, *Traité 51* [I, 8], 9 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 53

4 Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 3 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 81.

est fécondée par les plus belles métaphores que lui suscite son amour. Et c'est ce qui le rend « suggérable » aux autres, contrairement à la mort qui transit l'esprit et le discours, comme l'indique encore Jankélévitch :

> […] la succession infinie des métaphores [de l'amour] nous suggère, à la limite, une entrevision du mystère, comme l'accumulation des images contradictoires, chez Plotin, nous suggère peu à peu l'intuition irrationnelle de l'Un ; […] L'imagination met en branle l'intuition, et l'intuition complète d'un coup et recrée l'ineffable en faisant le saut brusque que les métaphores lui suggèrent. — Or il n'y a pas d'intuition de l'indicibilité mortelle, ni de communion possible avec le non-être. Le parfum d'une rose est « incomparable » parce qu'il ressemble un peu à tout, s'apparente à tout, évoque l'inépuisable passé des souvenirs fraternels. Et, la mort, elle, est incomparable parce qu'elle parce qu'elle ne ressemble absolument à rien. L'indicible de la mort est sans analogue, sans égard ni rapport à rien, sans commune mesure avec aucune expérience finie ; ni de près, ni de loin, la mort n'est « suggérable » à partir de la vie ; rien ne l'annonce, rien ne la rappelle ; de cet incomparable, nous n'avons ni pressentiment, ni ressentiment, ni avant-goût ni arrière-goût[1].

Sur le chapitre de la mort, Chestov et Jankélévitch ont emprunté deux voies d'approches différentes de la philosophie de Plotin. Là où Chestov s'empare – pour le subvertir – du thème platonicien de la préparation à la mort et de la déliaison de l'âme et du corps, Jankélévitch découvre quant à lui dans la doctrine de Plotin, en particulier dans la doctrine du non-être, des éléments de compréhension de la mort, indépendamment de l'au-delà auquel elle pourrait mener, en tant que mystère tautégorique.

Le temps et l'instant

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous insisterons sur la temporalité particulière, celle de l'instant, propres aux événements que sont la mort, mais aussi l'accès à la dimension métalogique exposé dans le chapitre précédent. La rupture avec l'ordre empirique et métempirique ordinaires, comme le note G. Aubry dans « L'audace du soudain », implique également une rupture temporelle : « Une telle découverte ne peut se donner, là encore, que dans l'ordre de la rupture – de l'événement, et de l'instant où tout chancelle. C'est un tel instant que Chestov nomme le « soudain » ou, pour parler grec et

[1] Vladimir Jankélévitch, *La mort, op.cit.*, p. 87-88.

comme Plotin, l'ἐξαίφνης[1] ». On distingue généralement trois grands concepts antiques de temps :

- *aiôn*, qui signifie au départ la durée de vie d'un être, puis à partir de Platon, l'éternité, ce qui n'a ni commencement ni fin.
- *chronos,* le temps physique mesurable.
- *kairos,* le moment opportun, l'occasion propice, ce qui a lieu quand il se doit (*deon*)

À cela s'ajoute le concept plus périphérique, plus paradoxal et déroutant, d'instant hors du temps, le soudain (*exaiphnès*), par différence avec le maintenant (*to nun*) qui ne constitue que la fine ligne séparant le passé de l'avenir sans pour autant présenter de différence radicale avec ces derniers, ni de rupture dans la trame temporelle.

L'ἐξαίφνης chez Platon

Selon Stanislao Allegretti, auteur d'une thèse récente sur l'histoire européenne de l'interprétation de ce concept[2], on compte trente-six occurrences du terme dans l'œuvre de Platon. Monique Dixsaut, dans son article de 2003, « Le temps qui s'avance et l'instant du changement », distingue deux types d'usages de cet adverbe, auquel il faut ajouter, en troisième lieu, l'usage spécifique et éclairant de l'adverbe substantivé dans le *Parménide* pour penser la mutation radicale et, en quatrième et dernier lieu, la conversion philosophique telle qu'elle apparaît dans les passages les plus couramment étudiés sur ce thème : *République*, 515c-d ; *Banquet*, 210d s. ; *Letttre VII*, 341c-d.

Le premier usage renvoie à l'idée de « soudaineté irréfléchie »[3] où le temps manque aux procédures discursives de la conviction, de la production d'une réponse, de l'élaboration d'une science[4]. Ce premier sens serait à rapprocher de la féérie adialectique, où l'on saute des prémisses à la conclusion, analysée par Jankélévitch (sans référence précise à l'*exaiphnès*) au sujet des sophistes dans son cours à la Sorbonne sur l'Immédiat.

---

1 Gwenaëlle Aubry, « L'audace du soudain. Chestov lecteur de Plotin », *Europe*, nº 960, avril 2009, p. 103.

2 Stanislao Allegretti, « *Exaiphnès* chez Platon: un temps hors du temps : genèse et fortune d'un concept », Université Aix-Marseille, 2019.

3 Monique Dixsaut, « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (Timée, 37 c-39 e, Parménide, 140 e-141 e, 151 e-155 e) », *Revue philosophique de Louvain.*, vol. 101, nº 2, 2003, p. 261.

4 M. Dixsaut renvoie à *Cratyle*, 391a et 396c7 ; *République*, IV, 453c1 ; *Théétète*, 162c.

Le second usage renvoie à une « irruption que rien ne préparait, qui déconcerte et étonne »[1] : les plaisirs purs qui ne sont pas précédés de douleur (*République*, IX, 584b), les crimes passionnels commis sans préméditation (*Lois*, IX, 666d, 667a-b). Dans ce cas, ce qui manque, c'est l'enchaînement causal qui préside au changement puisqu'il n'est possible d'en déterminer que les conditions.

Dans le *Parménide* qui comporte le seul emploi substantivé d'*exaiphnès* apparaît le sens qui sera le plus décisif pour nos auteurs, à savoir la métamorphose instantanée, le changement brutal du tout au tout. Ce changement sans altération dans la durée est décrit dans l'hypothèse où l'un n'est pas et où il n'y pas non plus de temps, alors on n'a plus affaire qu'à de l'*apparition disparaissante* pour reprendre le concept de Vladimir Jankélévitch, un clignotement d'aspects contradictoires obéissant comme l'écrit M. Dixsaut à la « logique du rêve »[2] :

> […] à ce qu'il semble, chacun des amas qu'elles forment [les choses privées d'unité] est illimité en pluralité, et même si on prend ce qui semble être le plus petit, instantanément, comme si on était en train de rêver en dormant, au lieu de l'unité qu'il semblait former, cet amas apparaît être plusieurs choses, et alors qu'il devait être une chose très petite, il apparaît extrêmement grand par suite de l'émiettement issu de lui.[3]

Cette « danse folle de l'être », pour reprendre l'expression de Chestov, ou de l'apparence pure, toute plurielle et obéissant instantanément au verbe efficace de l'homme redevenu libre de volonté, c'est celle qu'il appelle de ses vœux, c'est aussi celle qui correspond le mieux, déjà, à ce que la réalité a de fantastique, nonobstant l'unité et la régularité que présente *a posteriori* son ordonnancement.

Enfin, il y a encore un quatrième usage remarquable d'*exaiphnès*, c'est celui réservé à l'instant de la *conversion* (*epistrophè*). Cet instant n'est pas assimilable au processus scalaire qu'il vient couronner, c'est un instant hors-série, mais il est tout de même conditionné par l'ascension, car tout saut requiert un minimum d'altitude. Et surtout, comme l'instant de la tentation analysée dans le cours de 1959 de Jankélévitch à la Sorbonne, c'est un instant qui « fait époque », qui inaugure une nouvelle ère morale et intellectuelle,

---

1 Monique Dixsaut, *loc. cit.*, p. 261.

2 *Ibid*.

3 Platon, *Parménide*, 164 c-d (traduction Luc Brisson) dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 1167.

bien que cette suspension hors du temps n'ait en rien bouleversé le temps cosmologique. L'*exaiphnès* sert donc à qualifier l'accès à l'illumination de la vérité chez Platon, notamment dans l'allégorie de la caverne :

> Chaque fois que l'un d'entre eux [les prisonniers de la caverne] serait détaché et contraint de se lever subitement, de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière, à chacun de ces mouvements il souffrirait, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer ces choses dont il voyait auparavant les ombres.[1]

Dans le *Banquet*, Diotime explique ainsi que la « révélation suprême et la contemplation » ont lieu soudain, après avoir été instruit cependant de façon graduelle pour passer de la multiplicité des choses belles à la forme immuable dont elles participent toutes. Au contact d'un beau corps auquel il est attaché de façon exclusive, l'apprenant commence à « enfanter de beaux discours », puis comprend la parenté des choses belles entre elles ce qui lui fait abandonner le beau corps qu'il aimait. Il en vient ensuite à la beauté qui se trouve dans les âmes, les belles actions, les lois, puis celle qui se trouve dans les sciences, pour aboutir à la contemplation soudaine de la Beauté en soi :

> […] tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie n'a point part, jusqu'au moment où, rempli alors de force et grandi, il aperçoive enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je vais parler. Efforce-toi, poursuit-elle, de m'accorder toute l'attention dont tu es capable. En effet, celui qui a été guidé jusqu'à ce point par l'instruction qui concerne les questions relatives à Éros, lui qui a contemplé les choses belles dans leur succession et dans leur ordre correct, parce qu'il est désormais arrivé au terme suprême des mystères d'Éros, apercevra soudain quelque chose de merveilleusement beau par nature, cela justement, Socrate, qui était le but de tous ses efforts antérieurs, une réalité qui tout d'abord n'est pas soumise au changement, qui ne naît ni ne périt, qui ne croît ni ne décroît, une réalité qui par ailleurs n'est pas belle par un côté et laide par un autre, belle à un moment et laide à un autre, belle sous un certain rapport et laide sous un autre, belle ici et laide ailleurs, belle pour certains et laide pour d'autres. Et cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ou comme une connaissance certaine ; elle ne sera pas non plus, je suppose, située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant, dans la terre ou dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement unie à elle-même

[1] Platon, *République* (traduction Georges Leroux), VII, 515c-d, dans *Ibid.*, p. 1680.

> dans l'unicité de son aspect, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien et ne produit aucun effet sur elle.[1]

Dans la *Lettre VII*, Platon indique qu'il voulait savoir si Denys II était réellement épris de philosophie ou s'il voulait seulement s'en donner l'air. Il expose ainsi le critère permettant de trier le bon grain de l'ivraie, c'est la pratique quotidienne de la philosophie, l'usage d'une vie studieuse et moralement rigoureuse qui permet de distinguer les vrais philosophes de ceux qui n'ont qu'un vernis d'opinions. De même l'épreuve du savoir quand on parvient au faîte de la science ne peut faire l'objet d'un enseignement exotérique :

> Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul.[2]

L' ἐξαίφνης chez Plotin

Chez Plotin, le « soudain » qualifie le contact de l'Un, comme par exemple dans cette description célèbre du Traité 38 [VI, 7], 36 (trad. F. Fronterotta) :

> Car la connaissance du Bien, qui équivaut à un toucher, est ce qu'il y a de plus important […] À ce moment-là, ayant abandonné tout objet d'étude, « après avoir été conduit comme un écolier[3] » jusqu'au beau et s'être installé en lui, on étend sa pensée jusqu'à lui en qui on est, et, emporté pour ainsi dire par la vague de l'Intellect lui-même et soulevé par ce flot qui, pour ainsi dire, se gonfle, on « voit » « soudain », sans savoir comment ; et cette vision, en remplissant les yeux de lumière, ne fait pas voir quelque chose d'autre par cette lumière, car la lumière elle-même c'est l'objet de cette vision[4].

Le « soudain » chez Léon Chestov

---

1 Platon, *Banquet* (traduction Luc Brisson), 210d-211ab, dans *Ibid*., p. 144-145.
2 Platon, *Lettre VII*, 341c-d, *Ibid*., p. 655.
3 Renvoi au *Banquet*, 210e2-4.
4 Plotin, *Traités 38-41*, *op. cit.*, p. 100.

Pour Chestov, les philosophies de Platon et de Plotin sont des tentatives pour s'arracher non seulement au pouvoir de la corporéité, mais plus fondamentalement au pouvoir de la nécessité qui fonde la pensée ordinaire. C'est moins une extase ravie qu'une conquête de liberté et de pouvoir, comme nous l'avons déjà indiqué au chapitre 5 : « une philosophie capable de remplacer l'œil naturel de l'homme par un œil surnaturel, c'est-à-dire *par un œil qui voit non ce qui est, mais grâce auquel ce qu'on voit* τῆς ἐμῆς βουλήσεως (« par notre volonté »), *devient ce qui est*[1]. »

La temporalité d'une efficacité aussi extraordinaire ne peut être qu'instantanée, soudaine, c'est-à-dire imprévisible et immédiate, ce qui est le propre de la liberté, là où le temps du savoir est toujours celui de la contrainte et de la nécessité. Mais la liberté authentique, qui n'est pas choix mais création, n'est pas notre lot, elle ne peut être qu'entrevue lorsque nous nous délivrons de la raison : « Chez Plotin, écrit Chestov dans *Athènes et Jérusalem*, dans ces brefs instants où il parvient au prix d'une tension extrême de toutes les facultés de l'âme à se délivrer de la raison qui l'écrase, surgit toujours cet ἐξαίφνης ("soudain") annonciateur de la liberté désirée, mais lointaine[2]. » C'est pourquoi cet instant nous est donné gracieusement[3].

L'instant est donc ce qui est sans fondement, puisque lui-même inaugural, ce qui est effrayant pour nous, ce qui fait de Plotin parmi les philosophes de la tradition, un audacieux, dont l'originalité serait un « culte du déracinement[4] », en référence à l'extase supranoétique. Or, ce déracinement ne peut être que salutaire car l'enracinement est un empoisonnement métaphysique. Le lieu où nous sommes transportés extatiquement, comme Chestov y insiste, n'est pas une terre étrangère, mais notre patrie – aussi étrange soit-elle. Le soudain est pour l'homme projection dans une autre réalité et retour à soi-même, « la vague réminiscence d'une autre réalité à laquelle il appartenait dans une autre vie se met à détruire l'unité de conscience et envers et contre toutes les évidences exige impérieusement du dormeur qu'il se réveille[5]. »

Le soudain, au troisième sens relevé par Dixsaut d'apparition disaparaissante, est également caractéristique des vérités métaphysiques selon Chestov. Dans ce domaine, il n'y a pas de certitude et puisque les vérités

---

1 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem: un essai de philosophie religieuse*, traduit par Boris de Schlœzer, Paris, le Bruit du temps, 2011, p. 108.

2 *Ibid*., p. 285.

3 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op. cit.*, p. 137.

4 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, *op. cit.*, p. 342.

5 Léon Chestov, *Le pouvoir des clés*, traduit par Boris de Schlœzer, Paris, Le Bruit du temps, 2010, p. 397.

métaphysiques sont vivantes, elle ne sont jamais égales à elles-mêmes[1]. Le soudain va de pair chez Léon Chestov avec la valorisation d'un éclatement de la conscience dont les bornes individuelles sont décrites comme des illusions[2].

Cependant, et c'est un aspect original de la démarche de Chestov, le « soudain » n'est pas inaugural, comme peut l'être la nuit de feu du croyant, car le retour de la temporalité ordinaire n'est jamais loin, l'âme rejetée hors de limites normales ne parvient jamais à se délivrer de se sa terreur. La joie extatique est toujours mêlée de cette terreur qui conserve à l'âme son individualité et ses coordonnées propres.

En adaptant la *mélété thanatou* platonicienne à sa propre philosophie du déracinement (« La tâche de la philosophie consiste à arracher l'homme de son vivant à la vie[3] »), Chestov revient sans cesse au « soudain » mais il faut garder à l'esprit qu'il l'emprunte conjointement au *vdrug* de Dostoïevski, donc à la fièvre inquiète des modernes, et qu'il perd de ce fait sa spécificité plotinienne d'effusion mystique, de couronnement de l'ascension vers l'Un. Avec Chestov, de la nuit supranoétique on ne cesse de revenir en arrière vers l'empirie, au gré de la « danse folle » des vérités vivantes de la métaphysique.

Chez Vladimir Jankélévitch les références à l'instant comme soudaineté sont également très fréquentes. Nous nous contenterons ici d'esquisser quelques analyses sur le réemploi de ce thème plotinien dans d'autres réflexions métaphysiques que le temps lui-même.

Instant dans « De l'ipséité » (1939)

Dans cet article d'avant-guerre consacré au mystère d'unicité de la personne dont le caractère inestimable fonde toutes les autres valeurs morales, l'instant soudain intervient d'abord dans sa dimension morale, initiale et initiatique.

Tout comme l'instant ultime, celui de la mort, est un seuil vertigineux, qualitativement incomparable à l'instant pénultième, de même toute grande décision morale, qui engage toute la personne, est de l'ordre de la soudaine conversion – le quatrième sens d'exaiphnès dégagé par M. Dixsaut – inassimilable à un progrès : « […] sacrifice, renoncement, victoire sur les tentations, élan charitable ne comportent pas, comme la culture éthique, le progrès ou avancement en perfection, mais la conversion soudaine et l'option aiguë. »[4] Le tranchant de la décision libre de l'agent moral, comme passage à

1 *Ibid*., p. 330.
2 *Ibid*., p. 387.
3 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op. cit.*, p. 335.
4 Vladimir Jankélévitch, *Premières*, *op. cit.*, p. 183.

la limite, est incommensurable à l'état qui la précède ce que permet, sinon de penser, du moins de baliser et de nommer le « soudain ».

Et non seulement l'instant est la temporalité propre à tout acte libre, mais c'est aussi celle de l'ipséité comme fait irremplaçable dont il n'est pas possible de rendre intégralement compte et qu'il n'est même pas véritablement possible de penser en raison de sa gratuité et de son inséparabilité de nous-même. Être soi-même et personne d'autre est une contingence dont tout scénario alternatif et dont toute cessation sont pour nous impensable : soit on se représente sa mort comme l'orée d'une nouvelle vie, soit il n'y a rien à penser dans cet anéantissement. Quant au fait de notre existence singulière, il ne peut se comprendre que comme un acte gratuit, un « fait instantané » dont « il n'y a rien à penser »[1].

« L'espérance et la fin des temps » (1961)

L'instant et le bonheur pur

Dans cette allocution prononcée au 4e Colloque des intellectuels juifs de langue française (1961), l'instant est la modalité exclusive sous laquelle le bonheur pur, qui ne serait pas « contesté » par le malheur, peut être supporté par l'homme :

> […] l'homme empirique connaît ou bien un bonheur chronique mais contesté, ou bien une joie sans mélange mais qui ne dure qu'un seul instant et n'a pas de lendemain. Seul l'homme métempirique connaîtrait la félicité, joyeux bonheur, heureuse joie. Ici-bas une telle joie ferait éclater notre poitrine, car cette joie ne serait plus seulement dans l'instant, mais durerait toute la durée et une durée sans fin ; la félicité est donc eschatologique.[2]

L'instantanéité marque de son empreinte des quasi-expériences non seulement *métempiriques*, situées sur le plan intelligible des idées générales, logiquement et régulièrement articulées (« l'homme métempirique » dont parle Jankélévitch est un être de raison, peut-être l'homme en soi, l'idée d'homme, un dieu, bref un être dont la vie est éternelle), mais *métalogiques* c'est-à-dire qui adviennent par un contact avec ce qui se trouve encore au-delà du plan métempirique, la fin pointe de l'inconcevable. En effet, le bonheur pur, inaltéré par l'arrière-pensée du lendemain ou du passé qu'on

1 *Ibid*., p. 187.
2 Vladimir Jankélévitch, *Sources*, *op. cit.*, p. 69.

laisse derrière soi, est un quasi-état, un presque-rien fondamentalement incompatible avec la conscience. Cette caractéristique le bonheur la partage avec l'innocence, l'un et l'autre ne pouvant avoir lieu qu'en de rares instants d'oubli de soi. Pour un être de raison, dont l'être même est dédoublement, inadhérence à soi, le bonheur pur ne peut advenir que dans une syncope, c'est-à-dire en un instant étranger, non seulement à son état normal, mais à sa dualité conaturelle. En ce sens, tout comme chez Léon Chestov, l'instant est décrit comme rupture, effondrement des limites de la conscience.

L'« instant révolutionnaire » de la fin des temps

Toujours dans « L'espérance et la fin des temps », la fin des temps promise par le christianisme est présentée par Jankélévitch comme un mythe qui repose sur une conception naïve, spatiale du temps, qui parviendrait un beau jour au bout de son rouleau, à la consommation intégrale d'une quantité déterminée. Il s'agirait de parvenir à cet état « où il n'y aura plus de temps, et par conséquent, plus de mort »[1]. Ce passage à la limite où le temps n'existerait plus est qualifié de « chimère »[2]. La fin des temps est en effet impensable, c'est un cas limite :

> Le temps a fait son temps, voilà où les choses cessent d'être pensables. On peut comprendre que l'homme achève un travail, termine une durée, l'épuise, mais on ne peut pas comprendre que le temps termine son temps, que le temps se termine lui-même, que le temps soit en lui-même achevé, et c'est pourtant ce que suppose l'espérance dont nous parlons.[3]

Si l'idée d'achèvement du temps est pour nous inconcevable, c'est en raison de son caractère *infini* : le temps se présente comme dépourvu de terme préétabli, comme ce qui continuerait même si plus personne au monde ne pouvait en témoigner. Mais c'est aussi en raison de son caractère de perpétuelle nouveauté. En effet, la fin des temps serait un instant absolument hors-série parmi les instants toujours singuliers dont nous faisons l'expérience. Ce n'est plus le prélude à autre chose, mais la fin ultime, un point c'est tout : une union fraternelle en plein midi où nulle ombre ne peut plus se glisser, un bonheur dont le malheur est absolument exclu, une paix

1 *Ibid*., p. 64.
2 *Ibid*., p. 69.
3 *Ibid*., p. 70.

« conclue une fois pour toutes les fois »[1]. La fin des temps qui fait appel à l'image matérielle, naïve, de la consommation progressive d'une denrée finie, doit donc en dernier lieu s'appuyer sur l'image d'une catastrophe brutale, « sanglante ou un feu dévorant »[2], donc s'achever par une consomption définitive pour qu'advienne le passage à la limite. Cette fin des temps est mise au compte des mystères, laissée à l'appréciation des religions, est profanement remplacée par Jankélévitch par la vraie catastrophe à méditer, celle de notre propre mort, qui advient, somme toutes, par le même « instant révolutionnaire », mais à l'échelle du seul sujet :

> Quant à la fin du temps proprement dite, cette fin en elle-même est d'un autre ordre, elle est un profond mystère, ce n'est pas un homme qui nous le dévoilera, ce mystère, ni un peuple, ni une date sur le calendrier des hommes, cela reste le mystère impénétrable, le mystère métempirique qui devrait être l'objet véritable des religions : notre finitude nous exile irrémédiablement ; aucun homme ne peut le connaître, et ne le connaîtra jamais de son vivant. Il n'y a toutefois pas tellement à attendre puisque nous mourrons un jour ; l'homme sera initié à cet autre ordre puisque c'est la mort qui en est l'initiation. La fin des temps pour tout homme, c'est la mort, la mort propre, pas « ma » mort pour vous, mais la mienne pour moi, la vôtre pour vous, la sienne pour chacun de nous. La mort propre est pour chacun la véritable fin des temps, mais nous ne sommes pas là pour spéculer sur la mort.[3]

Le thème des « révélations de la mort », de son caractère initiatique, est chestovien. Mais on voit bien comment Jankélévitch le sécularise et renonce à toute spéculation sur l'au-delà, par scrupule rationnel peut-être, dans la mesure où toute idée que nous nous faisons, *vivants*, de la mort reste inévitablement marqué du sceau de cette vie et de son ordre. La mort seule est initiation au tout-autre ordre. À partir de Plotin, les deux philosophes pensent donc d'autres réalités : la mort à partir de la doctrine de la matière pour Jankélévitch, le déracinement métalogique à partir de l'extase pour Chestov. L'inspiration est nette, mais elle se sépare des dimensions de l'au-delà pour l'un et du repos dans l'unité pour l'autre, deux aspects qui sont loin d'être secondaires chez Plotin.

---

1 *Ibid*., p. 72.
2 *Ibid*., p. 70.
3 *Ibid*., p. 79-80.

Chapitre 7 : Identité personnelle et éthique

Dans ce chapitre, nous esquissons quelques thèmes plotiniens que Chestov et Jankélévitch se sont réappropriés dans le domaine éthique et au sujet de l'identité personnelle. Là encore, nous n'avons pas affaire à une influence directe, mais à une transposition dans un autre contexte, voire pour Léon Chestov à une inversion de la doctrine initiale.

Par-delà le bien et le mal, l'audace

Chestov n'est pas un philosophe éthique, ni un philosophe politique et ce pour des motifs d'ordre religieux, liés à sa conception du péché originel et du salut. Ce qu'il nomme la « lutte contre les évidences » tire pour lui sa nécessité de ce que la conscience moderne, imprégnée de science et d'une théologie rationalisée, débarrassée des contradictions bibliques, serait empêchée d'accéder à la foi dans le miracle, empêchée de croire qu'à Dieu rien est impossible. Cette idée est un héritage des *Carnets du sous-sol* de Dostoïevski : « On se résigne immédiatement devant l'impossible. L'impossible – signifie un mur de pierre. Quel mur de pierre ? C'est évidemment les lois de la nature, des sciences naturelles, les mathématiques[1] ». L' antirationalisme de Chestov est également lié à son interprétation du récit du péché originel, « la plus grande énigme que la Bible ait posée à l'humanité[2] », qui ne consiste pas dans une désobéissance à Dieu, mais dans la croyance trompeuse selon laquelle la connaissance du bien et du mal nous conférerait un pouvoir. Ainsi, tandis qu'au §5 du *Concept d'angoisse*, Kierkegaard écrit que dans l'innocence « l'esprit est rêvant en l'être humain[3] », pour Chestov c'est justement le péché qui est un assoupissement : « C'est exactement le contraire : le récit énigmatique de la chute de l'homme signifie que la capacité de distinguer le bien du mal, c'est-à-dire ce qu'apportèrent à l'homme les fruits de l'arbre défendu, a non pas réveillé mais endormi son esprit[4] ». Tant que nous nous fions aux mensonges du serpent biblique concernant la valeur du savoir, nous sommes privés de la

1 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, *op. cit.*, p. 29.

2 *Ibid*., p. 127.

3 Søren Kierkegaard, *Œuvres*, traduit par Régis Boyer, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2018, p. 40.

4 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, *op. cit.*, p. 129.

liberté de commander à la réalité, d'exercer la puissance que Dieu peut nous conférer si nous avons la foi de sorte que le mal soit détruit.

La conséquence radicale de cette interprétation du péché originel est l'impossibilité de toute éthique religieuse :

> Il faut fuir la raison, il faut fuir l'éthique sans calculer à l'avance où l'on arrivera. C'est là le paradoxe, c'est là l'absurde qui avait été caché à Socrate, mais qui se révèle dans l'Écriture : lorsqu'Abraham dut se rendre en terre promise, écrit Saint Paul[1], il partit sans savoir où il allait.[2]

Pourtant, il y a bien une sorte d'éthique chestovienne, mais qui inverse son propos ordinaire, à savoir l'élaboration des règles d'une conduite qui permette de bien vivre dans la compagnie d'autrui. Ce que « propose » Chestov c'est la fuite hors de la communauté politique, la fuite hors des contraintes de l'action au profit de la contemplation, le contact avec l'expérience tragique, et même de la recherche du hasard[3]. Or cette fuite est une forme de courage métaphysique consistant à s'affirmer non pas en tant que membre du général, de l'*omnitude*, le *vsemstvo* de Dostoïevski[4], mais comme moi concret, vivant, pluriel. Une des originalité de Chestov parait résider dans la mise en tension de l'audace antique avec l'audace requise par la foi chrétienne selon lui.

L'audace est un terme qui est récurrent dans les analyses de Chestov. Comme d'autres concepts clé, il est à penser dans plusieurs langues et plusieurs traditions métaphysiques et religieuses. Il faut relier l'audace non seulement au russe « *derznovanie*/*derzanie* » qui vient du grec θρασύς (audacieux, confiant) mais aussi à un autre terme grec qui a fasciné Chestov, « *tolma* »[5]. Au début de *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Chestov évoque l'« audace impie » que constituait l'apparition des choses particulières dans la philosophie grecque. C'est un thème qu'il a déjà largement abordé dans son étude de Plotin, *Les Discours exaspérés*, puisque l'audace (*tolma*) est ce qui conduit le *noûs* à se séparer de l'Un. C'est aussi le principe du mal, la séparation, et ce qui permet de jeter un coup d'œil oblique au mal[6]. La *tolma* est un terme aussi fertile qu'équivoque qui renvoie de façon

---

1 *Hé* 11.8

2 Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, *op. cit.*, p. 124.

3 Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op. cit.*, p. 207.

4 *Ibid*., p. 64.

5 Il faudrait peut-être aussi penser à l'hébreu « *chutzpah* » où il désigne une forme d'insolence, de toupet.

6 « C'est pourquoi c'est un autre intellect, et non l'intellect, qui a l'audace de voir ce qui ne lui appartient pas. C'est comme un œil détourné de la lumière pour voir l'obscurité sans

très large à un désir d'indépendance et d'autonomie. Après avoir eu des connotations plutôt positives dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, où il renvoie au courage d'entreprendre des tâches difficiles, il en vient à désigner la rébellion face aux ordres de Dieu[1]. Chez Léon Chestov, la *tolma* acquiert un sens décisif puisqu'elle est « le caractère essentiel de la vie […] les philosophes [après Thalès et Anaximandre] se sont mis systématiquement à donner la chasse à la multiplicité et à glorifier l'unité. Le compréhensible, l'un devint le synonyme du réel, de ce qui doit être. L'individuel, le particulier, le divers fut identifié à l'irréel, au téméraire, au scandaleux[2] ». Or, il n'est pas de rencontre possible avec Dieu dans la communauté, mais uniquement dans la solitude, ce qui implique une « affirmation absurde de son "moi"[3] ». Cette affirmation est absurde, dans la mesure où c'est l'indivision qui est visée dans la nuit de la foi chestovienne, mais elle cette dernière n'est pas accessible si le croyant se résigne d'avance au nécessaire, s'il n'ose pas comme Job s'affirmer dans son bon droit.

Le privilège accordée à la *tolma*, contre Plotin lui-même, confine aussi chez Léon Chestov à une religiosité que l'on pourrait décrire comme sentimentale, et qui n'est pas sans lien, là encore avec Dostoïevski. Chestov cite souvent le verset de l'Apocalypse (21 :4) : « Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les premières choses ont disparu. » Que Dieu essuie les larmes, qu'il ait donc soin de nos chagrins, c'est ce dont il ne faut pas rougir, ce qu'il ne faut pas dissimuler selon Chestov sous des aspirations qui semblent plus nobles mais sont en réalité inspirées par le péché, c'est-à-dire la résignation à ce qui est. Dans une courte nouvelle, *L'enfant à l'arbre de Noël du Christ*, un petit garçon pauvre meurt auprès de sa mère et, une fois arrivé auprès du Christ, découvre d'autres petits enfants abandonnés ou martyrisés qui essuient les larmes de leurs mères car ils vont bien désormais. De même qu'il n'y a pas à

---

la voir afin qu'il puisse, autant que cela lui est possible, voir : pour voir l'obscurité, il faut abandonner la lumière qui empêcherait de la voir ; mais, inversement, sans la lumière, l'œil est en mesure non pas de voir, mais seulement de ne pas voir ; ainsi donc l'intellect, lui aussi, lorsqu'il abandonne sa propre lumière, celle qui se trouve en lui, et que, pour ainsi dire, il s'avance à l'extérieur de lui-même à la rencontre de ce qui ne lui appartient pas sans apporter sa propre lumière, il se trouve affecté par ce qui est contraire à ce qu'il est, pour arriver à voir ce qui lui est contraire. » (Plotin, *Traité 51* [I, 8], 8 (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 51. Voir également : *Traité 12* [II, 4], 10, *op.cit.*, p. 249.)

[1] N. Joseph Torchia, *Plotinus, tolma, and the descent of being. An exposition and analysis*, New York, P. Lang, coll. « American university studies », nº 135, 1993.

[2] Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, *op. cit.*, p. 267.

[3] *Ibid*., p. 293.

rougir de l'incarnation, il n'y a pas à rougir que Dieu nous donne d'abord le pain, (avant la béatitude, l'infini, l'éternité etc.) et sèche nos larmes. Une interprétation assez juste de la « foi », pour autant qu'on en puisse statuer, de Chestov est donnée par Maritain :

> Chestov me montre un texte de Maritain qui le concerne, et que Lazareff ayant lu a copié à son intention... Il s'agit d'un article paru dans le livre *Les Juifs* : « Une Foi qui fasse violence à tout l'ordre des choses pour me donner aujourd'hui, *tangiblement* (souligné par Chestov) la substance que j'espère, et l'accomplissement du désir que Dieu a mis en moi, et donc qui me fasse tout récupérer, voilà sa foi (celle du judaïsme) tel qu'il brûle de l'avoir et doute en même temps s'il l'a — car s'il savait, il aurait toutes choses. D'une telle notion de la foi, si profondément juive, la philosophie de Chestov est un témoin incomparable. » « Bien sûr, dit Chestov, "incomparable témoin", etc. Mais, ce qui est clair, c'est que Maritain n'a jamais rien lu de moi ; cela se voit. Il aurait compris, autrement, que ce sont les structures, les vérités, les certitudes dont la raison est si avide, qui sont choses *tangibles*, que c'est là et non chez Job qu'il faut chercher la *concupiscentia irresistibilis*. » .

L'inspiration plotinienne dans l'éthique de Jankélévitch

Jankélévitch est quant à lui l'auteur d'une œuvre éthique considérable dans laquelle se font également entendre des échos plotiniens qui proviennent de sa métaphysique.

Le Traité des vertus (1949) : transposition de la structure cristalline du noûs aux vertus chez Jankélévitch

Au début du disque contenant des monologues, entretiens et cours de Vladimir Jankélévitch (1959-1962), édité par le label Frémeaux, Jankélévitch revient sur son parcours et les raisons qui l'ont poussé à entreprendre un ouvrage aussi démodé qu'un « traité des vertus », dont étaient coutumiers les Anciens, à commencer par Plotin qui leur consacre un traité spécifique, le *Traité 19*. Tout en rappelant l'illusion des motivations rétrospectives, Jankélévitch hasarde qu'il a peut-être voulu écrire la « morale de Bergson » et décrit la question des vertus d'une façon qui ne peut manquer de faire penser à Plotin, et avant lui aux stoïciens. Jankélévitch dit avoir repris en charge la question de savoir s'il est possible de posséder une vertu sans les posséder toutes. Sa réponse est également celle des Stoïciens, à savoir que l'on ne peut posséder une vertu à l'exclusion des autres, le sporadisme des valeurs, la dissociation des vertus, l'exercice d'une vertu au détriment des

autres désignant, au contraire, le mal. Chaque vertu, précise-t-il, implique toutes les autres comme un être de cristal dans lequel on voit toutes les autres. On retrouve ici l'image utilisée par Plotin pour décrire le lieu intelligible :

> Oui, là-bas, « la vie est facile »[1], la vérité est leur mère et leur nourrice, leur réalité et leur aliment : ils voient tout, non pas les choses sujettes à la génération, mais les choses qui possèdent la réalité et ils se voient eux-mêmes parmi elles. Toutes choses sont en effet transparentes, et on ne trouve rien d'obscur ni de résistant, mais chaque dieu est visible à chacun dans son intériorité et dans sa totalité, car la lumière est visible à la lumière. Chaque dieu a tout en lui, et à son tour il voit tout en chaque autre, de telle sorte que tout est partout, que tout est tout, que chaque chose est tout et que la splendeur est sans limite[2].

Cette description avait déjà fortement marqué Simon Frank mais ce dernier l'avait reprise de façon plus directe et orthodoxe, si l'on peut dire, pour caractériser le savoir vivant où la vérité et l'être ne font qu'un, où, contrairement à un savoir abstrait et partiel, toutes nos idées s'expriment réciproquement grâce au lien qu'elles entretiennent avec la totalité unifiée du réel[3]. Le lien établi par Jankélévitch entre la morale et l'ontologie plotinienne est plus inattendu, à la fois fidèle et infidèle à la doctrine de l'Alexandrin.

D'une part, Jankélévitch reprend à son compte l'idée platonicienne selon laquelle la vérité est une vertu et un aliment pour l'âme. Ce point de doctrine, qui provient du récit de la perte des ailes du *Phèdre* (246b-249d) était déjà décisif chez Léon Chestov. Il sera encore analysé par Jankélévitch dans le cours de 1961 sur la tentation. Décrivant la vie des âmes immortelles qui contemplent les intelligibles au-delà de la voute céleste, Platon écrit :

> l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – le pilote de l'âme –, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est celui qui occupe ce lieu. Il s'ensuit que la pensée d'un dieu, qui se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange – et de même la pensée de toute âme qui se soucie de recevoir l'aliment qui lui convient –, se réjouit lorsque, après un long moment, elle aperçoit la réalité, et que dans cette contemplation de la vérité, elle trouve sa nourriture et son délice, jusqu'au moment où la révolution circulaire la ramène au point de départ. Or, pendant qu'elle accomplit cette révolution, elle contemple la justice en soi, elle contemple

[1] Il s'agit d'une citation de l'*Iliade*, 6, 138.

[2] Plotin, *Traité 31* [V, 8], 4, 1-9 (traduit par Jérôme Laurent) dans Plotin, *Traités 30-37*, *op. cit.*, p. 95.

[3] Jérôme Laurent, « Simon Frank lecteur de Plotin », *loc. cit.*, p. 140-142.

> la sagesse, elle contemple la science, non celle à laquelle s'attache le devenir, ni non plus sans doute celle qui change quand change une de ces choses que, au cours de notre existence actuelle, nous qualifions de réelles, mais celle qui s'applique à ce qui est réellement la réalité. Et quand elle a, de la même façon, contemplé les autres réalités, qui sont réellement, quand elle s'en est régalée, elle pénètre de nouveau à l'intérieur du ciel, et revient à sa demeure[1].

Dans le *Traité 20* [I, 30] « Sur la dialectique », Plotin emploie la métaphore des nourritures intellectuelles au sujet de l'âme parvenue à la contemplation intelligible par la voie dialectique :

> La dialectique porte sur ce qui est bien et sur ce qui n'est pas bien, elle détermine combien de choses se rangent sous le bien, combien sous son contraire, elle s'intéresse aussi à ce qui est éternel et ce qui ne l'est pas, par le moyen d'une science qui porte sur toutes choses et non par le moyen d'une opinion. Après avoir arrêté ses errances dans le sensible, elle d'établit dans l'intelligible où, là-bas, elle exerce son activité, en ayant écarté l'erreur et en nourrissant son âme dans la « plaine de la vérité », en ayant recours à la méthode de division de Platon, l'utilisant d'une part pour déterminer ce qu'est chaque chose, d'autre part encore pour arriver aux genres premiers, en combinant grâce à l'intellect les choses qui en proviennent et jusqu'à ce qu'elle ait parcouru la totalité de l'intelligible ; puis, au rebours, en ayant recours à l'analyse elle revient au principe. Alors elle reste au repos, car elle est en repos tant qu'elle est là-bas, elle ne se préoccupe plus de rien, et, parvenue en l'unité, elle peut contempler[2].

Cependant, la transparence harmonieuse de la vertu humaine trop humaine chez Jankélévitch ne saurait être comparé ni à un repos de l'âme, ni à un mouvement perpétuel où les êtres sont « inlassables » et « purs », ce qui introduit l'idée d'une victoire seulement temporaire sur la conflictualité des valeurs entre elles ou bien de la vertu sur les tendances. Dans l'éventualité d'un conflit de valeurs, c'est l'amour qui est préférable à la vérité, car c'est la vertu suprême sans laquelle aucune n'a de valeur. À ce titre, les vertus sont plutôt semblables à des personnes qu'à des formes intelligibles puisqu'elles sont désignés par Jankélévitch comme un « absolu plural », c'est-à-dire comme une association difficultueuse entre des singularités pouvant toutes prétendre à un respect absolu. Dans le chapitre X de *Philosophie première* (1953), consacré à l'homme, Jankélévitch écrit ainsi : « les ipséités sont irréductiblement plusieurs et de pluriel ou sporadisme des personnes

---

1 Platon, *Phèdre*, 247c-e (traduit par Luc Brisson), dans Platon, *op. cit.*, p. 1263.

2 Plotin, *Traité 20* [I, 3], 4 (traduit par Jean-Michel Charrue) dans Plotin, *Traités 7-21*, *op. cit.*, p. 478.

détermine, avec la nécessité du sacrifice, un débat qui est sans doute la forme empirique du Mal[1] ». L'amour comme sacrifice à autrui ne cesse jamais d'être en butte aux assauts de la philautie. Dans « L'espérance de la fin des temps » (1961), l'unité fraternelle des hommes est présentée comme une *espérance*, une espérance plutôt entretenue d'ailleurs par d'autres que lui, et non pas bien sûr comme un *état de fait,* là encore sous l'égide Plotin et de l'appartenance sans obstacles de tous les intelligibles les uns aux autres dans l'Intellect :

> La sanctification du repas en commun, la cène, symbolise la fraternité des hommes dans l'accomplissement de la fonction la plus égoïste de toutes, la plus refermée sur soi, la plus vorace, qui est de se nourrir. Le fruit que je mange vous est soustrait, c'est un fruit que vous ne mangerez pas. L'acte par lequel les hommes se réunissent pour manger est paradoxalement accompli en commun. Cette chose égoïste et personnelle, cet acte est mystérieusement, miraculeusement devenu commun à tous les hommes dans les agapes. Et voilà pourquoi l'espérance de l'unité est une espérance commune à tous ceux qui pensent et sentent messianiquement. Les chrétiens parlent sans cesse de l'unité. Pour tous ceux qui pensent messianiquement s'ébauche le rêve d'un monde où chaque être est tous les êtres et chaque idée toutes les idées. Le D[r] Steinberg, dans son beau livre sur *Dostoïevski* dit en conclusion que l'espérance de Dostoïevski concerne un monde ou l'empire entier des idées est contenu en chaque idée[2]. La *V[e] Ennéade* de Plotin ne disait-elle pas que le monde intelligible tout entier est présent à chaque idées ? Telle est l'espérance d'un monde unitotal, total de cette totalité une, que les mystiques slaves appellent *Vseedinstvo*, où totalité et unité coïncident[3].

Outre la cinquième *Ennéade* à laquelle Jankélévitch fait référence ici, on pourrait également mentionner le *Traité 21* [IV, 1] qui décrit bien le caractère « unitotal » de l'intelligible, où les âmes particulières se trouvent « dans l'indivision », ne connaissent plus de séparation entre elles et avec l'Intellect, quand elles ne sont pas descendues dans les corps (et même dans cette descente, quelque chose d'elles-mêmes reste toujours dans l'intelligible) :

> Ce monde-là [l'Intellect] contient des âmes sans corps, tandis que ce monde-ci contient des âmes qui sont venues dans des corps et qui ont été divisées dans les corps. Là-bas au contraire, l'intellect est tout entier ensemble, sans être séparé ni divisé, et toutes les âmes sont ensemble dans le monde qui est éternel sans connaître l'extension locale. Ainsi l'Intellect reste toujours inséparable et

1 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, *op. cit.*, p. 239.
2 Aaron Steinberg, *Dostoievsky*, Londres, Bowes and Bowes, 1966, p. 91-93.
3 Vladimir Jankélévitch, *Sources*, *op. cit.*, p. 67.

> indivisible, alors qu'il est dans la nature de l'âme, qui là-bas ne connaît pas le partage et se trouve dans l'indivision, d'être divisée. La division de l'âme consiste en effet à s'éloigner et à venir dans les corps[1].

D'autre part, dans son cours sur la tentation, Jankélévitch fait clairement le départ entre le problème de la tentation qui est un problème moral, c'est-à-dire qui concerne l'action et présente un caractère *drastique*, énergique, et le problème métaphysique de la coexistence impossible des valeurs, de l'absolu plural que constitue leur société intranquille, qui est un débat *tragique* et pour cela immobile. Aussi, la référence à la vie morale comme à un lieu intelligible de pure clarté et de coexistence paisible ne doit dissimuler ni le caractère impur de l'homme concret en proie au conflit de devoirs, ni l'urgence drastique des choix moraux qu'il pratique et qui n'ont bien souvent rien de métaphysique.

Il est à noter que le *Traité 19* est complété par le *Traité 20*, « Sur la dialectique », auquel Jankélévitch avait consacré son mémoire de maîtrise et qui précise le moyen de pratiquer les vertus de purification pour accéder aux vertus contemplatives menant ultimement à l'union à l'Un, à savoir la pratique de la dialectique. Là encore, le tropisme intellectualiste de la morale de Plotin a disparu de celle de Jankélévitch qui est une morale de l'amour, certes point étrangère à la philosophie, à l'usage humain de la raison qui dicte la loi morale, mais dans laquelle l'amour comme manière d'agir l'emporte sur la contemplation. Ceci nous conduit à un dernier aspect de l'influence de Plotin dans l'œuvre de Jankélévitch et Chestov, à savoir leur conception l'identité personnelle qui perd l'évidence et la clôture sur soi que la modernité lui avait acquise.

Ipséité, multiplicité et altérité

L'identité de l'individu chez Plotin est plurielle car nous sommes un mixte entre deux hommes, un homme essentiel et un corps animé, tantôt ange tantôt bête et ni l'un ni l'autre comme Jankélévitch le répète souvent après Pascal, « amphibie ». Dans le *Traité 27* [IV, 3], 27 et 32 et dans le *Traité 53* [I, 1], 12, Plotin prend l'exemple d'Héraclès aux enfers pour montrer que l'âme peut vivre deux vies. Ce qui fait dire à G. Aubry que le sujet chez Plotin est un « nous ». Tout en constatant la nouveauté de la démarche de Plotin qui, dans le *Traité 22*, pose de façon prémoderne la question du « nous » en se prenant

[1] Plotin, *Traité 21* [IV, 1], 1, 3-10 (traduit par Jean-François Pradeau) dans Plotin, *Traités 7-21*, *op. cit.*, p. 495.

soi-même pour objet, sans faire intervenir la médiation d'un tiers (interlocuteur, *alter ego* ou conscience d'objet), elle souligne néanmoins l'absence d'unité et d'identité de ce « nous » qui, plutôt que l'un ou l'autre de ces deux hommes, serait en définitive ce qui choisit d'actualiser l'une ou l'autre de leurs puissances, ce qui choisit de s'orienter vers le haut (l'âme séparée) ou vers le bas (notre corps animé) et « devient ce dont il a conscience ». Cela fait intervenir deux types de conscience opposés : la conscience comme vigilance (*prosokhè*) par laquelle nous savons que l'âme séparée, dans l'Intellect, nous définit, et la conscience comme sollicitude (*kèdemonia*) qui se laisse fasciner par son corps auquel elle s'identifie. Il en résulte que nous sommes un ensemble de possibilités polarisées entre l'animal, le corps animé que G. Aubry nomme également le « ça », qui est moins que nous car il est nôtre, et l'âme séparée ou le « soi » qui est davantage que nous, car elle est une parcelle de l'Intellect. Par la philosophie, il s'agit de devenir davantage que

Il y a pour l'âme une remontée possible vers sa partie supérieure, l'Intellect, en pratiquant dès cette vie les vertus exposées par le *Traité 19*. Cela ne fait pas pour autant d'elle un « moi » unifié, puisqu'elle doit dans cette remontée perdre la mémoire de sa biographie ainsi que ses déterminations singulières pour s'assimiler au Premier principe. Comme l'explique Laurent Lavaud :

> […] l'âme si elle peut être pour Plotin le lieu d'une retraite où l'individu s'isole des sollicitations du corps et du monde, n'est cependant jamais envisagée comme le pôle de constitution d'une identité subjective et irréductible à tout autre, ainsi que le veut une vision moderne de l'intériorité. Bien au contraire, plus l'individu progresse dans l'intériorité, plus il se dépouille de ce qui précisément l'individualise, et plus il tend à se confondre avec le principe unique dont il est issu, à savoir l'âme de l'univers. C'est pourquoi le retour en soi-même et le mouvement vers l'intériorité que recommandent l'éthique plotinienne ne peuvent absolument pas être confondus avec une quelconque introspection psychologique où l'individu ne ferait qu'approfondir sa singularité.[1]

L'identité personnelle et la pérégrination entre les âmes chez Léon Chestov

On a souvent observé, pour la critiquer, la tendance de Léon Chestov à « tirer la couverture à soi », c'est-à-dire à plaquer ses centres d'intérêt sur la

[1] Laurent Lavaud, « Editorial », *Études platoniciennes*, nº 3, 2006, p. 7.

pensée des auteurs qu'il étudiait. Cependant, il est possible de considérer au contraire que cette démarche n'a rien d'égoïste ou d'obtus, mais constitue une remise en cause des limites du sujet moderne, supposé unifié par sa conscience et identique à soi-même. Au-delà des influences de Nietzsche ou du polyphonisme dostoïevskien, et comme le lui reproche d'ailleurs Berdiaev, on peut faire l'hypothèse d'un Léon Chestov qui aurait gardé un pied en Grèce, ou du moins aurait pu partiellement reprendre à son compte la caractérisation du « moi grec » de Jean-Pierre Vernant rappelée par G. Aubry dans *Le moi et l'intériorité* : « d'abord, ce moi "n'est ni délimité ni unifié" ; ensuite, son expérience "est orientée vers le dehors, non vers le dedans" ; et son rapport à soi est médié par les autres en lesquels il se reconnaît, par les actes et les œuvres qu'il accomplit, par ce qui, de l'extérieur, vient à sa conscience[1] ».

Il faudrait toutefois préciser que ce vers quoi se tourne le « moi » déchiré de Léon Chestov n'est pas la *praxis*, mais l'intériorité d'autrui dans un jeu de réflexions potentiellement indéfini. Parmi les *leitmotive* de Chestov, la douloureuse contradiction intérieure, symbolisée par la "double vue", constitue le point d'arrivée, la destination de sa pérégrination à travers les âmes. Il ne s'agit nullement de parvenir à la quintessence d'une pensée, à l'unité derrière la diversité, mais de repérer une faille intérieure, les lieux où l'adhésion de l'auteur à sa propre doctrine fait défaut, les lieux où il dévoile sa contradiction fondamentale, laquelle est bien plus révélatrice qu'une quelconque identité à soi. Ce procédé repose sur l'intuition décisive que nous avons mentionnée dans ce chapitre, à savoir que l'homme a besoin d'une intervention divine, il a besoin de l'incarnation pour oser affirmer un « moi » qui n'est donc pas tout constitué et jamais privilégié. Ce qui domine chez l'homme pécheur privé de sa volonté par son savoir c'est l'*omnitude*, la résignation à n'être qu'un numéro sur la liste du genre humain. Et Chestov trouve chez Plotin un allié dans l'accès au divin par la solitude, l'absolue unicité, dans le motif de la fuite du seul vers le Seul qu'il ne cesse de citer.

Chez Jankélévitch, la pensée de l'ipséité est liée à Plotin d'une façon encore plus indirecte mais tout à fait originale et lumineuse par le biais de la transcendance à soi de l'âme qui fonde le respect inconditionnel de la personne.

---

[1] Gwenaëlle Aubry et Frédérique Ildefonse (dir.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 10.

« De l'ipséité » (1939)

Dans un article d'avant-guerre, « De l'ipséité » (1939) Jankélévitch ne mentionne pas encore Plotin comme il le fera au chapitre VII de *Philosophie première* (1954), cependant l'ipséité est déjà pensée non comme une substance, mais comme un « au-delà », un mystère qui tient moins à sa quiddité qu'à sa quoddité :

> On remarquera que nous avons évité des termes scolastiques comme quiddité ou même haeccéité, de peur de faire penser à une généralité impersonnelle ou essence générique, à quelque forme individuante de l'être. Pas davantage l'ipséité n'est entité substantielle et compacte, limite d'une régression abstrayante au bout de laquelle serait le noyau stable du moi. Elle n'est même pas *ce qui fait* que le moi est ce qu'il est, mais simplement *le fait qu'*il est αὐτός [lui-même], lui-même précisément et non un autre ni son propre sosie. Ici plus de genres subsumant des espèces : rien que d'innombrables Uniques dont chacun forme un genre pour soi. Il faut tenir solidement jointes ces deux idées d'effectivité et de personne : car si la continuation de l'être, ou mieux les adjectifs impersonnels de l'ipséité peuvent se décrire par discours quidditatif, l'acte gratuit par lequel telle personne est posée plutôt que toute autre ne se révèle que pour une gnose quoddditative[1].

L'ipséité, renvoyant au fait miraculeux pour une personne d'exister singulièrement, impose par suite un respect de soi et d'autrui qui n'est pas rationalisable ou imputable au caractère rationnel, conscient et libre du sujet comme dans la morale kantienne à laquelle Jankélévitch emprunte néanmoins la notion de dignité absolue de la personne humaine : « le respect de soi que cette ipséité commande, parce qu'elle est inassignable et au-delà de toute structure, connait bien des aberrations[2] ». Parmi ces aberrations, le sentiment de coresponsabilité sans limite, que Jankélévitch hérite cette fois certainement de Dostoïevski, soit la conscience que les actes de chacun ont un retentissement sur tous, est une façon de figurer la dette inextinguible que chacun éprouve obscurément à l'égard de sa personne et de celle d'autrui.

Si l'ipséité est « au-delà de l'essence », elle partage avec l'âme individuelle de Plotin le fait d'être dédoublée et en contact avec une « transcendance-à-soi ». C'est ce qui permet non pas de remonter à la « source » de notre existence mais d'avoir pour soi-même un respect inconditionnel. Jankélévitch ne fait pas de Plotin un penseur, ni un précurseur

1 Vladimir Jankélévitch, *Premières*, *op. cit.*, p. 196.
2 *Ibid*., p. 189.

de la notion moderne de personne, mais il conserve, au cœur de l'ipséité, quelque chose de l'âme amphibie, autotranscendante, de l'Alexandrin. Enfin, l'ipséité partage avec le Premier principe la fonction de fondement transcendant qui ne possède aucun des attributs de ce dont il est la source :

> Voilà, je crois bien, ce qu'il faut entendre avec Kant par une obligation « catégorique » : les commandements relatifs à l'ipséité sont catégoriques en ceci que, conditionnant toutes les valeurs, ils ne sont pas conditionnés à leur tour par une clause antécédente – sinon c'est cette clause-là qui serait l'impératif de l'ipséité ; car la définition de l'ipséité, c'est justement qu'elle est ultime, inconditionnelle et, au sens, platonicien, anhypothétique, autrement dit qu'elle se fonde elle-même, et tout le reste avec soi. […] La vie et le monde, dis-je, n'ont pas de valeur si l'ipséité n'en a pas. Mais ce qui fonde toute valeur n'*a* pas de valeur à son tour ; il faudrait plutôt dire qu'il *est* « la » Valeur elle-même : tel le vertige de l'option libre par rapport aux préférences motivées[1].

En raison peut-être de son caractère anhypothétique, transcendant et gratuit, c'est-à-dire premier (comme « l'existence en général, et la mort, la douleur, la personne, la qualité, le mouvement, l'acte libre… »[2]), l'ipséité est indicible, c'est-à-dire qu'il n'y a rien à en dire sinon des paroles « à son propos » impropres à en développer une connaissance. Pour atteindre l'ipséité, il ne s'agit pas d'approfondir la complexité de ce qu'elle est, démarche qui correspond aux mystères « allégoriques »[3], mystérieux en tant que signes d'autre chose, il faut et il suffit d'aimer, acte qui correspond aux mystères « tautégoriques » dont le fait même qu'ils existent est un mystère et dont on ne peut jamais connaitre que le *quod* (le fait que) et non le *quid* (le quoi). Le mystère de l'ipséité se révèle à ceux qui aiment et à ceux qui sacrifient leur vie pour autrui. L'amour ne s'embarrasse pas de raisons d'aimer, ni d'un quelconque apprentissage, « l'amour commence par lui-même »[4], ce qui signifie que l'aimé n'est pas aimé en raison de certaines qualités qu'il aurait, mais du simple fait qu'il existe. « Parce que c'était lui, parce que c'était moi »[5].

---

1 *Ibid*., p. 191.

2 *Ibid*., p. 177-178.

3 *Ibid*., p. 177.

4 *Ibid*., p. 197.

5 À la fin de sa vie, dans son entretien avec Berlowitz réalisé en 1978, Jankélévitch revient encore sur l'exclusion mutuelle de l'amour et du savoir par opposition à l'attitude de l'amateur : « Oui, la curiosité s'oppose à la sympathie comme l'amateur à l'amant, comme la sélection à l'élection : l'amateur trie, range et détaille les individus à la manière d'un

Mutatis mutandis la description plotinienne de l'âme et de l'Un permettent donc de fonder, au-delà du savoir ou de la rationalité commune, en plein mystère, une éthique de l'amour, laquelle tout comme la pratique de la philosophie chez Plotin n'est rien de spontané et requiert tout notre engagement, même si seul l'effet d'une grâce prévenante peut nous garder de la philautie.

collectionneur qui classe des échantillons dans une série abstraite ou un genre impersonnel. L'amour, par contre, est indifférent aux menus détails et aux particularités matérielles ; c'est sa générosité même qui lui donne cette apparence évasive, négligente et parfois un peu approximative. L'amour ne sélectionne pas des caractères, il adopte la personne tout entière par une élection massive et indivise. L'amour ne veut rien savoir sur ce qu'il aime ; ce qu'il aime c'est le centre de la personne vivante, parce que cette personne est pour lui fin en soi, ipséité incomparable, mystère unique au monde. J'imagine un amant qui aurait vécu toute sa vie auprès d'une femme, qui l'aurait aimée passionnément, et ne lui aurait jamais rien demandé et mourrait sans rien savoir d'elle. Peut-être parce qu'il savait depuis le commencement tout ce qu'il y avait à savoir. » (Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.*, p. 15-16.)

Troisième partie : Traductions annotées

Texte 1 : Traduction d'un extrait de la « Tragédie de la conscience mystique » de Fedor Steppun

Son système repose exactement sur les mêmes fondements [que la mystique de Maître Eckhart] : il vit grâce au même dualisme qui menace en même temps de le tuer. Peut-être cette identité complète de ce qui crée la vie et de ce qui donne la mort est un élément caractéristique de toute doctrine [*koncepecii*] authentiquement mystique. La différence réside seulement en ceci que ce dualisme apparaît dans le système de Plotin de façon simultanément beaucoup plus forte et beaucoup moins accentuée [*ostrotoû*] que chez Eckhart. La force du dualisme plotinien réside en ceci qu'il est pleinement assumé et même formulé par le grand penseur de l'hellénisme. Son caractère relativement moins accentué s'explique parce que chez Eckhart les deux motifs sont pratiquement de force égale, c'est pourquoi leur lutte est infiniment douloureuse, tandis que chez Plotin le motif de l'élan transcendant obtient si facilement la victoire que tous ceux pour qui le mysticisme est avant tout lié au motif de l'immanence se sont souvent demandé si Plotin était bien un mystique. Je pense qu'il faudrait sans hésitation répondre par l'affirmative à cette question même si pour défendre l'existence du motif immanent chez Plotin on ne pouvait se référer à rien d'autre qu'au huitième livre de la cinquième *Ennéade*[1]. Tout ce livre est rempli de ce sentiment (*perežívaniâ*) mystique si typique chez Eckhart, qui s'élevant toujours plus haut, noie (*topit*) dans son déversement infini toute transcendance du monde et de Dieu que ce soit. Il faut, nous enseigne cette Ennéade, que l'homme abandonne et oublie toute image (*obraz*), comme s'il n'était ni grand ni beau, qu'il tombe au fond de son âme et éteigne en elle toute diversité et toute division. Il faut qu'il devienne tout et un, qu'il devienne l'unité de lui-même et de Dieu qui doit s'écouler (*prolit'sâ*) en lui, s'écouler dans le silence absolu. L'homme qui est éloigné et étranger à son Dieu connait et voit lui-même et son propre monde. Mais uni à Dieu, se souvenant de son ancienne séparation et renonçant à tout regard en arrière, l'homme éteindra immanquablement en lui-même toute représentation du monde Divin et de tout moi. Il s'est enfoncé si loin dans le fond de l'unité ultime, qui englobe tout, qu'il ne voit ni ne sait plus rien. Il est anéanti en tant que sujet de la contemplation, il n'est plus vivant désormais qu'en tant qu'objet de la contemplation d'un autre.

L'orientation immanente, claire et forte adoptée par le sentiment mystique ne peut pas être exprimée. C'est toujours la même pensée que l'on voit ici se

[1] Le *Traité 31* [V, 8] « Sur la beauté intelligible »

déployer, immense et puissante, selon laquelle la fusion ultime de l'âme humaine avec Dieu éteint dans cette âme déifiée toute image, tout visage, tout son. Il la plonge de ce fait dans l'obscurité complète, dans le silence complet. Chez Plotin aussi l'acte de fusion immédiate de l'âme humaine avec Dieu, l'acte de déification de l'âme, se condamne à une stérilité complète pour ce qui est de la connaissance du monde en tant que Divin. Car l'âme du mystique, aveugle et sourde, ne peut que se taire, agenouillée en prière, elle n'a pas le pouvoir de communiquer quelque chose de ce monde dont, sans le savoir elle-même, elle est devenue la tombe éternelle.

Malgré cette tendance de son sentiment religieux, Plotin ne se limite pourtant pas au seul dévoilement de l'essence de la fusion immédiate de l'homme et Dieu. Il oppose avec succès à l'improductivité sacrée de l'authentique contact mystique avec Dieu la productivité universellement englobante de la compréhension religieuse du monde.

Du fond de son sentiment religieux, son âme, proprement aveuglée et réduite au silence à l'intérieur de lui, parvient pourtant à extraire une image de la transcendance de Dieu et une connaissance du monde transcendant, de toutes ses formes et de toute la complexité de sa construction. Le caractère antinomique de cette relation est particulièrement difficile pour Plotin et particulièrement aigu car il affirme que la contemplation, c'est-à-dire la fonction de l'esprit qui, de toutes, se fonde peut-être le plus sur la dualité de l'objet et du sujet, est la méthode de toute connaissance. Plotin avait parfaitement conscience de la difficulté immense de cet aspect de son système lorsque, affirmant Dieu en tant que beauté et l'âme emplie de Dieu en tant qu'âme aveugle, il demande sans ambages ni détours : « Comment peut-on être uni à la beauté sans la contempler ? »[1]. Ou bien la même question mais en d'autres termes : « Comment peut-on, aveuglé dès l'entrée dans le royaume de la beauté, parvenir à le traverser, à en sortir et raconter ce qu'on y a vu et saisi ? »[2] Chez Plotin, comme chez Eckhart une réponse est donnée à cette question, mais dans un cas comme dans l'autre, les solutions dialectiques ne sont importantes qu'en tant que problèmes phénoménologiques. C'est pourquoi, laissant dans l'ombre la fleur dialectique de l'antinomie que nous venons de mentionner, nous nous intéresserons à ses racines mystiques.

---

1 Allusion au *Traité 31* [V, 8], 11, 19-20 : « Comment pourra-t-on se trouver dans le beau sans le voir ? » dans Plotin, *Traités 30-37*, *op. cit.*, p. 108.

2 Nous n'avons pas retrouvé cette citation, il s'agit peut-être d'une reformulation par Stépoune.

Comme partout et toujours, dans le système de Plotin, la présence du motif transcendant s'enracine dans ce fait fondamental de la vie religieuse que cette présence ne repose pas seulement sur la polarité de l'homme et Dieu mais en même temps sur la polarité de l'homme et du monde. La vie religieuse de l'homme connait le Dieu unique non seulement en soi-même mais encore dans l'infinie diversité du monde.[1]

[1] Fedor Steppun, *loc. cit.*, p. 124-132.

Texte 2 : Traduction de l'article de R. Kroner[1] « La philosophie de *L'Évolution créatrice* (H. Bergson). Présentation et critique »[2]

La philosophie d'Henri Bergson[3] réunit des éléments de pensée à la fois très anciens et complètement modernes. Elle ne se lance pas dans des considérations transcendantales qui pourraient perturber[4] ou affaiblir son élan initial vers la résolution des questions dernières de la métaphysique, néanmoins, elle est convaincue que le monde, dans son fondement, est complètement irrationnel et que l'homme, en tant que philosophe, doit être porteur non seulement d'un intellect, mais aussi d'une vivante volonté créatrice[5]. L'influence de ces deux éléments, métaphysique et antirationaliste,

---

1 Richard Kroner (1884-1974), philosophe néo-hégélien allemand, principalement connu pour son ouvrage consacré à l'idéalisme allemand *De Kant à Hegel* (1921-1924). On trouve dans la correspondance de Bergson une réponse aux critiques qui lui sont adressées ici : « […] bien que naturelles, ces objections ne me paraissent pas décisives, parce qu'elles consistent toutes, au fond, à établir des incompatibilités qui apparaissent en effet comme opposées, mais que la vie réconcilie et que la philosophie réconcilie également si elle veut bien s'astreindre à suivre la vie dans ses soubresauts. » (Lettre de la fin novembre 1910 in. *Correspondances*, édition d'André Robinet, Paris, PUF, 2002, p. 383-384). L'importance de Kroner dans le débat intellectuel français et russe est également attestée par l'article que Léon Chestov consacre à ses ouvrages *De Kant à Hegel* et *Die Selbstverwirklichung des Geistes [L'autoréalisation de l'Esprit]* en avril 1931 dans le n° 27 de la revue russe *Put'*. Cet article est publié en traduction française dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Vol. 111, n° 3 et 4, mars-avril 1931 (p. 299-304).

2 Le texte proposé ici est une traduction de l'article de Richard Kroner « Henri Bergson », non pas d'après l'original allemand paru dans *Logos : Internationale Zeitschrift für systematische Philosophie der Kultur* à Tübingen en novembre 1910 (p. 125-150) mais d'après sa traduction russe publiée dans la même revue *Logos* à Moscou en 1910 (p. 86-117) sous le titre « Filosofija « Tvorčeskoj Èvoljucji » (A. Bergson). Izlozhenie i kritika. Stat'ja R. Kronera. ». Dans la mesure du possible, nous indiquons néanmoins les écarts significatifs entre les deux textes : essentiellement, les passages manquants ou ajoutés, les soulignements omis et quelques différences de sens.

3 Note de la Rédaction de *Logos* : À ce jour, il n'existe en russe qu'une traduction fort peu satisfaisante du principal ouvrage de Bergson, *L'Évolution créatrice*. Une traduction des *Données immédiates de la conscience* est en cours (Éditions de la revue « Russkaja Mysl' »), ainsi que de *Matière et mémoire* (Éditions Joukovski). La première sera accompagnée d'une traduction de l'article de Bergson intitulé « Introduction à la métaphysique ».

4 All. : *gehemmten* (*hemmen* : freiner, inhiber).

5 L'original all. dit, non pas « être porteur de », mais plus fortement *être* un intellect, une volonté créatrice.

mène à la conception d'une philosophie intuitive. L'intuition est, pour Bergson, la vie immédiate, se saisissant elle-même et réelle. L'intuition veut et doit embrasser d'un seul regard toute la variété des phénomènes comme une seule totalité et l'intégrer entièrement au monde de la connaissance.

Celui qui tient cette entreprise pour téméraire, dans son principe même, et inadaptée aux capacités de la pensée scientifique, jugera de cette métaphysique comme Hegel de l'art romantique. L'art romantique, nous dit Hegel, marque la sortie de l'art en dehors de ses limites propres en tant qu'art, l'anéantissement de la forme esthétique au profit du contenu absolu, dont la figuration excède ses moyens d'expression esthétiques[1]. De la même manière, on peut dire d'une métaphysique visant à saisir l'absolu dans sa pureté qu'elle fait sortir la connaissance de ses limites propre en tant que connaissance et doit ainsi nécessairement conduire à la destruction des lois spécifiques de la connaissance, à l'autodestruction de la science. Ce trait propre à toute philosophie romantique, pour autant que ce terme renvoie à la métaphysique au sens que nous venons d'indiquer, est également présent chez Bergson. Comme toute vision du monde[2], qu'elle se présente sous forme artistique, religieuse ou logique, ce type de philosophie revendique ses droits à l'intérêt philosophique. Elle présente toujours une forte coloration personnelle et n'est donc remarquable que lorsqu'elle émane d'une personnalité éminente et originale. Il convient, me semble-t-il, de reconnaître à Bergson ces deux qualités.

Mais il est encore une autre raison pour laquelle l'étude de ce système philosophique peut présenter un intérêt pour la science. De même que l'art romantique, malgré la dissolution[3] de la forme esthétique qu'il provoque, s'illustre par ses grandes qualités esthétiques et met en œuvre de hautes valeurs artistiques, on trouvera, de même, dans la philosophie romantique des motifs (**мотивы, Motive*) logiques brillamment exprimés, des réflexions et des pensées précieuses pour la science. Il peut paraître tentant de les dégager de leur enveloppe toute personnelle pour en connaître la signification

---

1 Voir HEGEL, G.W.F., *Esthétique*, Introduction, Subdivision du sujet, Paris, Livre de poche, 1997, T.1, p. 141 sq. et Deuxième partie, Troisième section, p. 645 sq.

2 Nous préférons le terme de *vision* du monde à celui de *conception* du monde pour traduire *mirosozercanie* (*Weltanschauung*), dans la mesure où l'acte de *sozercanie* (contemplation, vision) dont il sera très souvent question dans la suite du texte renvoie à la « vision directe » par l'intuition chez Bergson (Voir *La pensée et le mouvant*, Introduction, deuxième partie). Sauf mention contraire, c'est en ce sens précis, et non au sens empirique ordinaire ou au sens d'interprétation, qu'il faut entendre les occurrences des termes voir/vision dans la suite du texte.

3 All. : *Auflösung* ; l'expression est récurrente dans l'*Esthétique* de Hegel.

systématique. En vérité, cette opération de fragmentation et de modification ne donne pas à voir tout l'édifice philosophique, elle en compromet l'unité et la cohérence. Tout système philosophique, en particulier romantique, présente, en réalité, une variété infinie et constitue une individualité d'un rang supérieur ; toute tentative visant à la reproduire, comme autant de points d'intersection entre diverses tendances philosophiques, est vouée à l'échec. Aussi notre étude doit-elle emprunter la voie suivante. Dans une première partie, nous tenterons d'exposer aussi précisément que possible la philosophie de Bergson à travers ses principales caractéristiques, [avec toutes ses contradictions internes[1]], de reformuler ses propres arguments et de la présenter comme *un seul et même tout*. Dans la seconde partie, nous nous efforcerons de dégager les motifs (**мотивы, Motive*) systématiques généraux de cette philosophie et de la soumettre à une *appréciation critique*.

Présentation

a) Aspects fondamentaux du système[2]

La tâche qui nous incombe en premier lieu est donc de comprendre et présenter la philosophie de Bergson à partir de sa personnalité, et sa personnalité – à partir de sa philosophie. Il me semble que le point de départ le plus commode pour approcher la nature profonde de ce penseur et accéder au centre de sa pensée est d'analyser le titre de la troisième de ses œuvres principales : *L'Évolution créatrice*. En effet, la volonté de donner à la personnalité – qui constamment s'épanouit et s'éclaire, crée et voit – la place qui lui revient de droit dans le tableau général du monde, constitue la force motrice de toute sa philosophie. « Seul celui qui a goûté à la liberté, écrit Schelling, peut éprouver le désir de faire que tout soit analogue à elle, de l'élargir aux dimensions de tout l'univers »[3]. De même Bergson trouve-t-il dans l'objet de monde, au titre de fondement et d'essence des choses, ce qu'il éprouve lui-même en son âme : la croissance ininterrompue de ses idées, la liberté artistique avec laquelle il crée toutes ses nouvelles pensées, la mobilité vivante et l'infatigable activité de son esprit. Sa philosophie s'oppose à la mécanisation et à la réification du monde, réagit contre les froides opérations

1 [Absent de l'original].

2 All. : *Grundanschauung* (vision, conception, intuition fondamentale)

3 Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, in *Œuvres métaphysiques* (1805-1821), Paris, Gallimard, 1980, p. 138.

intellectuelles de la science mathématique de la nature et proteste contre la dépersonnalisation et la dévalorisation de la vie. La vie elle-même doit triompher de l'intellect, s'insurger contre son asservissement au rationalisme et à l'atomisme abstraits ; c'est ici qu'intervient l'acte artistique réclamant la justification et la reconnaissance de son contenu et se revendiquant comme un meilleur interprète du sens du monde que la théorie, qui décompose tout ce qui existe en points morts se déplaçant dans l'espace[1] ; la volonté libre et indivise y affirme son indépendance à l'égard de la matière, son caractère originel (**первичность, Ursprünglichkeit*) et son individualité, par opposition au cycle de particules éternellement égales à elles-mêmes obéissant à des lois éternellement immuables.

Néanmoins, ces forces vivantes non seulement trouvent dans la morte réalité, et en dépit de celle-ci, la place qui leur revient, mais elles prennent sens par cette réalité et désignent ensuite à l'analyse intellectuelle la modeste place qui lui appartient en propre dans l'univers, dans la vivante évolution créatrice du monde.[2] Non seulement nous, sujets, sommes des êtres doués de libre volonté, créateurs et artistes, non seulement nous nous perfectionnons au cours d'une évolution qui sans cesse progresse, mais l'univers entier, l'Absolu lui-même est devenir et vie, force créatrice informante, qui anime la matière et produit des formes toujours nouvelles et toujours plus riches, jusqu'à l'homme libre commandant à la matière docile. De sorte que nous sommes nous-mêmes des ondes dans ce flot qui monte[3] ; nous sommes aux premiers rangs de ce mouvement en avant d'autodéploiement et d'autodévoilement du monde, c'est en nous que, jusqu'à présent, cet élan atteint son point le plus haut. Mais cet élan poursuit sa course, nous laissant derrière lui, car nous ne sommes que des incarnations matérielles passagères, transitoires et isolées, de l'inépuisable énergie vitale. L'univers étant plein de vie et de tendances, nous ne nous en approchons pas autrement qu'en portant

---

1 L'art illustre de manière privilégiée, en effet, l'œuvre de la nature, l'intuition philosophique, la liberté, la création morale et religieuse. Il est révélateur, par excellence, de la durée elle-même en tant que création continuelle. Voir à ce sujet WORMS Frédéric, « L'art et le temps chez Bergson. Un problème philosophique au cœur d'un moment historique. », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 1/2003 (n° 21), p. 153-166. On notera qu'étymologiquement, en latin, ce qui est « inerte » est privé d'art.

2 L'intelligence, loin d'être un absolu, est prise chez Bergson dans le mouvement de l'évolution, il est ainsi possible d'en faire la genèse et de délimiter le territoire où s'adapte le mieux cette « fonction spéciale de l'esprit, essentiellement tournée vers la matière inerte », qu'elle divise et organise en vue d'un certain usage pratique (*Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1989 [1941], p. 207).

3 Voir *Ibid*., p. 269.

nos regards vers le vivant processus de la volition en notre âme. L'intuition est une volonté qui se voit elle-même. On ne peut se figurer Dieu par la pensée, il n'est pas une idée reposant en soi-même, une forme pure, mais il est mouvement, devenir, croissance. Dans l'acte libre de l'imagination artistique, il manifeste sa vie, et en nous se répète alors Son acte créateur. « Que le monde des choses puisse être créé, nous ne le comprenons pas, mais chacun peut éprouver en soi-même l'intensification et l'accroissement de sa propre activité. »[1] Cette activité-là est l'essence du monde.

Ces pensées ou plutôt ces comparaisons dessinent, à grands traits, le tableau du monde proposé par Bergson. Prises sous la forme que nous venons d'indiquer, elles ne semblent plus du tout nouvelles ; au contraire, les conceptions bien connues, venues des temps anciens et modernes, auxquelles elles font clairement penser, surgissent immédiatement à l'esprit. Mais leur originalité réside, d'une part, dans la manière dont Bergson les introduit et les justifie, et d'autre part, en ceci que Bergson se refuse à transformer ces comparaisons en concepts, sachant parfaitement qu'il parle par analogie et que, d'une manière générale, il ne peut parler de l'essence véritable des choses que par analogie. Il ne cherche pas à proposer une connaissance discursive, au sens ordinaire de ce mot, mais seulement une intuition, une *vision du monde* au sens littéral du mot. Dès lors qu'on essaie, explique-t-il à plusieurs reprises, de définir la réalité, dans son flux perpétuellement mobile, au moyen d'un concept, de la désigner par un mot, au même instant, elle s'estompe, elle glisse, échappant à toute formule, à toute fixation et toute dénomination.[2] Il n'est rien qui, soumis à définition, ne perdrait son caractère premier, son adéquation au réel. Le mot est brutal, nous dit Bergson[3], il crée des contours solides, nets ; au nom de sa généralité, il prive le monde qui nous

---

1 Citation approximative du chapitre III de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 249-250, auquel renvoie également ce qui précède : « Parler de choses qui se créent reviendrait donc à dire que l'entendement se donne plus qu'il ne se donne, — affirmation contradictoire avec elle-même, représentation vide et vaine. Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir. »

2 La raison de cette impossibilité est indiquée au chapitre premier de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 13 : « Une définition parfaite ne s'applique qu'à une réalité faite : or, les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des *états* que des *tendances*. »

3 Voir Chapitre III des *Essais sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, PUF, 1985 [1927], p. 98 : « Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. »

est immédiatement donné de son caractère individuel et personnel de sorte que tout, sans distinction, se transforme en chose, en impersonnelle répétition, en identité. Aucune langue au monde – même la langue la mieux adaptée à cela, celle de l'artiste – n'est en mesure d'exprimer complètement l'essence véritable des choses ; pour autant, cette dernière ne nous est pas dissimulée, il suffit de nous adresser à nos expériences intérieures[1] sans passion ni préjugés, c'est-à-dire sans les concepts et les schémas dans lesquels nous l'enfermons habituellement, pour qu'immédiatement les choses deviennent limpides et que nous puissions les voir dans leur véritable réalité. Par conséquent, Bergson est contraint de renoncer au développement d'une métaphysique au sens de système conceptuel. Un tel système demeure seulement à l'horizon de ses idées et de ses réflexions, comme le centre lointain autour duquel elles gravitent. Après nous être établis au centre du système et en avoir découvert l'esprit, la tendance fondamentale, nous devons à présent aborder sa périphérie et examiner de quelle manière Bergson oriente et justifie son point de vue dans la résolution de problèmes particuliers.

b) Opposition entre réalité *immédiate* et réalité *abstraite* (*begrifflich*)[2]

Commençons par l'opposition établie par Bergson entre concept et réalité. Évidemment, cette opposition s'exprime avant tout en ceci que le concept, en raison de sa généralité, n'est pas en mesure de saisir la réalité, perpétuellement nouvelle et perpétuellement individuelle. Aussi la réalité *abstraite*[3] n'offre-t-elle qu'un tableau très déformé de la réalité *immédiate*[4] ; tous les aspects et caractéristiques du monde se donnant immédiatement à nous qui ne s'harmonisent pas avec les propriétés du concept, elle les omet et les ignore tout bonnement. Mais ce n'est pas tout, elle va même jusqu'à introduire dans le donné immédiat des propriétés du concept qui lui sont étrangères, apparaissant ainsi comme, d'un côté, plus riche, et d'un autre, plus pauvre que la réalité non-interprétée. Cette déformation du matériau originel (**первичный, Ursprünglichen*), due à l'élaboration scientifique des concepts,

---

1 Derrière l'idée d'« expériences intérieures », traduisant le caractère intime, varié et durable de cette épreuve du monde en nous-mêmes, il faut encore entendre ce qu'elles ont de profondément *vécu* et *vivant* dans la conscience, aussi bien en allemand (*Erlebnisse*) qu'en russe (*perezhivanija*), comme le signale la morphologie même de ces termes. Sauf mention contraire, c'est à ce sens que renvoie, dans la suite du texte, le terme d'expérience, et non pas à l'expérimentation scientifique ou à la perception sensible.

2 Entre parenthèses et en all. dans le texte : *conceptuelle*.

3 Souligné dans l'original : *begriffliche*.

4 Souligné dans l'original.

donne lieu par la suite à une cruelle vengeance : tout penseur partant de ce matériau informé par le concept (*das Begriffene*)[1] et non du matériau originel[2], échouera nécessairement à mettre d'accord ses éléments opposés et à les ramener à l'unité. Aucun entendement, aussi pénétrant soit-il, n'est capable, à l'aide de théories monistes, de se débarrasser des oppositions et de la rigidité des concepts, car ces derniers sont des formes artificielles inventées par l'homme pour user plus facilement des choses en vue de la satisfaction de ses besoins.[3] Les concepts répondent à un intérêt vital, pratique, et non pas spéculatif, aussi ne sont-ils évidemment pas capables de satisfaire les besoins de la pensée spéculative. Besoins qui ne seront satisfaits que si nous revenons à la vision intuitive elle-même. Unité, vérité et réalité doivent être recherchées *avant* toute formation de concepts, et non pas *derrière* ou *au-dessus* de celle-ci.

Bergson aurait pu développer ces pensées dans l'ordre suivant : d'abord étudier les propriétés du concept, puis la transformation de la réalité qu'elles impliquent et rétablir, de cette manière, une pure vision non informée par le concept. Mais ce n'est pas la voie qu'il choisit, comparant directement la *réalité* informée par le concept et les données immédiates de la conscience, c'est-à-dire empruntant une voie non pas logique, mais métaphysique. Nous reviendrons par la suite à cette distinction, mais continuons à suivre la comparaison de Bergson et voyons quelles distinctions il établit au sein des différents domaines de l'être entre l'expérience intérieure originelle et cette expérience dans la science, c'est-à-dire élaborée par les sciences de la nature. Dans la mesure où cette distinction apparaît de plus en plus nettement lorsque nous avons affaire aux faits de conscience et à leur interprétation psychologique, Bergson commence tout d'abord par une critique de la psychologie. Il essaie ensuite d'établir ce qui, dans les états psychiques, indique la structure véritable de la réalité en dehors du domaine psychique, donnant ainsi à sa psychologie intuitive, opposée à la psychologie discursive traditionnelle (*Begriffspsychologie*)[4], les dimensions d'une métaphysique intuitive.

Comme toute science de l'entendement, la psychologie discursive s'efforce autant que possible de mécaniser les états de la vie psychique. Or, la mécanique spatialise et géométrise tout processus temporel, transforme la

---

1 Entre parenthèses et en all. dans le texte : *le conçu*. L'original all. ne renvoie ainsi à aucun matériau préalable.

2 All. : *des Ursprünglichen* (partant… de l'originel)

3 Voir *Évolution créatrice, op.cit.,* p. 164-165.

4 Entre parenthèses et en all. dans le texte : *psychologie conceptuelle.*

continuité en simultanéité, le changement en répétition d'éléments identiques. Elle fait de l'expérience concrète de la durée une simple extériorité[1], quant au processus concret du mouvement, elle le réduit, de manière purement extérieure, à un système de points spatialement distincts localisés sur une surface elle-même immobile. C'est au moyen de calculs, enfin, qu'elle anticipe l'avenir. Ainsi, le flux indéfinissable et irrationnel du temps devient pour elle un rapport numérique. C'est pourquoi aucune de ses formules n'aurait à subir de changement si des siècles entiers, voire si tout le passé, le présent et l'avenir se réduisaient à une seule seconde.[2] Pour l'esprit qui connaîtrait les lois dernières et pourrait de ce fait prévoir tout le cours de la vie du monde, à compter du moment présent et jusqu'à l'éternité, pour un tel esprit *il ne se produirait* absolument rien dans le monde mécanisé ; il serait comme un géomètre qui cherche les relations infinies existant entre des points dans l'espace, déjà tout tracés dans un système de lignes mort et immobile. Mais de même que la géométrie n'introduit ordre et mesure dans l'espace qu'à l'aide du concept d'un point immobile, de même le mécanisme n'y parvient qu'au moyen d'une construction de ces unités immobiles grâce auxquelles il arrive à faire du flux indivis du devenir un système de choses séparées les unes des autres, isolées, mortes, mues de l'extérieur. Ainsi le mécanisme psychologique fait-il de l'âme une portion d'espace où ces mêmes éléments psychiques s'attirent et se repoussent d'après des lois immuables. Dans *cet* espace-*là* aussi le mécanisme détruit donc le concept de processus, réduit à néant la possibilité de quoi que ce soit d'absolument nouveau, et ne voit dans la variété et la richesse des faits internes, dans la continuité fluide et non morcelée de l'évolution interne, qu'un produit de l'uniformité et de l'immobilité qui constituent son fondement. Il glisse, sous la variété bigarrée de la vie, un schéma spatial homogène avec ses rapports quantitatifs mesurables et pense avoir découvert, à partir de là, la véritable réalité et son essence.

Mais si nous essayons de reconstituer le tout à partir de ces parties séparées, de construire la conscience immédiatement donnée au moyen des lois de l'association, nous remarquerons aisément le gouffre infranchissable séparant ces deux mondes et nous pourrons dire avec assurance lequel des deux est artificiel et lequel est le monde réel. Ce gouffre se manifeste tout particulièrement dès lors que nous essayons de définir ou de fonder la liberté de la volonté. Si l'on recouvre la vie spécifique de l'âme de schémas

---

1 *Vnepolozhnost'* (litt. extraposition) / *Aussereinandersein* : être à l'extérieur l'un de l'autre.

2 Voir *Évolution créatrice, op.cit.,* p. 9 ; *Essais sur les données immédiates de la conscience, op. cit.,* p. 144-149.

empruntés au monde extérieur et qu'on la soumet au principe d'isolement des éléments et de leur répétition régulière, alors, en définissant la liberté, on tombera nécessairement dans le déterminisme. En vérité, on ne peut pas mécaniser la vie psychique sans lui retirer en même temps toute sa vitalité ; car elle se déroule non pas dans un espace homogène, mais dans l'hétérogène *durée*[1]. Les sensations ne sont pas des atomes morts que l'on pourrait mesurer et dont les mouvements et les changements se laisseraient dénombrer. Au contraire, tous les états de l'âme se trouvent dans un écoulement perpétuel, rien n'y est stable ni identique et rien n'y réapparait sous la même forme. Tandis que les particules de matière sont disposées les unes à côtés des autres et que les forces motrices sont simplement combinées, les sensations et les sentiments s'interpénètrent et forment, dans leurs amalgames, des états nouveaux, inattendus, imprévus et jusqu'alors inexistants. Aucune logique ni aucune mathématique ne président à ce devenir irrationnel, puisque toute logique et *a fortiori* toute construction mathématique sont limitées au général ; l'identité est la loi fondamentale de notre entendement. Dans l'âme, au contraire, toute sensation est chose personnelle, individuelle et vivante, s'inscrivant toujours dans un processus de transformation, réapparaissant sous une forme enrichie et toujours modifiée en quelque manière. Que resterait-il du charme et du pittoresque de nos souvenirs s'ils n'étaient qu'un agrégat d'éléments ayant existé auparavant ? Quelle différence y aurait-il encore entre la perception et le souvenir, entre la représentation première et sa reconnaissance ? Pour la matière mécanisée, le temps passe sans laisser de trace, il ne laisse son empreinte que dans le monde vivant qu'il distingue ainsi de l'inerte. La matière existe comme présence perpétuelle, elle n'a pas de mémoire, elle demeure aussi inchangée que le concept général ; seul le vivant vieillit, seul le vivant possède une histoire. C'est là son incomparable privilège.

C'est pourquoi Bergson distingue rigoureusement deux formes de mémoire[2] : la mémoire de répétition et la mémoire de représentation. La première engendre l'habitude, un mécanisme moteur. La seconde n'est pas liée au corps, mais constitue le privilège exclusif de l'esprit capable de se remémorer son passé. C'est uniquement dans le souvenir que le temps, son contenu concret, acquièrent une réalité. Le souvenir conserve ce qui a été en tant qu'il ne pourra plus jamais se répéter, tandis que l'habitude l'enjoint toujours à se répéter dans le présent. De même, tandis que les besoins, qui

1 En français dans le texte.

2 Voir *Matière et mémoire*, Chapitre II « Les deux formes de la mémoire ».

exercent et dressent la mémoire en vue des ses propres fins, sont au service du mécanisme corporel, le souvenir – qui, du point de vue des exigences de la vie pratique, semble être, comme l'art, un luxe superflu – nous permet, quant à lui, de prendre part à cette réalité toujours unique[1], individuelle, absolue. Si nous n'avions reçu le don du souvenir, il n'y aurait que des choses dans l'espace, privées de passé et d'avenir. En vérité, nous nous méprenons profondément sur notre nature en nous considérant uniquement comme les points d'intersection de lois générales : le souvenir nous assigne une place dans l'histoire et fait de nous des êtres libres. Il est vrai – et ici Bergson semble enfreindre son propre principe – que nous ne sommes ordinairement que des solides mus de l'extérieur (**подталкиваемыми*) et causalement déterminés, nous ne sommes que des exemplaires d'un certain genre, soumis à la triviale nécessité de nos besoins. De temps en temps seulement, nous sommes des êtres libres, pendant les courtes heures où nous nous possédons nous-mêmes entièrement et où nous nous transportons dans le monde de la réalité temporelle concrète.[2]

Si l'on devait dès à présent, avant d'aller plus loin dans le cercle des problèmes bergsoniens, se demander quelles conclusions tirer des considérations qui précèdent, voilà ce qu'il faudrait répondre : toutes les catégories à l'aide desquelles nous intégrons le monde extérieur au réseau de nos concepts – espace homogène, substantialité, causalité régulière, interaction, schèmes de temps et de grandeur – ne peuvent êtres appliquées à la connaissance des données immédiates de la conscience, à nos états psychiques. Mais qu'en est-il du monde extérieur lui-même ?

En essayant de classer les états psychiques d'après les rubriques du monde mécanique, nous tomberions dans un conflit inextricable avec la vie réelle[3]. Mais si l'on se tourne vers l'étude du monde matériel, le brillant succès des sciences de la nature actuelles ne témoigne-t-il pas de la légitimité de ces rubriques ?[4] En ce domaine, le mécanisme n'exprime-t-il pas l'essence et la nature réelle des choses ? Rappelons-nous : qu'est-ce qui distinguait les données immédiates de l'âme, qu'est-ce qui les séparait de la nature spatiale des choses physiques ? Comme nous l'avons vu, c'est leur durée concrète,

---

1 « Toujours unique » (*odnokratnoj, einmaligen* : qui n'a lieu qu'une fois) est à mettre en lien avec l'impossible répétition de la réalité (*nepovtorimyj, unwiederholbar* : litt. *irrépétable) précédemment indiquée. Il correspond à ce que la grammaire nomme l'aspect sémelfactif du verbe, par opposition au fréquentatif d'habitude.

2 Voir *Évolution créatrice*, *op.cit.*, p. 201.

3 All. : *mit den Realitäten*.

4 Ce point est discuté au troisième chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 219 sq.

leur croissance et leur individualité. En un mot, la *vitalité* de l'âme constituait le signe où se concentraient, pour ainsi dire, toutes ses qualités spécifiques. Mais n'y a-t-il rien de *vivant* dans le monde matériel ? Et ne trouvons-nous pas dans le monde animé ces mêmes propriétés : les êtres vivants apparaissent, vieillissent et meurent. Le développement de l'organisme animal est création[1] ininterrompue, invention de formes toujours nouvelles et variées. Or, cette création[2] a lieu, elle aussi, dans le flux temporel concret et réel ; et, ici, physiciens et chimistes s'efforceraient en vain de dénombrer et de prévoir mécaniquement toute la richesse, l'arbitraire et l'originalité des phénomènes. Néanmoins, finalisme et vitalisme sont également incapables de nous expliquer la vie de la vie, c'est-à-dire l'apparition de l'absolument nouveau, l'évolution créatrice de la nature organique. Or c'est précisément dans cette évolution que réside l'essence de la nature organique, si on la regarde dans son immédiateté, au lieu de la penser au moyen des concepts généraux de l'entendement. Dans la nature organique il n'y a pas non plus de répétition. Là aussi, au contraire, la généralité apparente que nous indiquons au moyen du *mot* apparaît sous l'influence des besoins de l'homme, qui donne des noms aux choses pour les classer plus commodément, s'en rendre maître et les utiliser. Ainsi, dans le monde de la biologie nous retrouvons encore les traits caractéristiques des faits immédiats de la conscience. De même que Bergson a établi, à côté de la psychologie discursive, une psychologie intuitive, de même établit-il ici, à côté de la biologie des sciences de la nature, c'est-à-dire recourant à une méthode physicochimique, une biologie intuitive, ou encore une philosophie de la vie[3].

Mais d'abord, quel sens possède la vie dans le tout du monde ? Il n'est guère difficile pour Bergson de répondre à cette question. Puisque les catégories des sciences de la nature sont en fait des rubriques artificielles dans lesquelles il est tout à fait impossible d'enfermer la réalité telle qu'elle nous est immédiatement accessible, puisque nous trouvons dans la nature corporelle elle-même les traits caractéristiques du monde psychique, et que, par conséquent, cette dernière résiste à la mécanisation opérée par l'entendement et fait signe vers une structure plus originelle, moins déformée, bien qu'intraduisible dans la langue des concepts – alors nous savons sans le moindre doute où chercher l'illusion et où chercher la réalité et la vérité. L'univers lui-même est plein de vie, il croît, au fil d'une seule et même

---

1 Rus. : sozidanie, All. : Neuschöpfung.

2 Rus. : *tvorčestvo* (création au sens où Bergson parle d'évolution créatrice), All. : *Entwicklung* (évolution).

3 Voir premier chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 50.

évolution créatrice, et se déploie librement conformément à l'*élan vital*[1] déposé en lui. Ainsi Bergson découvre-il, à côté du monde artificiel des concepts du mécanisme, le vrai monde intuitif de la réalité absolue.

c) Genèse du mécanisme à partir de la réalité absolue

Mais si c'est la réalité concrète et sa variété qualitative perpétuellement changeante (et non pas le temps spatial homogène), si c'est la liberté (et non pas la nécessité), si c'est l'onde fugitive et insaisissable de l'élan vital (et non pas le monde des choses solidement établies, isolées et toujours égales à elles-mêmes) qui sont véritablement réels, si l'évolution créatrice (et non pas le mécanisme) constitue l'essence de l'univers, alors on se demande bien quel sens a, pour Bergson, cette opposition. Ou, plus précisément, comment est-il possible que l'observation de la réalité à l'aide de ce schéma conventionnel déformant soit plus avantageuse en vue de la satisfaction des besoins humains ? L'être vivant enfoncé dans le pur flux du devenir serait-il en meilleure posture, lui qui voit la réalité immédiate sans déformation ? Ou encore, pour poser le problème en termes plus généraux, par quelle voie la généralité, le mécanisme et le concept peuvent-ils ne serait-ce que pénétrer dans l'individualité absolue de l'univers ; par quelle voie le langage, la logique, les mathématiques, qui, dans un monde absolument individuel, n'auraient plus aucun sens, ont-ils la capacité d'entrer dans notre conscience ? « L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel » nous dit Bergson dans l'introduction de *L'Évolution créatrice*.[2] Par conséquent, les schèmes et les catégories de l'entendement ne sont pas entièrement inadéquats au réel ; la physique et la chimie ne sont pas une déformation complète de la nature, quelque chose dans l'essence des choses leur correspond qui explique leur succès[3]. Et telle est, en fait, l'idée de Bergson qui vient couronner l'édifice encore inachevé de son système. Il y a deux possibilités pour déraciner le dualisme que nous venons d'indiquer et appréhender le monde comme unité. Soit il faut partir de la science discursive et l'approfondir au point qu'elle devienne une philosophie discursive, soit on doit partir de la philosophie intuitive et considérer la science comme l'envers, le complément nécessaire de l'intuition. La métaphysique a jusqu'à présent emprunté la première voie, Bergson opte pour la seconde. En prenant pour point de départ la généralité des espèces, la première voie nous conduira à une série de formes dont

[1] L'expression est traduite en russe puis reprise en français dans le texte.
[2] *Évolution créatrice, op.cit.,* p. VII.
[3] Voir en particulier *Ibid*., p. 204-207.

l'échelon le plus bas confine à l'absolument informe, à ce qui n'existe pas encore, au mouvant, c'est-à-dire à la matière, tandis que ses échelons supérieurs avoisinent la plus pure généralité du concept, la forme des formes reposant en soi-même. L'individualité et la durée concrète sont ici reléguées dans le royaume de la matière. La philosophie grecque a trouvé son achèvement dans une métaphysique de ce genre chez Aristote. En partant de la généralité de la loi, comme le fait la science moderne, cette même voie mène à l'Absolu, qui exprime lui-même la conformité à la loi. Dans la substance selon Spinoza comme dans la monade centrale de Leibniz, le temps a perdu sa réalité, la première se présentant comme un mécanisme parfait tandis que, dans la seconde, le temps est dépassé par l'éternité et son harmonie préétablie. Sur les hauteurs de la philosophie grecque et moderne, seul le général et l'éternel possèdent en propre réalité et vérité, tandis que l'individuel et ce qui change dans le temps n'est qu'une modification, voire une dégradation du général. C'est néanmoins la conclusion à laquelle doit parvenir toute métaphysique qui surélève l'univers au-dessus des concepts des sciences de la nature au lieu de le découvrir au-dessous d'eux, dans la vie immédiatement donnée. L'ancienne métaphysique s'est trompée en faisant de tout ce qui a durée et temps l'objet de la science, et de l'éternel – l'objet de la philosophie ; au contraire, la science doit justement se borner à l'étude de ce qui est éternel et donc mort, tandis que la philosophie saisit le vivant processus du devenir ; la philosophie *ne suit pas* la science, elle la *précède*. Il n'y a pas de chemin qui reconduise du concept à la vie. Le vivant est absolu, tandis que le général n'est qu'une abstraction, une individualité diluée, une « interruption » de l'évolution progressive, une « inversion » du processus réel s'écoulant dans le temps. Il faut remplacer l'idéal d'une science *unifiée*, trouvant son accomplissement dans la métaphysique, par la reconnaissance du dualisme et de l'opposition existant entre la science, c'est-à-dire les sciences de la nature, et la philosophie. La philosophie est moniste dans la mesure où elle considère la science et elle-même comme deux modes de connaissance complémentaires d'un seul et même Absolu, mais elle fonde le dualisme en ceci qu'il est exigé par la dualité découlant de l'Absolu lui-même.

Mais quel sens a pour Bergson cette dualité, dont nous venons d'évoquer la nature, que veut dire pour lui cette « interruption » de l'évolution, cette « inversion » » du processus dont nous parlions ? Quel sens possèdent la « descente », la « détente », la « fragmentation », en un mot tout l'envers de la force vitale créatrice saisie par l'intuition ? Là encore, évidemment, la philosophie n'est en mesure et en droit de chercher la vérité que par analogie

et comparaison. L'univers ressemble à un artiste. Si le poète composant son œuvre s'arrête ne serait-ce qu'un instant, si son attention et sa concentration se relâchent, alors immédiatement ses vers inspirés se transforment en une collection de mots, s'éparpillent en lettres mortes ; si le génie abandonne le peintre devant sa toile, alors apparaîtra à la place du tableau une multitude de points colorés. Mais personne ne s'étonnera du fait que toutes les œuvres de la poésie soient composées des mêmes lettres d'un seul et même alphabet et toutes les musiques – des mêmes éléments sonores ; car ce n'est pas l'alphabet qui fait le poème, ni la palette le tableau, c'est la force créatrice de l'artiste qui forme à partir de ces éléments quelque chose d'absolument nouveau.[1] Qu'y a-t-il de si étonnant et incompréhensible à ce que l'univers crée ses œuvres vivantes à partir du matériau des atomes ? Ces atomes, pris pour matériau, ne sont ni plus isolés ni plus morts que les éléments composant l'œuvre d'art. Ce n'est que lorsque la force, l'esprit, s'affaiblit, lorsque s'arrête le mouvement en avant, que le matériau s'éparpille et perd sa signification ; surgit alors la matière et son mécanisme. Mais ce genre de surgissement cosmique est accessible à notre intuition non moins immédiatement que la puissance créatrice de l'Absolu. N'étant nous-mêmes rien d'autre que les incarnations matérielles transitoires d'un univers en continuel accroissement et puisque l'onde de l'évolution nous supporte, monte et descend en nous, nous éprouvons donc également sa pression et sa chute, son afflux et son reflux.

Nous avons déjà évoqué la conception de la liberté chez Bergson comme état psychique peu fréquent dans lequel nous nous possédons entièrement nous-mêmes. On comprend à présent comment cette conception fait écho à l'ensemble de sa philosophie. Nous ne sommes libres que lorsque nous vivons dans la durée concrète, lorsque nous agissons d'après nos propres particularités individuelles. Nous sommes non-libres pour autant que nos actions sont des exemplaires d'un certain genre, c'est-à-dire conformes à une loi. On comprend également dans quelle mesure les sciences de la nature sont pour Bergson le produit de nos besoins, l'instrument de nos actions. En vérité, elles ne le sont, en vue de la satisfaction automatique des besoins – ce qui dans le déploiement de l'indivisible flux universel de la vie équivaut au repos –, qu'à proportion de l'utilité que présente la fixation de cet état de repos, la connaissance ce qui jamais ne change. Ainsi, les sciences de la nature ne sont pas, par essence, une contrefaçon du tableau du monde, elles se trouvent seulement sur la pente descendante de son évolution. Selon Bergson, elles ne

[1] Voir *Évolution créatrice*, *op.cit.,* p. 241.

sont même rien d'autre que cette descente transformée en science et à laquelle elles s'identifient métaphysiquement. Elles ne sont une contrefaçon que dans la mesure où elles affirment que la matière est, par sa structure, entièrement séparable de l'élan vital et existe réellement indépendamment de lui. En vérité, la matière est toujours individuelle et n'est pas entièrement soluble dans le mécanisme. En elle ne se trouve qu'une tendance à la géométrie, à l'atomisme, et c'est uniquement parce que cette tendance se trouve en elle que les sciences de la nature parviennent, en faisant abstraction de l'individuel, à l'enfermer dans les cadres du mécanisme, à glisser au-dessous d'elle le schéma conventionnel d'un espace homogène. Par conséquent, la matière des sciences de la nature est un produit tout aussi artificiel que la matière d'Aristote, bien que sa fonction soit inverse ; là où la matière aristotélicienne fait office de principe d'individualisation et de possibilité du mouvement, la matière des sciences de la nature est un principe de généralisation et de repos. De sorte que la hiérarchie aristotélicienne s'inverse chez Bergson : le sommet y occupé par la réalité absolument individuelle, se développant perpétuellement dans le temps ; tout en bas se trouve la pure forme de la généralité de la pensée, qui n'est pas réelle par soi-même, mais seulement construite dans le concept. Cette forme, que les sciences de la nature modernes pensent matérialisée dans l'atome ou autres, n'est pas quelque chose d'absolument mort en vérité, c'est simplement la forme de vie la plus faible, l'état de conscience le plus obscur, le plus opaque. Ou encore, pour être plus précis, puisque rien n'existe dans l'absolu, la matière est la tendance de la vie à l'affaiblissement, à l'épuisement, à l'impuissance ; et les sciences de la nature représentent l'erreur consistant à interpréter cette tendance comme l'essence éternelle, à étouffer l'étincelle de la vie qui brille même dans la matière et à expulser impitoyablement toute trace en elle de *durée*[1], c'est-à-dire de réalité temporelle concrète. Les sciences de la nature sont cette erreur elle-même, tout au moins dans la mesure où elles s'interprètent comme connaissance abstraite en soi-même utile et pratiquement applicable, comme connaissance du réel, et dans la mesure où elles prétendent fournir ce que ne peut fournir que l'intuition : la vision directe du fondement des choses.

[1] En français dans le texte.

Critique

Nous avons constaté, en exposant la philosophie de Bergson, qu'elle réunit deux éléments apparemment incompatibles ; l'un est extrêmement ancien , l'autre entièrement moderne, en l'occurrence l'exigence d'une connaissance entière de l'essence absolue du monde et la conviction que l'objet de cette connaissance est parfaitement irrationnel. Ces deux éléments confèrent à la philosophie de Bergson une dualité d'un genre particulier ; tout l'attrait de sa pensée tient à leur fusion. Les deux concepts fondamentaux de sa philosophie – pour autant qu'on puisse encore parler d'ailleurs de *concepts* fondamentaux – présentent ces deux éléments : l'un, la *durée*[1], renvoie à l'objet et caractérise l'irrationalité totale du monde ; l'autre, *l'intuition*[2], renvoie à la méthode et caractérise l'organe de la connaissance absolue. Étant donné que l'objet est irrationnel, l'organe de connaissance ne peut être la *ratio*[3]. Cet organe ne peut pas être tourné vers un royaume d'idées éternelles immuables, il doit naître et agir au sein de l'indivisible réalité temporelle ; il doit donc être une volonté, une volonté qui voit. Ainsi dans la fusion de ces deux éléments, l'ancien et le nouveau, c'est l'irrationalisme qui l'emporte incontestablement. Le monde ne se rationalise pas, en fin de compte, au profit du postulat d'une connaissabilité absolue, comme par exemple chez Fichte, dont la pensée présente, de temps à autre, des tendances similaires. La connaissance elle-même est soumise à une irrationalisation et devient, pour ainsi dire, une sorte d'expérience intellectuelle combinée, l'acte de vision de la volonté. Nous sommes donc en droit de dire que c'est définitivement l'élément moderne de la pensée qui l'emporte chez Bergson. Plus encore, la meilleure manière d'éclairer sa pensée est de l'examiner sous le rapport de sa complète opposition à la pensée antique.

Tandis que la pensée antique recherchait dans l'impermanence des phénomènes (**смена, Flucht*) un pôle fixe, un éternel immobile et intemporel, et que même Héraclite recherchait le *Logos*, Bergson, au contraire, recherche dans la durée concrète ce qui est perpétuellement insaisissable, mouvant. Tandis que la pensée antique était attirée par le commun, le générique, c'est l'individuel, sans répétition possible, qui séduit Bergson. Tandis que sur le monde grec régnait l'intellectualisme, la philosophie de Bergson est marquée par un extrême volontarisme. La pensée grecque reconnaissait à l'œuvre d'art une valeur suprême, chez Bergson c'est

[1] En français dans le texte.
[2] En français dans le texte.
[3] En latin dans le texte

à l'artiste créateur qu'elle revient. L'accent mis sur la volonté et le réel, le primat de la sphère pratique – qu'ont en commun des esprits aussi différents que Kant et Nietzsche et qui fait d'eux des modernes – est également propre à la pensée de Bergson. Lui aussi cherche à déplacer le centre de sa vision du monde dans l'ici-bas, raison pour laquelle il établit le temps dans le réel, considère l'évolution toujours unique comme absolue et refuse toute essence autre que le réel immédiatement vécu.

Néanmoins, c'est en cela qu'apparaît le défaut essentiel de sa philosophie : Bergson ne dispose d'aucun appui dans le suprasensible, dans l'au-delà, qui pourrait justifier l'ici-bas sensible et lui donner sens. Aussi se rapporte-t-il de la même manière à Kant et à Nietzsche : il ne peut accorder de prix qu'au vouloir vivre, il n'est pas en mesure de distinguer dans le réel et dans la vie le sublime et le grossier, le bien et le mal ; et si le réel et le vivant sont pour lui absolus et divins c'est uniquement en tant que réel et vivant.[1] De même que, pour Spinoza, l'individuel est imparfait ne serait-ce que parce qu'il est fondé sur une détermination, de même pour Bergson l'individuel a de la valeur ne serait-ce que parce qu'il n'est pas général. Or le vivant n'implique pas encore le bien, même si l'on considère la vie dans sa plus haute puissance, l'individuel en tant que tel n'implique pas encore qu'il ait de la valeur, même abstrait de toute généralité. L'évolution créatrice produit autant, sinon plus, de canailles que de héros et le crime est un acte qui ne se répète pas davantage que le geste créateur de l'artiste.

Pour résumer ce qui vient d'être dit, nous devons reconnaître que le problème de la philosophie moderne – qui consiste à combiner la pleine prise en compte du réel au postulat de valeurs absolument générales afin de conserver la transcendance et l'objectivité du sens ultime du monde sans détruire le sens de l'évolution toujours unique du genre humain et sans anéantir le sens de notre propre vie –, ce problème Bergson n'a pas su le résoudre.

Avant d'en venir à la critique détaillée des thèses de Bergson, disons quelques mots du plan suivi par nos réflexions.

---

[1] Bergson ne fait pas explicitement référence à Nietzsche, même s'il apparaît en creux à la fin du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 266-267 : « *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra,* homme *ou* sur-homme*, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même.* Ces déchets son représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution. »

Il est difficile d'expliquer séparément les grands motifs de la philosophie de Bergson tant ils se soutiennent réciproquement et sont solidement entrelacés : ils sont dans un rapport de « pénétration mutuelle » et non de simple « juxtaposition »[1] car son système est intrinsèquement vivant avant que d'être théoriquement unifié. Par conséquent, toute critique, même fondée sur l'analyse, doit viser le tout en chacune des parties. À ce titre, il est impossible de tracer des délimitations logiques ; les différents points de vue et objets de cette critique seront amenés à se répéter, c'est là son inévitable défaut.

Nous examinerons la philosophie de Bergson à partir de trois points de vue correspondant à ses trois tendances fondamentales ; premièrement, son antirationalisme, deuxièmement son biologisme et, troisièmement, son intuitionnisme.

a) Antirationalisme

L'antirationalisme affirmant que le monde est en lui-même inaccessible à la connaissance de l'entendement et qu'il ne se laisse même pas représenter par la pensée conduit nécessairement au rejet de toute métaphysique abstraite au sens prékantien du terme. Mais si, d'autre part, la philosophie se donne pour but de faire de ce monde irrationnel le contenu de sa connaissance, il en découle immédiatement que sa méthode différera profondément de celles des sciences particulières, qu'elle ne sera pas en droit de se présenter comme le prolongement ou l'achèvement de ces sciences et de les considérer comme des parties de son propre système ou bien comme de simples applications ou des cas particuliers de ses connaissances générales. On peut voir dans cette distinction principielle entre la méthode de la philosophie et celle des autres sciences un trait critique dans la pensée de Bergson. C'est le seul car cette distinction est motivée par un antirationalisme dogmatique, et non pas un antirationalisme éclairé et critique. En fait, sa philosophie trouve, elle aussi, dans la réalité elle-même l'objet de sa connaissance, elle doit résoudre les mêmes problèmes que les sciences particulières, mais de manière plus fondamentale et plus profonde. Elle tombe, par conséquent, dans le dogmatisme de la métaphysique prékantienne bien qu'elle rejette son

[1] Les deux expressions sont d'abord traduites puis reprises en français entre parenthèses et entre guillemets. Kroner fait allusion à l'opposition qui se trouve notamment à la fin de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 340. Bergson parle, quant à lui, de « compénétration réciproque », le plus souvent, de pénétration ou d'interpénétration réciproques parfois, mais jamais mutuelles.

rationalisme. Or, si la philosophie et la *science*[1], systématiquement entendue au sens de science de la nature, ont un seul et même objet de connaissance et ne diffèrent que par leur méthode, il s'ensuit que la méthode scientifique doit inévitablement perdre de sa valeur. Dans ce cas, la philosophie se perçoit comme juge de la valeur de la science et n'en accorde guère à la vérité que cette dernière contient. Elle oppose son mode de connaissance, jugé plus valable, à celui de la science. La philosophie de Bergson s'efforce ainsi de connaître par l'intuition le contenu fluant du réel dans sa totalité, par opposition à la science qui ne peut produire que des abstractions partielles et donc pas entièrement vraies.

Comment ne pas penser ici à la philosophie postkantienne qui, elle aussi, voulait remplacer l'ancienne métaphysique de l'entendement par la métaphysique supérieure d'une raison contemplative[2] ? Comme l'intuition de Bergson, cette raison tente de s'élever au-dessus de la logique traditionnelle et de remplacer la simple identité, la généralité abstraite du concept, par l'idée spéculative de totalité concrète. On trouve même chez Hegel le principe d'une évolution créatrice de l'Absolu[3] et une interprétation métaphysique de la « mémoire de représentation »: sans le souvenir l'esprit n'aurait ni effectivité ni vérité, il serait une « solitude sans vie »[4], il serait matière[5]. Hegel aussi

---

1 En français dans le texte. L'usage du terme français *science* ne se trouve pas dans l'original allemand, il est ajouté pour spécifier le sens trop générique de *nauka* en russe, et justifié par la remarque qui suit : science est toujours à prendre chez Bergson au sens de science de la nature.

2 Il est toujours question ici, malgré ce changement ponctuel de traduction, de la même opération de l'esprit, de la même vision intuitive (*sozercanie*, *Anschauung*).

3 L'Absolu hégélien, dialectique et conçu sur le modèle synthétique du Christ, est en effet mouvement et vie. Ce point est développé par J.-L. Vieillard-Baron, dans *Hegel et l'idéalisme allemand*, notamment à la lumière du passage *Des manières spécifiques de traiter du droit naturel* (Paris, Vrin, 1972, p.69, trad. modifiée par l'auteur) où Hegel évoque « la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même : il s'engendre éternellement dans l'objectivité, s'abandonne par là, dans cette figure qui est la sienne, à la passion et à la mort et, de ses cendres, s'élève à la gloire du seigneur. » (VIEILLARD-BARON, J.-L., *op.cit.*, Paris, Vrin, 1999, p. 295)

4 Voir GWF Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941, tome II, p. 313.

5 On consultera à ce sujet les analyses de Robert Legros dans « Mémoire et intériorisation chez Hegel » (*Questions de style*, n° 6, 2009, p. 23-29, 6 janvier 2009) développées à partir du cours qu'il donne à Iéna en 1805-1806. L'Esprit, indique R. Legros, suit chez Hegel deux lignes dialectiques, celle d'un développement historique en différentes époques et celle d'un développement conceptuel en différentes modalités de l'esprit. La mémoire (*Gedächnis*) est une modalité de l'imagination (qui n'est d'abord qu'une multitudes d'images conservées dans la « nuit », le néant indistinct, du moi) opérant la conservation du

dissout les concepts rigides, isolés et réifiés ; sa logique tente de concilier les oppositions tranchées de l'entendement abstrait à l'aide du principe d'idée automotrice ; cette idée constitue pour lui un « retour du concept vers la vie »[1]. Cette dernière affirmation montre évidemment toute la supériorité du grand logicien sur l'antirationaliste extrême : ce n'est qu'après avoir *pensé* la vie comme idée qu'il l'érige en principe de la philosophie. Cette idée a traversé la sphère du concept. Son déploiement s'accomplit non pas dans le temps irrationnel, dans *la durée*[2], dans ce « mauvais infini »[3], mais acquiert une signification intemporelle. Hegel rapproche ainsi le savoir et la vie et non le savoir et l'irrationalité. Il réunit au sein de l'idée la totalité concrète de l'Absolu et la généralité du concept, là où Bergson détache complètement l'absolu de cette généralité et oppose violemment l'un à l'autre. Si pour Hegel la vérité informée par le concept est la vraie réalité, pour Bergson, au contraire, c'est la réalité non informée qui constitue la vraie vérité.

Mais n'est-ce pas pour cet antirationalisme extrême détruire le fondement sur lequel il repose[4] ? Concept et logique sont relégués aux mathématiques et aux sciences de la nature ; mais par quel autre moyen pourrait-il bien nous convaincre de la véracité de son propos ?[5] Dans ses affirmations paradoxales,

---

lien établi entre une image et un nom. Elle est d'abord permise par la remémoration du souvenir (*Erinnerung*) dans laquelle le sujet « s'ajoute expressément à l'objet » dont il déclare l'image comme sienne, puis par le langage, anéantissant l'être de l'objet au profit de son signe linguistique. Le langage, puis sa reprise dans la mémoire, conditionne l'accès à la conscience et à la vérité, comme le suggère ici Kroner, car le moi renonce à son arbitraire et se pose comme universel. Néanmoins, le langage, dont l'ordre est un donné extérieur, est ensuite dépassé par le travail de l'entendement et de la raison.

1 GWF Hegel, *Science de la logique*, Deuxième tome. La logique subjective ou doctrine du concept, Chapitre troisième (trad. P.J. Labarrière, G. Jarczyk), Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 367-368 : « L'idée absolue, [entendue] comme le concept rationnel qui dans sa réalité ne coïncide qu'avec soi-même, est d'un côté, en raison de cette immédiateté de son identité objective, le retour à la *vie* ; mais elle a cette forme de son immédiateté tout aussi bien [comme] sursummée et l'opposition suprême dans soi. Le concept n'est pas seulement *âme*, mais concept subjectif libre qui est pour soi et a par conséquent la *personnalité*, – le concept pratique, en et pour soi déterminé, objectif, qui [entendu] comme personne, est subjectivité insécable, impénétrable, – qui pourtant est tout aussi bien, non pas singularité excluante, mais pour soi *universalité* et *connaître*, et a dans son autre *son* objectivité *propre* pour objet. Tout le reste est erreur, trouble, opinion, acte-de-tendre, arbitraire et caducité ; l'idée absolue seule est *être*, *vie* non-caduque, *vérité se sachant*, et est toute vérité. »

2 Traduit puis repris en français dans le texte.

3 Voir §93 de *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*.

4 Original allemand : « … scier la branche sur laquelle il est assis ? »

5 Bergson anticipe cette objection au début du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 193.

il va jusqu'à interpréter la logique et la vérité comme deux forces hostiles ou indifférentes l'une à l'autre, se détruisant ainsi lui-même. La philosophie – qui déduit, conclut et démontre – a-t-elle le droit, en identifiant vérité et réalité, de déclarer la réalité illogique et irrationnelle ? L'identification dogmatique de la vérité à la réalité constitue ainsi le *πρῶτον ψεῦδος*[1] de la philosophie de Bergson. La connaissance métaphysique de la réalité concrète n'a de sens qu'aussi longtemps qu'elle en affirme dogmatiquement la rationalité. Une philosophie antirationaliste doit devenir une mystique ou bien se contenter de comparaisons dès lors qu'elle veut comprendre, ou plutôt voir intuitivement le monde irrationnel. On ne peut rien objecter à la mystique elle-même car elle est affaire de personnalité, de sentiment personnel. Si la philosophie de Bergson était une mystique, si elle n'était rien d'autre qu'une belle analogie de l'inconnaissable – ce que l'art désire être – nous ne la discuterions pas. Mais aussi parente de la création artistique qu'elle se perçoive elle-même, il n'en demeure pas moins qu'elle veut être une interprétation scientifique du monde et même s'arroger le droit de résoudre les problèmes de la psychologie et de la biologie. À cet égard, il est indispensable de la soumettre à la critique. L'antirationalisme de Bergson ne comprend pas que la vision sans concepts est aveugle et que, par conséquent, aucun « donné », aucun « individuel », aucun « réel » ne peuvent être qualifiés d'absolument non-rationnels car tous ces attributs sont déjà des définitions produites par la pensée. La connaissance de ses propres limites lui fait défaut : il sépare à tel point concept et réalité qu'aucune réunion ne semble plus possible entre eux, essayant, malgré cela, de fusionner vérité et réalité dans une seule entité indissoluble. De telle sorte qu'il anéantit le concept même de savoir et détruit le sens de toute pensée et de toute science.

Si l'union de l'antirationalisme à la métaphysique dogmatique mène à l'absurde, le motif même de l'antirationalisme n'est pas pour autant un défaut. Nous voyons, au contraire, dans l'insistance de Bergson sur ce motif le grand accomplissement, peut-être même l'accomplissement suprême de sa philosophie[2]. Elle voit[3] partout clairement et distinctement les défauts du naturalisme, s'appuyant sur la science mathématique de la nature et essayant de fonder sur elle sa vision du monde. Certes, les meilleures réflexions de

---

1 Voir Aristote, *Premiers analytiques*, Livre second, Section deuxième, Chapitre XVIII : *première erreur*.

2 En russe comme en allemand (*delo, Tat*), l'antirationalisme bergsonien est résolument situé du côté de l'action, du fait et de la cause qui l'anime.

3 Les deux emplois de « voir » qui précèdent ne renvoient pas à la vision intuitive, mais au regard de l'interprète.

Bergson sont dirigées contre le naturalisme dogmatique, tandis que, vis-à-vis de Kant, il éprouve davantage la rectitude de ses propres tendances qu'il n'est réellement en mesure de les défendre. C'est pourquoi ses adversaires, dans le camp de la raison et des mathématiques, n'ont aucune difficulté à l'attaquer : il n'a aucun soutien ferme dans le concept et la logique. Il ne peut tirer sa validité que de la légitimité de son questionnement[1] et non pas en vertu d'un fondement critique systématique. De sorte qu'en allant au-delà des limites d'une simple référence à l'intuition, en développant une théorie liée aux problèmes des sciences particulières, cet antirationalisme déchoit irrémédiablement dans une naïve métaphysique de la nature et un réalisme conceptuel non-critique.

b) Biologisme

Le refus de Bergson de développer logiquement ses pensées se répercute de plus en plus lourdement sur une autre tendance de sa philosophie, qu'on peut qualifier adéquatement de biologisme. Ce motif le conduit à des constructions théoriques étranges et dangereuses.

À partir des faits de la théorie de l'évolution, Bergson ne se contente pas de déduire la réalité métaphysique et psychologique qui constitue le fondement de ces faits. Il va jusqu'à affirmer que cette réalité perd, au cours de son voyage à travers la matière, certaines de ses parties, et que cette perte n'est rien d'autre que les forces vitales inhérentes aux plantes et aux animaux[2] ; il affirme que l'instinct et l'*intelligence*[3] sont deux tendances fondamentales en lesquelles se sépare le courant vital dans son développement, que l'instinct s'est presque éteint en nous et n'apparaît que de temps en temps sous la forme contingente du sentiment de sympathie, et que l'intuition représente justement cet instinct illuminé par la conscience[4]. Il nomme également instinct ou sympathie la faculté esthétique qui nous conduit au plus profond de la vie et découvre immédiatement devant nous le sens de ce développement. Je mentionne ces thèses non pas en vue de les critiquer, mais afin de montrer à quelles conclusions d'un extrême romantisme mène cet intuitionnisme, lui seul dépasse les limites de la muette vision et malgré tout il recourt à ce langage qu'il méprise tant. [« Toute rêverie a été et sera

[1] C'est-à-dire de la juste cause (*delo, Sache*) motivant son geste philosophique.

[2] Voir fin du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 266 sq.

[3] D'abord traduit par *rassudok* (correspondant généralement à *Verstand* [entendement], mais renvoyant ici à *Intelligenz*) puis repris entre parenthèses en français dans le texte.

[4] Voir Deuxième chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 177-178.

toujours une philosophie de la nature » (Hegel).][1] Sur le terreau d'un tel romantisme se développe ensuite l'idée selon laquelle l'*intelligence*[2] et la matérialité spatiale auraient la même racine[3], constituant toutes deux l'envers de l'évolution créatrice[4].

Que dire de cette théorie extrêmement importante pour toute la philosophie de Bergson ? D'après elle, il convient d'opposer l'une à l'autre deux formes de manifestation de la vie au regard de leur essence métaphysique : une forme supérieure et une forme inférieure qui, dans la vie de l'univers, apparaissent comme principes de l'individuel et du général, et, dans la vie de la connaissance, comme principes d'individualisation et de généralisation. Mais cette délimitation logique entre deux principes de vie justifie-t-elle qu'on leur accorde une valeur métaphysique différente ? Telle est la question qu'il nous faut maintenant aborder.

Dans *Matière et mémoire*, Bergson développe, à travers toutes une série de fins raisonnements, l'idée selon laquelle impulsions et buts vitaux dominent dans le processus de notre connaissance abstraite, de même que dans la vie psychique en général. Mais il ne s'en tient pas à cette observation en elle-même parfaitement exacte, il en déduit que l'intégralité du processus de connaissance scientifique ne peut être compris *que*[5] sous l'angle de la biologie, en tant qu'activité visant à la satisfaction de nos besoins. Il oppose à ce point de vue purement « pragmatique[6] » sur la connaissance le point de vue supérieur de l'intuition, libérée des pulsions vitales triviales et orientée vers la vérité à l'état pur.[7] De sorte que la connaissance philosophique, elle au moins, semble se soustraire aux œillères de l'analyse biologique et existe exclusivement pour elle-même. Cependant, ce n'est pas ce que dit

---

1 Ce passage entre crochets est absent de l'original allemand.

2 Voir note 53.

3 Voir début du troisième chapitre *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 187-188.

4 Voir fin du troisième chapitre *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 240-241.

5 Souligné dans l'original.

6 Entre guillemets dans l'original

7 Voir début du quatrième chapitre de *Matière et Mémoire*, Paris, Alcan, 1929, p. 203 : « L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive. En défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel. »

l'identification métaphysique de la vérité à la réalité. Dans l'*Évolution créatrice*, la pensée biologique englobe tout l'univers ; l'évolution créatrice n'est rien d'autre que l'évolution biologique. C'est aussi grâce à cela que l'intuition s'engouffre dans le domaine de la vie réelle.

Dans l'exposé de la philosophie de Bergson, nous avons vu de quelle manière sont liés les deux mondes du mécanisme et de *la durée*[1]. Ici l'aspect gnoséologique de ce lien apparaît de manière évidente. Afin de distinguer la connaissance scientifique, n'ayant qu'une valeur pratique, de la véritable connaissance intuitive, *malgré leur commune origine et signification biologiques*, Bergson introduit sa doctrine d'une pente ascendante et d'une pente descendante de l'évolution[2]. Cependant, cette analogie ne désigne rien d'autre, comme d'ailleurs l'intuition, qu'un fondement confusément senti, dont on n'a pas clairement conscience, qui ne se pense et ne se comprend pas explicitement. Dès lors que l'évolution biologique est érigée en absolu, l'appréciation négative de certaines manifestations de la vie, quant à leur contenu cognitif, et l'appréciation positive de certaines autres manifestations devient absolument arbitraire. On s'étonne même de la façon dont l'impulsion visant à la satisfaction des besoins peut symboliser l'inversion de l'*élan vital*[3], alors que, sans cette satisfaction, la vie n'existerait pas ni, par conséquent, la réalité métaphysique de Bergson. On comprend encore moins le renvoi à l'instinct qui, dans l'intuition, doit devenir la source de la connaissance ; en effet, l'instinct ne sert nulle autre finalité que la satisfaction des besoins et peut justement être désigné comme le prototype de toute *reproduction* et *répétition*[4], qui constituent, comme nous le savons, les signes de la réalité mécanisée. Comment au juste l'intuition justifie-t-elle sa prétention à être, en fin de compte, le seul principe légitime de connaissance ? En tant qu'elle est apte à pénétrer la réalité qui nous est immédiatement accessible. Mais qui nous garantit que cette réalité immédiatement donnée soit la *vraie* réalité, la vérité elle-même ? L'intuition, encore une fois ! Bergson ne peut sortir de ce cercle puisqu'il ne met pas en évidence le caractère propre de la vérité, mais l'inclut directement dans la réalité absolue.

---

1 Traduit puis repris entre parenthèses en français dans le texte.

2 Le russe traduit par « branche » ce qui apparaît chez Bergson et au sens figuré du mot allemand (*Ast*), comme « pente ». Voir fin du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 246 : « Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend ».

3 Traduit puis repris entre parenthèses en français dans le texte.

4 Les deux termes sont d'abord indiqués en français dans le texte puis traduits entre parenthèses.

Dans quelle réalité au juste ? Dans la réalité de la vie individuelle. Mais ce concept biologico-individualiste de la vérité ne mène-t-il pas à des thèses complètement absurdes ? Puisque l'évolution dans le temps ne produit que de l'absolument nouveau, incomparable et sans répétition possible, la vérité doit, dans une égale mesure, changer constamment. Ce qui est valable aujourd'hui peut ne plus l'être demain, ce qui constitue la vérité pour l'un peut être un mensonge pour un autre. En attribuant, comme Bergson, l'intemporalité et l'immuabilité exclusivement aux concepts et aux objets des sciences naturelles, on anéantit la science et on détruit la signification de toute vérité. Εἰ δὲ πάντα κινεῖται, οὐθὲν ἔσται ἀληθές· πάντα ἄρα ψευδῆ [1], dit Aristote. Bergson n'a pas du tout compris la philosophie grecque sur ce point et n'a pas su en apprécier la profondeur.

La langue enchanteresse de Bergson ne peut nous dissimuler qu'une telle philosophie de la nature n'est pas apte à fournir une connaissance. En fusionnant gnoséologie et biologie, elle tente de comprendre *génétiquement*[2] et de critiquer la signification, le sens, l'importance des concepts et de l'entendement. Ainsi, par exemple, voulant évaluer la véracité des sciences de la nature, elle se pose uniquement la question de leur *genèse*[3]dans le cadre de l'évolution biologique. Il n'est donc pas étonnant qu'elles ne soient pour Bergson qu'un prolongement de la réalité orientée vers la satisfaction de nos besoins. Dès le début, il examine les sciences naturelles *sub specie utilitatis*[4], et non pas du point de vue désintéressé de la finalité de vérité qui leur est immanente. Bâtir en ce sens une science de la réalité signifie tourner dans un cercle de préjugés et de prémisses non vérifiées de façon critique. En élevant la vie au rang de concept central de sa philosophie, Bergson introduit inconsciemment quantité de catégories biologiques dans son objet d'étude. Le concept de vie, étant une condition a priori de sa pensée, s'avère être un critère non vérifié et choisi arbitrairement.

L'erreur de Bergson consiste en ceci qu'il tient pour possible une connaissance ne renvoyant pas à des éléments logiquement *a priori*, dépourvue de tout critère de choix. Il tient pour possible, sans adopter aucun point de vue déterminé, de pénétrer la réalité, d'en avoir une vision immédiate. En fait, au lieu d'une absence de tout point de vue, on trouve un point de vue bien déterminé et extrêmement limité d'après lequel il examine

---

1 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 8, 1012b25 : « Si, au contraire, tout est en mouvement, rien ne sera vrai ; tout sera donc faux. » (trad. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p.157).

2 Souligné dans l'original allemand.

3 Souligné dans l'original allemand. All. : *Entstehung* ; Rus. : *proishozhdenie*.

4 En lat. dans le texte : *sous l'angle de l'utilité*.

les choses. Si sa philosophie semble dépourvue de prémisses, c'est uniquement parce qu'il ne les reconnaît pas avec suffisamment de clarté. En réalité, non seulement elle est pleine de prémisses, mais elle est beaucoup plus abstraite, beaucoup plus insensée[1] qu'il ne le croit. Il pense saisir au moyen du mot vie l'intégralité du monde donné et c'est peut-être effectivement le cas tant qu'il reste sur le sol de l'intuition. Mais il suffit qu'il joigne à l'intuition ne serait-ce qu'une *pensée*, qu'il fasse ne serait-ce qu'un pas dans le domaine du concept, ce qu'il ne peut pas entièrement éviter, pour qu'immédiatement son horizon se rétrécisse et que les catégories si particulières et limitées qui constituent les principes de la biologie deviennent à ses yeux les catégories du monde, l'Absolu.

c) Intuitionnisme

Nous porterons pour finir notre attention sur l'intuition en tant que méthode philosophique. La tendance au biologisme de la pensée de Bergson nous a déjà montré que cette méthode n'est pas exempte du danger d'un usage partial, bien qu'elle vise le tout et le donné immédiat. Au fond, prendre l'intuition pour méthode philosophique revient à élever au rang de principe l'absence de toute méthode. En vérité, dès que l'intuition veut créer une théorie scientifique ou ne serait-ce que la plus inadéquate des représentations, elle doit aboutir à la formation de concepts, se servir de catégories, même aussi générales que celle de « réalité ». En d'autres termes, comme l'intuition contient toujours des éléments non intuitifs, elle inclut inévitablement une interprétation du monde, une expérience personnelle logiquement formée s'avérant, dans chaque cas considéré, plus puissante qu'une autre. Au lieu d'embrasser tout l'univers, elle prend pour l'univers *la* partie qui lui paraît avoir particulièrement de la valeur. C'est pour cette raison que Hegel s'élevait déjà contre la philosophie intuitive de son temps. « On se réfère souvent à son sentiment, dit-il, lorsqu'il n'y a plus d'autres fondements. Il faut laisser tranquille celui qui parle ainsi car la référence au sentiment propre détruit toute communauté entre nous. »[2] En fait, on peut faire entrer n'importe quelle interprétation dans le donné immédiat car tout peut se transformer en contenu intérieurement éprouvé, c'est-à-dire m'être immédiatement donné. En

[1] « Insensée » traduit ici le terme russe « *nelepa* », très éloigné de l'allemand (*dünner*) qui évoque la faiblesse de contenu, la pauvreté de cette philosophie, et non son absence de sens ou son illogisme.

[2] GWF Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, Begriff der Religion (1824), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1993, p. 178.

philosophie, la référence à l'expérience intérieure est donc dépourvue de sens[1].

À ce sujet, on peut renvoyer à un exemple donné par Bergson pour démontrer qu'une chose en elle-même n'est accessible qu'à la connaissance immédiate. Il indique que toutes les photographies et toutes les descriptions possibles de Paris sont incapables de fournir un tableau complet et objectif de cette ville.[2] Seule une personne qui s'y est rendue peut, à partir de l'intuition du tout, intégrer à ce dernier ses esquisses. On ne peut qu'être d'accord, évidemment, avec Bergson pour dire que la connaissance immédiate fournit une impression de totalité et de réalité bien plus grande que tous les symboles et toutes les reproductions. Mais ces impressions seront-elles les mêmes chez différents individus, seront-elles objectivement signifiantes ? L'œil de l'observateur, son humeur, son éducation et sa sensibilité n'influent-ils pas substantiellement sur le contenu de ce tableau de Paris ? De sorte qu'au lieu d'une représentation objective de Paris nous obtiendrons un tableau coloré par la subjectivité de l'observateur, et qui plus est un tableau très limité et pauvre en comparaison de l'ensemble des vues possibles de Paris.

N'en va-t-il pas de même de celui qui, absorbé dans la vision intuitive, traverse cette ville immense qu'on appelle le monde, afin de s'en constituer une représentation intérieure complète et objective ? Qui peut garantir que le regard de cet observateur saura distinguer avec assurance ce qui en lui est essentiel et absolu ? L'intellect, dont les intérêts sont orientés vers l'aspect identique, et non pas changeant, des choses, l'intellect pour lequel c'est la pensée, et non pas la volonté, qui se présente comme l'immédiateté même, n'appellera-t-il pas, avec autant de légitimité, cet autre aspect de l'expérience la « chose en soi » ?

La philosophie intuitive est-elle en droit de réunir dans une représentation abstraite les résultats de sa vision ? Peut-elle attribuer à l'Absolu des signes identiques, constants sans nier du même coup le principe qu'elle a elle-même établi d'absence de toute orientation et de tout point de vue ? Il est clair que la philosophie intuitive doit quitter sa position consistant à nier tout point de vue déterminé si elle veut parvenir à quelque pensée que ce soit. Toute

---

1 L'allemand et le russe distinguent deux phases de l'expérience intérieure évoquée plus haut : dans son accomplissement singulier (*perezhivanie, Erlebniss*), rendu ici par « intérieurement éprouvé », et dans sa sédimentation durable dans la personnalité (*opyt, Erfahrung*) comme lorsque l'on parle d'une personne expérimentée.

2 Voir « Introduction à la métaphysique » (1903), *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003 [1938], p. 180 et p. 191-192

« pensée »[1] contient des catégories, des déterminations, des jugements. L'absence de point de vue est en réalité « absence de pensée »[2]. Au fond, Bergson n'aspire pas à l'absence absolue de point de vue, mais à un point de vue absolu. La philosophie doit se débarrasser de toutes les partialités de la pensée abstrayante pour appréhender de façon désintéressée et objective la « chose même » dans sa totalité. C'est pourquoi il passe du concept à la vision. Il lui semble qu'alors l'homme peut se débarrasser de tout ce qu'il a de terrestre, alors, en l'absence de toute détermination, s'ouvre devant nous l'objectivité à l'état pur. S'il s'était arrêté sur ce point et avait étudié sérieusement cette *indétermination*[3] en laquelle coïncident objet et sujet, il aurait du renoncer en même temps à toute *volonté* de connaître ce négatif et se contenter de révérer en silence cette essence inconcevable[4]. Mais il veut justement *connaître* cette essence et lui attribue toute une série de catégories. Et comme il défend âprement son point de vue d'absence de tout point de vue, le choix de ces catégories s'avère « non-pensé », c'est-à-dire arbitraire. À la place de l'objectivité souhaitée apparaît la plus grande subjectivité, l'arbitraire. Si Bergson était conséquent dans son aspiration au savoir et dans sa définition de l'Absolu, il ne manquerait pas de remplacer la vision concrète sans concept par l'évidence concrète du concept, le tout de l'être privé de détermination – par l'entière totalité des déterminations.[5] Cette totalité garantirait le caractère absolu de son point de vue. Cet Absolu déterminé serait également absolument négatif, mais seulement à l'égard de chaque catégorie *particulière*. Et ce point de vue marquerait l'absence de tout point de vue, mais seulement dans la mesure où il comprendrait en soi-même n'importe quel point de vue, servant, en fait, de point de vue absolu.

La philosophie de Bergson balance entre ces deux extrêmes. Elle ne veut pas renoncer à la connaissance, mais elle a peur de sortir des limites de la

---

1 Entre guillemets dans l'original allemand.

2 Entre guillemets dans l'original allemand.

3 Souligné dans l'original allemand.

4 Présence de guillemets en allemand car il s'agit d'une citation des *Maximen und Reflexionen* (n°1207, Hecker) de Goethe: « *Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig* [remplacée par *still* chez Kroner] *zu verehren*. » (Le plus grand bonheur pour l'homme qui pense est d'avoir conçu [litt. exploré] tout ce qui se peut concevoir et de révérer en silence l'inconcevable).

5 « Tout » renvoie à *Totalität*, jusqu'ici traduit par totalité, mais qu'il a bien fallu distinguer de la catégorie kantienne de totalité (*Allheit*) à laquelle Kroner semble renvoyer ici et dans la phrase suivante. En russe, la distinction ne porte pas sur le terme de totalité lui-même (*celostnost'*) mais sur son caractère achevé, complet (*polnoj*) ou non, dans la mesure où l'absence de détermination est conçue comme privation.

simple intuition ; elle veut embrasser l'univers et le monde entier, mais elle ne peut se résoudre à lui attribuer quelque détermination que ce soit. Il s'ensuit qu'elle adjoint à cette unité informe toute une quantité de contenus et de formes de pensée indifférenciés, quantité qui, en outre, devient une unité et se distingue de tout le reste uniquement parce qu'elle sert de négation à la forme généralisante des concepts mathématiques et scientifiques.

La partialité de la philosophie de Bergson est plus remarquable encore dans sa manière de n'entendre par concept qu'une forme généralisante, de ne voir entre le général et l'individuel qu'une opposition, qu'il identifie simplement à l'opposition entre concept et vision intuitive, et, enfin, de faire un tas commun avec tout ce qui n'obéit pas aux catégories des sciences mécanistes de la nature, en espérant venir à bout de cette diversité au moyen de symboles aussi indifférenciés et complexes que l'*élan vital*[1] ou l'*évolution créatrice*[2]. Il est aisé de constituer une unité en ignorant simplement les différences. S'il est vrai qu'on ne peut, à partir du concept, revenir à la vie, ni, à partir de la division, revenir à l'unité, on ne peut en tout cas pas en conclure que la philosophie doit se tourner vers la vision intuitive, vers la vie. Elle y perdrait sa force et son pouvoir car ce dernier se fonde sur son art de la distinction, sur l'analyse. Mais c'est encore l'entreprise de rendre à la philosophie son immédiateté et son unité perdues, en mélangeant et en fusionnant dans le concept d'intuition métaphysique divers motifs psychologiques, gnoséologiques et biologiques, qui s'avère la plus douteuse. Aussi dignes d'admiration que soient son inébranlable audace de pensée et son approche originale des problèmes philosophiques, cette doctrine, remarquable en raison de la personnalité de son auteur, ne saurait être considérée comme une résolution scientifique du problème. En philosophie, nous n'avons pas le droit de sacrifier la distinction des différences à l'unité, ni, plus particulièrement, de fonder cette unité sur la vision intuitive d'un autre genre d'analogies. Nous risquons sans cela de croire qu'une coïncidence verbale fortuite se trouve dans la nature des choses et d'estomper des différences logiques au profit d'une ressemblance formelle extérieure.

Alors que Bergson souligne constamment, dans son analyse des données immédiates de la conscience, la particularité et l'originalité des phénomènes, désignant la généralisation et la schématisation comme des simplifications artificielles et des déformations, il trahit lui-même ce principe d'individualisation lorsqu'il étudie les déterminations de l'entendement. Il est

1 En français dans le texte.

2 En français dans le texte.

ici fourvoyé par une ressemblance de dénomination et la fausse généralité de cette dernière. L'expression « Évolution créatrice » est une hybridation de significations logiques, psychologiques, biologiques, éthiques et esthétiques, qui ne se démarquent pas les unes des autres et ne peuvent conserver leur sens individuel. Elles se fondent toutes en une représentation confuse d'un univers vivant et se condensent, par opposition au « noyau lumineux » du mécanisme, dans la nébuleuse de l'Absolu intuitif.[1]

S'il est vrai que l'unité absolue se trouve au-delà du concept, il n'en demeure pas moins erroné, en tout cas, de mêler tout ce qui n'est pas mécanique à cet au-delà informe. L'indiscutable mérite de la philosophie de Bergson est d'avoir souligné le caractère individuel de tout le réel ; mais elle se trompe profondément en ignorant la formation individualisante des concepts dans les sciences historiques et en passant directement, au lieu de cela, à l'intuition alogique. Bergson a raison de défendre la valeur propre de la liberté et de l'art contre les tendances au nivellement du naturalisme, mais il a tort de penser qu'on ne peut se rapprocher de ces valeurs *qu'*au moyen de la vision intuitive. D'une part, il n'est pas en mesure de connaître de cette manière leur essence véritable, d'autre part il ne peut, dans cet acte de vision, les soustraire entièrement à l'œil du concept et les force à entrer dans des catégories de pensée aussi primitives que la substance et l'accident, faisant d'eux des propriétés de l'âme du monde absolue. Il combine à la juste conviction que le concept est tout à fait incapable de saisir l'immense variété de ce « mauvais infini » l'exigence impossible de posséder un organe philosophique à même de le faire.

Mais est-ce la seule fonction à laquelle cet organe est dévolu dans la doctrine de Bergson ? L'intuition, dans sa signification la plus profonde, n'est-elle pas orientée vers une tout autre fin ? En fait, la philosophie bergsonienne de la vie entend offrir bien davantage qu'un simple symbole du macrocosme. Elle ne se contente pas de son spectacle mais veut apprendre l'art de goûter les joies de la vie divine. Si l'intuition n'était qu'un principe théorique, qu'un miroir de la réalité, elle ferait voir toute la stérilité et l'absurdité propres à toute théorie de l'image[2]. Bergson ne veut pas seulement figurer la vie, mais aussi la créer et la renouveler. Celui qui vit dans l'intuition vit de manière libre, créatrice, tel un dieu. C'est pourquoi nous *devons* vivre dans l'intuition, nous *devons* renverser l'orientation de notre volonté. Le renouvellement de la volonté, voilà ce à quoi aspire Bergson. Nous devons nous libérer de la nécessité aveugle des besoins et de l'intellect, leur esclave ;

1 Voir Introduction de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. IX.

2 All. : Abbildungstheorie.

nous n'atteignons la liberté que par un authentique acte de la volonté. La réalité temporelle, *la durée*[1], envisagée de ce point de vue, devient intemporalité, éternité. « Notre action dissout le cercle fermé du donné, l'acte de la volonté est capable de dépasser l'intellect »[2]. Pareille sentence rappelle le ton de Fichte. Bergson place lui aussi au fondement de sa philosophie l'impératif. Certes, dans la justification et la formulation de ce type de pensées il se trouve sous l'influence de présupposés biologiques : la volonté constitue pour lui un *a priori* biologique et l'entendement un *a posteriori* biologique. Afin de passer du second au premier, nous devons revenir au point de départ de son évolution. Ici encore apparaît nettement la ressemblance avec Fichte : « Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente (l'intuition et l'intelligence) atteindraient leur plein développement »[3]. La période de « l'art de la raison » sera celle d'un « instinct rationnel » conscient[4].

Si l'on jette à présent un coup d'œil rapide à nos précédentes observations sur l'intuition chez Bergson et si, outre le principe intellectualiste examiné précédemment, on s'intéresse à sa tendance pratico-volontariste n'intervenant qu'à la fin, il faut dire que l'intuition cherche à correspondre précisément à ce que Kant désigne comme idéal de la connaissance, l'entendement intuitif, *intellectus archetypus*.[5] Elle doit voir en même temps le royaume de la nécessité et le royaume de la liberté ; c'est pourquoi elle élève la vie

---

1 En français dans le texte.

2 Citation approximative du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice, op. cit.,* p. 193 : « Il est de l'essence du raisonnement de nous enfermer dans le cercle du donné. Mais l'action brise le cercle. »

3 Henri Bergson, *L'Évolution créatrice, op. cit.,* p. 267. En français dans le texte.

4 Allusion à la dernière des cinq périodes distinguées par Fichte au sein de l'histoire terrestre de l'humanité dont le cours consiste à régler librement en elle tous les rapports conformément à la raison. Voir première leçon du *Caractère de l'époque actuelle*, Paris, Vrin, 1990, p. 27.

5 Voir Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* (Livre II, chap. II, septième section, Paris, PUF, 1997 [1944] p.480) où l'*intellectus archetypus*, « raison législatrice », apparaît comme l'idée d'une unité finale de la nature, c'est-à-dire comme intellect divin, connaissant par intuition immédiate, source de toute causalité et dont dérive le plus grand usage de la raison humaine ; et *Critique de la faculté de juger* (Deuxième partie, deuxième section, §77, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 403-404) où l'idée d'un « entendement originaire comme cause du monde », permettant de réconcilier mécanisme et finalisme, apparaît sinon comme possible du moins comme non-contradictoire. D'après le passage consacré à Kant au quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice, op.cit.*, p. 356-357, où cette unité de la nature est assimilée à un *Dieu formel*, il ne semble pas que Bergson ait admis la thèse de Kroner.

organique au rang de vie du monde, d'absolu, c'est pourquoi elle utilise l'imagination artistique comme exemple de méthode et aspire à l'individualité et à l'immédiateté concrète. La philosophie intuitive veut élargir la raison spéculative en vue de l'intérêt pratique. Étant suffisamment rigoureuse pour apercevoir l'impossibilité d'une telle extension au moyen de l'entendement discursif, elle philosophe en s'appuyant sur la volonté et le sentiment.

[Le mérite de cette philosophie de l'évolution créatrice, abstraction faite du charme de sa langue, de l'acuité de son argumentation et de la richesse de sa tournure d'esprit, tient avant tout à sa profonde conviction, se communiquant à tout lecteur, du sens métaphysique que recèle le genre humain, à sa foi dans son éternelle évolution. Quelles que soient les critiques que l'entendement peut adresser à la doctrine de Bergson, la totalité de notre esprit admire et vénère en lui le philosophe né, appelé à élever vers de nouvelles œuvres notre époque d'indigence intellectuelle.][1]

[1] Paragraphe absent de la traduction russe.

Texte 3 : Traduction des passages de *Sola Fide* (1910-1914) consacrés à Plotin

Il va de soi que cet idéal de repos éternel, ultime et immuable[1], Augustin l'avait découvert longtemps avant sa conversion au christianisme. Les philosophes païens dont il était familier depuis sa jeunesse se sont toujours proposé cet idéal. Sur un plan purement philosophique, le christianisme n'offrait rien de nouveau à ce professeur de rhétorique formé à la sagesse hellène. Au contraire, saint Augustin est resté un disciple fidèle de Plotin jusque dans sa vieillesse. Par son intermédiaire, les principaux thèmes du néoplatonisme ont pénétré dans la théologie d'Europe occidentale, tout comme ils ont pénétré dans la théologie de l'Eglise d'Orient par l'intermédiaire de Denys l'Aréopagite. Pourtant, le néoplatonisme pur, sous la forme que lui a donnée Plotin – avec tout ce qu'il a d'intérieurement brisé, cassé – n'était pas le moins du monde susceptible de satisfaire non seulement Augustin, mais encore la société gréco-romaine cultivée tout entière qui portait cette doctrine comme une lourde et pénible croix. Bien au contraire, Plotin incarnait, aussi bien dans sa vie que dans sa philosophie, cette **décadence* qui s'abattait irrémédiablement sur l'empire romain en train de s'effondrer. On se souvient que ces éléments de dislocation faisaient partie intégrante de la philosophie de Platon. Celui qui définit la philosophie elle-même comme une préparation à la mort et comme une mort n'est pas le moins du monde capable d'offrir aux gens une vision du monde solide et paisible. Mais on se souvient également que l'histoire a dépassé Platon et que Platon lui-même s'est, dans une certaine mesure, dépassé lui-même. Aristote, lui, expurgea sans hésiter la doctrine de Platon de tous ses éléments troublants et instables. Dans la doctrine de Plotin, pourtant, ils ont resuscité avec une force redoublée, voie décuplée. Bien que Plotin redoutât le moindre écart avec son maître divin et se présentât officiellement comme le simple disciple et successeur de Platon, en réalité une langueur inextinguible, dévorante, pour quelque chose d'invisible et inconcevable tarissait sa proximité intérieure avec son maître. Si, pour Platon, les idées étaient en théorie la seule réalité, pour Plotin la seule chose qui existât en réalité, c'était ce qui, pour un esprit humain ordinaire, n'existait pas du tout.

Plotin ne réfléchit pas à la cité idéale, il ne s'efforce pas d'édifier une science universelle. Son but est de se joindre à un nouvel être. Ses dernières paroles, telles que nous les rapporte Porphyre, concluent l'œuvre de sa vie,

[1] Voir Augustin, *Confessions*, XII, 36

toute sa « philosophie » : il rendit le souffle en disant qu'il faisait remonter le divin qui est en nous vers le divin qui est dans l'univers[1].

Certes, les historiens de la philosophie, qui considèrent être de leur devoir de ne prendre aux philosophes que ce qui devait trouver par la suite une justification scientifique – c'est-à-dire être reconnu comme « positif », conforme aux critères existant du vrai – se préoccupent aussi peu que possible de cet aspect de la doctrine de Plotin, et cependant ils ne peuvent pas ne pas y voir quelque chose d'absolument original. Zeller dit : « Quand Plotin, à la suite de Philon, fait de la vision (*vozzrenie*) du divin, où toute détermination de la pensée et où toute clarté de la conscience de soi disparaissent dans une extase mystique, le but ultime de la philosophie, cela se trouve en contradiction avec toute l'orientation de la pensée classique et se rapproche nettement de la pensée orientale ». (Zeller, V, 611)

Zeller a raison, bien sûr, dans son analyse de Plotin, tout comme il a raison d'affirmer que la pensée européenne, même quand elle atteint son point culminant, s'arrête avec effroi face à la nécessité de renoncer à la détermination et à la clarté. Ce critère hérité d'Aristote, ou plus vraisemblablement, inhérent à la nature-même de l'homme européen et ayant trouvé chez Aristote sa formule définitive, a toujours été considéré et sera certainement toujours considéré à l'avenir comme scientifique *par excellence**. Là où il n'y a ni clarté ni détermination, il ne peut y avoir, évidemment, de vérité car une vérité indéterminée, c'est-à-dire n'étant pas toujours égale à elle-même, n'est pas une vérité et ne peut être un objet d'étude ni de connaissance.

Plotin lui-même le savait parfaitement et nous a raconté la peur qu'il a ressentie et le chancellement de son âme quand il lui arriva de s'approcher de l'un, dépourvu de forme : « *D'autant plus que lorsque l'âme s'approche de cette « chose » informe, étant incapable de saisir cette « chose » puisqu'elle est indéterminée, rien en elle ne s'est tracé et elle n'a reçu, si l'on peut dire, aucune empreinte. Alors l'âme commence à chanceler, elle a peur de ne plus rien posséder »*[2] *(Ennéades,* VI, 9, 3).

---

[1] Plotin, *Traités 51-54*, *op. cit.*, p. 276-277.

[2] Note de Chestov : « Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. » Note de Chestov : Voir Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 3 in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 174 : « [...] l'âme si elle va jusqu'à un objet privé de toute forme [l'Un] est incapable de le saisir parce qu'elle n'est plus déterminée, parce que rien ne s'y dessine plus, pour ainsi dire, aucune empreinte ; alors elle chancelle et craint de ne plus rien posséder ». Chestov analyse aussi ce passage dans Sur *la balance de*

Il savait également qu'il n'est pas donné à l'homme de supporter de rester dans un tel état durablement. Pour un instant d'extase, pour une seconde de participation au divin, l'homme doit payer un lourd tribut de faiblesse, d'épuisement, de maladies. Et l'essentiel ici, que Plotin ne révèle pas, non plus que Philon par le biais duquel il avait eu accès à la sagesse orientale, l'essentiel c'est que la vérité atteinte par participation au divin, ne peut absolument pas, par son essence même, se soumettre à une élaboration logique, c'est-à-dire adopter la forme des jugements obligatoires pour tous, exempts de toute contradiction. Celui qui s'unit à Dieu perd son droit le plus fondamental, le plus « sacré », celui qui appartient à l'homme en tant qu'être politique, pour s'exprimer dans la langue d'Aristote, ou si vous aimez mieux la langue actuelle, en tant qu'être social. C'est-à-dire que ses jugements sont privés *de toute sanction quelle qu'elle soit* et perdent par conséquent la prérogative, si séduisante et si précieuse aux yeux du monde, de se nommer vérité. Chacun peut avec un droit égal lui opposer des jugements contradictoires et il n'est plus dans le monde aucune autorité au nom de laquelle il serait possible de réconcilier les adversaires.

Quand Plotin professe au sujet de l'un et du dernier et, ce faisant, suppose qu'il n'y a et ne peut rien y avoir au-delà de ce à quoi lui-même est parvenu à s'unir, il applique, sans la moindre légitimité, les catégories propres à l'empirie à ce qui, de son propre aveu, n'a rien en commun avec l'empirie. Il considère cette anticipation d'expérience comme parfaitement licite et justifiée dans le monde visible, bien qu'elle soit manifestement autoproclamée et réduise sans aucune nécessité son caractère illimité. Là encore, c'est l'œuvre de cette peur devant l'illimité et l'informe sous l'impulsion de laquelle Aristote et ses successeurs ont élaboré et donné vie à la théorie de la médiété (*teoriû serediny*)[1].

Job, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », II, *op. cit.*, p. 513 : « cet "essentiel" qui constitue l'objet de la philosophie [l'Un] ne supporte aucune détermination, alors qu'à l'inverse notre conscience ordinaire ne supporte pas l'indéterminé, l'informe. Quand l'âme approche de la vraie réalité, elle est prise de terreur, il lui semble qu'elle sombre dans le néant, qu'elle est perdue ; et au contraire lorsque nous nous efforçons de saisir la réalité suprême dans le réseau de nos discours clairs et précis, de nos catégories habituelles, établies à l'avance, elle s'échappe comme l'eau d'un filet de pêcheur ramené à terre, elle se transforme sous nos yeux en un "néant" effrayant. »

[1] Nous traduisons *seredina* par médiété, en raison du caractère général du propos de Chestov qui ne se réduit pas, comme le montre la suite du texte, au « juste milieu » en éthique, c'est-à-dire au Bien comme « équilibre entre deux extrêmes », l'excès et le manque (*Ethique à Nicomaque,* II, 5-9, en particulier II, 6, 1107a1-8). Chestov semble également penser à l'importance d'un intermédiaire, d'un moyen terme en logique. Il n'y a que dans la

De même que Platon échangea jadis son éros créateur pour un système immuable d'idées-nombres, ainsi Plotin renonça à ses extases au bout du compte, sous la menace d'être banni de la république idéale des hommes rationnels qui possèdent le droit reconnu de parler au nom de la vérité. Car nul ne peut garantir que ces états d'esprit mi-humains, mi-divins, si on ne les soumet pas au contrôle de la raison, produiront quelque chose de constant et toujours identique à soi-même. Indubitablement, si Platon et Plotin n'avaient pas cru dans les droits qui ne leur appartiennent pas, l'histoire de la philosophie n'aurait pas pu les canoniser, ajouter leurs noms à ceux des saints de la science. De son point de vue, Zeller a raison, bien entendu. L'importance historique de Platon et de Plotin ne tient pas à ce qu'ils se rendirent capables de voir et d'éprouver, mais à la façon dont leur expérience personnelle, exclusive, qui ne se reproduira peut-être jamais, s'est projetée sur la surface de l'être social. Il est certain que saint Augustin, qui resta jusqu'à la fin de ses jours sous l'influence de Plotin, reçut de sa part une révélation orientale déjà hellénisée, d'autant plus que Philon lui-même, qui fut l'intermédiaire entre l'Asie et l'Europe, avait employé toutes ses forces à mettre d'accord le judaïsme et l'hellénisme. Pour prolonger le chemin historique des prophète du judaïsme, Philon était obligé de *justifier* auprès des Grecs éduqués la conception orientale de la vérité. Il lui fallait donc avant tout montrer que la « sagesse » biblique ne se trouve pas en contradiction avec la vérité scientifique, telle qu'elle est présentée dans les œuvres des sages grecs. Il souhaitait qu'un Grec, connaissant Platon et Aristote, « comprît » les psalmistes et les prophètes. C'était déjà là, de la part de Philon, un compromis inacceptable. En outre, sa tâche était factuellement irréalisable. L'hellénisme ne peut pas justifier Moïse, le roi David, Isaac et Ezéchiel, et cela avant tout car les prophètes et les poètes des livres saints ne cherchèrent ni n'obtinrent jamais de justification. Ils proclamaient la vérité comme ceux qui en ont le pouvoir. Ils ne rendaient de compte à personne, au contraire ils demandaient des comptes à tous. Ils ne justifiaient pas, il jugeaient. Et si l'on rejetait leurs prétentions, il ne leur restait plus qu'à se taire. Ils n'eurent jamais aucune preuve, et, par définition, il ne pouvait pas y en avoir car, n'en déplaise à la théorie aristotélicienne du moyen, qui seule rend possible l'idée même de démonstration et de critère, les prophètes n'eurent jamais aucune idée de cette médiété. Et pour parler d'une ressemblance entre l'hellénisme et le judaïsme, il faut justement se concentrer sur ces éléments de l'ancien et du néo-

contradiction (*antiphasis*) que le tiers est exclu. Pour penser la transformation d'un contraire à un autre, il faut en passer par des intermédiaires. Le moyen terme est aussi ce qui permet de rapprocher deux éléments distincts dans un syllogisme.

platonisme qui s'avérèrent absolument incompatibles avec la conscience scientifique et qui sont aujourd'hui encore des vestiges, le lest encombrant inutilement les histoires déjà obèses de la philosophie. L'extase sans bornes, l'éros fou qui ne connaît aucune limite, furent des sources d'inspiration pour les prophètes juifs. Cela, l'hellénisme ne put jamais l'admettre sous sa forme pure. La question surgit inévitablement de savoir comment vérifier le prophète et où se trouve la garantie que celui qui se dit prophète est réellement le messager de la vérité et l'envoyé de Dieu et non pas le diable.

Plotin trouva pour lui-même un *modus vivendi*. Mais sa réponse ne pouvait évidemment pas satisfaire Augustin. Il sentait à juste titre que ce dont il avait le plus besoin, c'est-à-dire une certitude qui mette fin à aux hésitations qui le torturaient, la philosophie et la philosophie de Plotin en particulier ne pouvait pas le lui procurer.[1] La philosophie de Plotin qui avait absorbé tous les éléments destructeurs accumulés au fil des siècles avait fini par saper toute certitude possible. Elle avait mis à nu l'impuissance et la faiblesse de l'intelligence (*um*) humaine, tout en continuant de fournir à l'homme pitoyable et faible ses toutes petites forces de rien du tout. Tant que le sain instinct de la vie conserva dans l'hellénisme l'esprit (*duh*) d'Aristote et maintint les hommes à bonne distance des secrets douloureux et des mystères, la philosophie pouvait bien diriger la vie. Mais Plotin, en poussant le mépris à l'égard du monde empirique, sensible, à un point encore jamais atteint même chez les stoïciens et les cyniques, abattit toutes les barrières qui retenait jusque là l'impétuosité incontrôlable de l'esprit humain. Malheur à qui veut savoir ce qui fut et ce qui sera, ce qui se trouve sous la terre et au-delà du ciel, il aurait mieux fait de ne pas voir le jour, ainsi parle la sagesse populaire. Plotin, lui-même atteint du poison de la *décadence** qui corrompait l'hellénisme contamina saint Augustin par l'entremise de ses faiblesses spirituelles. Les idées nouvelles qu'il découvrait ne s'inscrivait pas dans le plan des systèmes scientifiques existant. Il fallait ou bien renoncer à ces visions extatiques ou bien renoncer aux critères philosophiques de la vérité.

Comme on le sait, Plotin lui-même et ses successeurs les plus proches cherchèrent et trouvèrent refuge dans la croyance païenne. Mais Augustin ne se satisfaisait déjà plus du paganisme, il s'en était débarrassé depuis longtemps. Il s'était débarrassé non seulement de ses côtés faibles, mais aussi de ses côtés forts. Sa polémique avec le paganisme, à laquelle est consacrée

[1] Note de Chestov : « Il était déjà loin le temps où Augustin pouvait se dire à lui-même : *Mihi persuasi dicentibus potius quam jubentibus esse credentum* (P.R.E II, 262), (je me suis persuadé qu'il faut se fier à ceux qui enseignent et non à ceux qui commandent). » Note EG : C'est un extrait de *La vie heureuse*, IV, qui fait partie des premiers ouvrages d'Augustin et où il raconte comment il découvrit la philosophie.

une grande partie de son énorme traité *De civitate Dei*, écrit, certes, bien des années après sa vocation (*obraŝenie*) mais portant encore les traces d'une lutte directe contre ce qu'il crut jadis, frappe par grossièreté inutile et par son injustice. Saint Augustin ne souhaite aucunement être juste envers le paganisme car son propos n'est pas d'évaluer le paganisme, il entend l'anéantir, le fouler au pied. […] Chez ces hommes ignorants, qui ne connaissaient ni Platon, ni Plotin, se trouvait ce dont Augustin avait besoin plus que tout au monde. Et cela ne se trouvait que chez eux. L'« ignorance » qu'Augustin avait tant pris l'habitude de mépriser détenait un privilège colossal. Elle n'enchaînait pas l'homme. Celui qui ne connaît pas Aristote peut chercher tous azimuts : l'esprit libre souffle où il veut. L'homme savant, en revanche, comme la majorité des contemporains savants d'Augustin, n'a pas le droit d'aller là où, d'après les traditions de la science, la vérité ne se trouve jamais.[1]

[1] Lev Šestov, *Sola fide Греческая и средневековая философия*, *op. cit.*, p. 142-148.

Texte 4 : Traduction de l'ouvrage inachevé de Léon Chestov, *Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin* (1926)

ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος [ταῖς, sic.] ψυχαῖς πρόκειται[1]

I

Les idées rassemblées par Kant pour prouver l'impossibilité de la métaphysique n'ont guère convaincu les gens, mais elles étaient, indubitablement, au goût du jour. Tout le monde se réjouissait alors de ne plus avoir à se casser la tête sur des problèmes insolubles, et voilà déjà un siècle et demi que les philosophes se contentent du rôle de penseurs positifs. Je pense que Fichte, Schelling et Hegel ne peuvent être appelés métaphysiciens qu'en un sens très relatif. Quelle que soit la définition que l'on donne de la métaphysique, une chose est indiscutable : la métaphysique ne cherche pas l'« explication » du monde visible, sa tâche a toujours été de pénétrer dans une autre réalité, fermée à l'expérience quotidienne. C'est pourquoi, sans doute, la métaphysique se trouva de tout temps en conflit, dans une plus ou moins grande mesure, avec le sens commun et la foule, avec ces πολλοί[2] qu'elle voyait comme les représentants et les défenseurs naturels de l'apparence accessible à tous. C'est pourquoi aussi les métaphysiciens, bien qu'ils eussent plaisir à se donner le nom de savants et à leur activité celui de science, furent toujours enclins aux affirmations arbitraires, non démontrées, voire indémontrables. C'est pour ce motif précisément, et uniquement pour ce motif que Kant s'éleva contre la métaphysique. Il ne peut y avoir en science

[1] Plotin, *Traité 1* [I, 6], 7 (trad. J. Laurent), *op. cit.*, p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

[2] Note de Chestov : la foule

de place pour l'arbitraire, et puisque la métaphysique n'est, dans son essence même, qu'un arbitraire revêtu de scientificité, alors, par conséquent, il faut ou bien la supprimer complètement ou bien la considérer comme une distraction plus ou moins inoffensive. Dans tous les cas, elle ne peut avoir place parmi les sciences. Il en fut ainsi que le dit Kant. D'abord, l'arbitraire a trop mauvaise réputation parmi les hommes. Ensuite, le dix-neuvième siècle était si calme et si prospère que nul n'avait le désir de quitter l'ordre terrestre pour s'envoler vers des problèmes stratosphériques. Au contraire, tout le monde s'efforçait, chacun selon ses moyens, de montrer qu'un homme moralement sain et la raison normale étaient capables d'appréhender l'univers comme une énigme certes curieuse, mais non point angoissante. C'est sur ce granit[1] que l'idéalisme allemand – Kant lui-même et ses illustres successeurs Fichte, Schelling et Hegel après lui – édifia ses fameux systèmes. Schopenhauer fut la seule exception. Il donna l'alerte, il avait des soupçons ou, à tout le moins, déclarait avoir des soupçons sur l'essence même de la vie. Mais lui aussi finit par se soumettre à l'air du temps. Son « pessimisme » était admis par cette éthique sublime du renoncement à soi-même qui harmonise le christianisme avec les accords conciliants et conciliateurs de la vie quotidienne. Il ne pouvait rompre une fois pour toutes avec cette tradition séculaire. Et il fit semblant de penser – peut-être même le pensait-il vraiment – que sa métaphysique répondait aux plus strictes exigences de la science, c'est-à-dire procurait une vérité objective.

À la question « qu'est-ce que la vérité ? », toutes sortes de réponses ont été données. Mais tous ceux qui ont répondu à cette question et tous ceux qui ont proposé des vérités aux hommes, savaient fermement une chose : la vérité présente un caractère contraignant. Cela signifie que si j'ai vu la vérité, je possède désormais le pouvoir magique de contraindre tous les hommes à voir, tôt ou tard, ce que j'ai vu, qu'ils le veuillent ou non. Cet élément de contrainte séduisait au plus haut point ceux qui ont entrepris, à leurs risques et périls, de la chercher. Jamais personne, au cours de l'histoire immensément longue de la philosophie, n'osa exprimer ouvertement des doutes quant à savoir s'il

[1] Expression peut-être empruntée à *Par-delà le bien et le mal de Nietzsche,* §24 : « Uns rets auf diesem nunmehr festen und granitnen Grunde von Unwissenheit durfte sich bisher die Wissenschaft erheben, der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren ! ». Voir *Ibid*., trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 73 : « Et c'est uniquement sur ce fondement d'ignorance, désormais inébranlable et granitique, que la science a eu jusqu'à présent le droit de s'élever, la volonté de savoir sur le fondement d'une volonté bien plus vive, de la volonté-de-ne-pas-savoir, d'incertitude, de non-vrai ».

appartenait bel et bien à la vérité de contraindre. Et pourtant, les hommes ont, comme on le sait, douté de tout ce que l'on peut imaginer, même de leur propre existence. Comment donc se fait-il que tout le monde soit si fermement et inébranlablement convaincu que la vérité doit contraindre ?! Et je ne parle pas seulement des savants et des philosophes aspirant à être des savants. Voyez les œuvres des Pères de l'Église et des mystiques dont on s'accorde à penser qu'ils ne craignent pas même le « principe de contradiction » et ne reculent pas devant d'évidentes absurdités. Ils ne diffèrent en rien à cet égard des savants et des philosophes. Ils estiment et ils aiment leur vérité, qu'ils n'appellent « révélée » que dans la mesure où elle peut devenir une vérité pour tous. Si vous parveniez par une méthode quelconque à les convaincre que leur vérité ne peut pas soumettre, et même qu'elle ne soumettra pas tôt ou tard à son pouvoir l'humanité entière, tous les êtres doués de raison, alors elle perdrait à leurs yeux tout son charme, ils se détourneraient d'elle et elle ne leur paraîtrait plus belle, mais hideuse et repoussante. Je le répète, je ne parle pas des théologiens médiocres qui composent d'épais volumes sur le modèle des épais volumes qu'ils ont lus. Si vous demandiez à sainte Thérèse, à saint Jean de la Croix, à saint Bernard de Clairvaux ou même à saint Augustin, s'ils resteraient fidèles à leur vérité et continueraient à l'aimer même s'il s'avérait que les autres hommes y sont indifférents et possèdent leur vérité, je pense qu'ils répondraient fermement non. La vérité privée de sa force contraignante est comme un sel qui ne sale pas, elle ne sert à rien ni à personne ! Il faut s'en débarrasser, la fuir. Et, apparemment, plus cette vérité est importante, plus elle est en droit de revendiquer la contrainte. On peut encore admettre qu'une vérité ordinaire accepte de supporter la présence à ses côtés d'une vérité contraire, mais les vérités qui sont à vous, les vérités dernières n'abdiqueront jamais leur pouvoir et doivent disposer de la force inhérente à tout pouvoir.

II

Ce n'est pas un hasard si j'ai mentionné des mystiques illustres, bien que j'aie cité les premiers noms qui me soient venus à l'esprit. Ce n'est pas un hasard car c'est précisément de mystiques et de ce que l'on a coutume d'appeler expérience mystique qu'il sera question ici. Mais je pense que, pour élucider la question qui nous occupe ici, il est beaucoup plus utile de parler, non pas des mystiques que j'ai mentionnés, mais d'un représentant de la pensée philosophique unique en son genre, qu'on a coutume, à juste titre, de désigner comme le père du mysticisme européen, je veux parler de Plotin. Prenez n'importe lequel d'entre ceux que j'ai nommés, vous y trouverez des traces

de l'influence de Plotin. Saint Augustin exposa souvent avec ses propres mots des idées de Plotin. Quelquefois, il copiait même certaines pages de ses œuvres[1]. Les Pères orientaux s'inspirèrent de lui. Il influença, directement et par l'intermédiaire du pseudo-Denys, les docteurs médiévaux. Je ne veux pas dire par là que Plotin fut le seul à avoir éprouvé ces singuliers états de l'âme à partir desquels se déploient les révélations mystiques et qu'on désigne dans leur ensemble sous le nom d'expérience mystique. Une telle affirmation serait en désaccord avec la réalité et dénaturerait l'essence même de la tâche que je me suis assignée ici. Chaque mystique possède son expérience, ses états intérieurs qu'il ne peut pas davantage échanger avec une autre expérience ou d'autres états intérieurs qu'il ne peut échanger sa propre vie avec celle d'un autre. Mais, dans ce qu'un homme nous raconte, il faut toujours distinguer deux parties ou deux éléments fort dissemblables : d'une part, ce qui s'est réellement passé et, d'autre part, l'interprétation de ce qui s'est passé. Et – il faut immédiatement prendre garde à ceci que – *les gens se préoccupent bien plus de l'interprétation de ce qui s'est passé que de ce qui s'est passé. Sans doute faut-il aller jusqu'à dire* qu'ils s'intéressent à peine à ce qui s'est passé. Seule les intéresse son interprétation qu'ils désignent volontiers comme l'explication de sa signification. Et l'expérience, au sens propre, ne signifie d'ordinaire pas autre chose que ces états intérieurs mis en ordre, interprétés et rendus compréhensibles. En eux-mêmes, ni Bernard de Clairvaux, ni Jean Tauler, ni Maître Eckhart, ni saint Augustin, ni même Plotin ne sont utiles à qui que ce soit. Ils ne sont plus de ce monde depuis bien longtemps, qu'a-t-on besoin d'eux ! Moins encore a-t-on besoin de leurs états intérieurs transitoires et éphémères. Lorsque l'on prête l'oreille à leurs récits, on s'efforce de saisir quelque chose qui ne se rapporte pas du tout à eux, qui ne dit absolument rien à leur sujet. On veut trouver la vérité, cette vérité contraignante que nous venons d'évoquer. Ce qui leur est arrivé ne mérite le nom d'expérience que lorsque cela se présente de telle sorte qu'on découvre sous le contingent et le transitoire quelque chose de nécessaire et d'immuable. Alors, bien évidemment, non seulement on peut, mais on doit parler d'influences. Incontestablement, saint Augustin aussi bien que le pseudo-Denys et toute la cohorte des mystiques médiévaux ont toujours raconté, c'est-à-dire interprété leur expérience en lançant à Plotin derrière eux un regard de temps à autre, voire en tournant tout à fait leur regard vers lui. À cet égard, Plotin lui-même était loin d'être libre. Derrière lui se trouvait

[1] Voir Augustin, *Confessions,* texte, traduction et notes de M. Skutella, A. Solignac, E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustinienne, nº 13 et 14, 1962, « Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin », vol. 1, p. 682-689.

l'œuvre millénaire, fruit d'un travail acharné et colossal, de la grande et puissante pensée grecque. Pouvait-il parler, penser et même sentir comme pensait le premier homme, qui ne connaissait que lui-même et son Créateur ? Plotin fait le récit, ou, si vous voulez, annonce, rêve de l'état bienheureux qu'éprouve l'âme quand elle se trouve devant le visage de son Dieu. Φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[1] est le thème principal et l'unique but de ses réflexions, de ses contemplations ou, plus exactement, de la lutte surhumaine dont il a conçu l'idée[2], de cet ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος[3] qui, nous annonce-t-il solennellement, attend chaque âme humaine. Mais on ne réussit que rarement, en certains instants exceptionnels, à rester seul à seul devant le visage de l'Un. La plupart du temps, il faut vivre parmi les hommes et, vivant parmi eux, agir, parler, et même, en un sens, penser et sentir comme les autres hommes. Car non seulement nos actes, non seulement nos discussions, mais nos pensées aussi bien doivent s'adapter aux conditions de l'existence terrestre : l'acte procède du mot, le mot de la pensée. Ainsi nous avons face à nous deux Plotin : Plotin tel qu'il était pour tout le monde – pour Porphyre, pour

---

1 Note de Chestov : VI, 9,11, 51 : la fuite du seul vers le seul.

2 Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 11 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 97. Il s'agit des derniers mots des *Ennéades* dans la classification adoptée par Porphyre. La « fuite » du monde, d'inspiration platonicienne est un motif présent dès le *Traité 1* [I, 6], 8 (trad. J. Laurent), *op.cit.*, p. 77-78 : « Les voyant, en effet, ces beautés corporelles, il ne faut pas courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des traces et des ombres, il faut fuir vers ce dont elles sont images. […] Le conseil le plus juste que l'on puisse donner est donc : "Fuyons vers notre chère patrie" [Homère, *Iliade*, II, 140]. ». Voir également : *Traité 15* [III, 4], 2 (trad. M. Guyot), *op.cit.*, p. 343 : « C'est pourquoi il faut « fuir vers le haut » pour éviter de descendre au niveau de l'âme sensitive en nous laissant conduire par les images sensibles, ou au niveau de l'âme végétative en nous laissant conduire par le désir d'engendrer et par un attachement excessif pour la bonne chère, dans le but, au contraire, de parvenir au niveau de ce qui est intelligent, de l'Intellect et de Dieu » ; *Traité 51* [I, 8], 7 (trad. L. Lavaud), *op.cit.* p. 50 : « – Comment dès lors pourra-t-on fuir ? – On ne fuit pas en changeant de lieu, à ce qu'il [Platon] dit, mais en acquérant la vertu et en se séparant du corps » ; *Traité 52* [II, 3], 9 (trad. R. Dufour), *op.cit.*, p. 131 : « ce n'est pas lorsque nous restons tranquilles que nous avons besoin de la vertu, mais lorsque nous risquons de tomber dans le mal, si elle n'était pas là. Voilà pourquoi il faut "s'enfuir d'ici", se séparer de ce qui s'est ajouté à nous et ne pas être ce composé, un corps doté d'une âme, dans lequel domine sans partage le corps, qui n'a reçu qu'une trace d'âme, de sorte que la vie que mènent en commun l'âme et le corps est surtout celle du corps. ». Plotin donne ainsi une signification métaphysique à la nostalgie d'Ulysse pour sa patrie, malgré les agréments de la vie auprès de Circé et Calypso (Homère, *Odyssée*, IX, 29 sq. et X, 375 et 483).

3 Plotin, *Traité 1* [I, 6], 7 (trad. J. Laurent), *op. cit.*, p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

l'empereur Gallien, pour le sénateur, pour les mineurs dont il avait la tutelle[1] et pour ceux qui, au cours des siècles suivants, cherchèrent dans ses livres la « vérité » ; et cet autre Plotin affirmant qu'il faut tout oublier, se dépouiller de tout, se rendre pareil à l'homme tel qu'il était en un temps, pas même préhistorique, mais, si je puis m'exprimer ainsi, en un temps pré-temporel, où le temps lui-même n'existait pas encore[2]. Peut-être est-il permis de dire avant la Chute ? Je pense qu'on peut le dire et que l'œuvre de Plotin nous en donne le droit[3]. En effet, même au sujet de ce qui vient immédiatement après l'Un, la raison (ou esprit[4], νοῦς), il est contraint de dire ὁ νοῦς [...] ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας[5], c'est-à-dire que la raison aussi est un apostat

---

[1] Voir Porphyre, *Sur la vie de Plotin et la mise en ordre de ses livres* (prés., trad et notes L. Brisson), 7, 9, 11 et 12, in Plotin, *Traités 51-54, op. cit.*, p. 287-292 : « Parmi les auditeurs de Plotin,il y avait beaucoup de sénateurs, dont Marcellus Orontius et Sabinillus, qui s'intéressaient fort à la philosophie. Il y avait aussi Rogatianus, un membre du sénat qui avait pris tellement en aversion la vie politique qu'il renonça à tous ses biens, renvoya tous ses serviteurs et renonça même aux honneurs dus à son rang : sur le point de paraître en public comme préteur, alors que les licteurs étaient déjà là, il refusa de prendre la tête du cortège et d'exercer cette charge. […] Il y avait aussi beaucoup d'hommes et de femmes de la plus haute société qui, sentant leur mort proche, lui faisaient amener leurs enfants, garçons aussi bien que filles, pour les lui confier, avec leurs biens comme à un gardien sacré et divin. […] Plotin était tenu en haute estime par l'empereur Gallien et par son épouse Salonine qui le vénéraient. »

[2] Voir Plotin, *Traité 45* [III, 7], 11, 8 (trad. M. Guyot), *op. cit.*, p. 59 : « Puisque ces réalités demeurent tranquillement en elles-mêmes, on ne pourra sans doute pas invoquer les Muses pour qu'elles nous disent comment advint la chute initiale du temps, puisque, alors, elles n'existaient pas encore. Si les Muses avaient existé alors, nous pourrions peut-être nous adresser au temps lui-même, une fois advenu, pour qu'il nous dise comment il est apparu et advenu. Voici, sans doute, ce qu'il nous dirait de lui. Avant – quand il n'avait pas encore engendré cet « avant » et qu'il n'avait pas encore besoin d'un « après » – il se reposait dans l'être avec l'éternité, car il n'était pas le temps : il demeurait au contraire lui aussi tranquillement dans l'éternité. »

[3] « L'œuvre de Plotin » traduit « *плотиновские писания* » (littéralement les écrits plotiniens), terme dont l'usage est généralement réservé à l'Écriture sainte (*священное писание*).

[4] « Esprit » traduit le russe « *duh* ».

[5] Note de Chestov : VI, 9, 5, 28 : « l'intellect ayant eu l'audace d'abandonner l'Un en quelque manière ». Note EG : « Abandonner » traduit le russe « ostavit' » que l'on peut également traduire par « laisser, quitter ». Voir Plotin, *Traité 9* (trad. F. Fronterotta)*, op. cit*., p. 84 : « Or, ce qui précède ce qu'il y a de plus précieux parmi les êtres – s'il est vrai que quelque chose doit exister avant l'Intellect, qui, même s'il souhaite être un, n'est pas un, mais présente l'apparence de l'un, parce qu'il ne connaît pas la dispersion, mais reste réellement uni à lui-même sans se séparer de lui-même, puisqu'il vient immédiatement après l'Un, bien qu'il ait eu l'audace de s'écarter de lui en quelque manière – cette chose merveilleuse qui est avant lui, c'est l'Un qui n'est pas un être »

effronté[1] (impie) devant Dieu. En ces instants où, se tenant face à Dieu, Plotin oublie qu'il peut être entendu et écouté, il porte contre la raison, cette seconde hypostase dont en d'autres passages de ses œuvres il dit tant de choses sublimes et merveilleuses, la même accusation terrible que celle qu'il adresse à l'âme isolée en V, 1, 1 et en IV, 8, 4[2]. « L'origine du mal pour les âmes, c'est l'audace, la génération, l'altérité première et la volonté d'être soi-même »[3]. Τόλμα et ἀποστῆσαι[4] constituent pour Plotin le péché, le mal qui entra dans le monde avant même que l'homme fût créé. Il entra dans le monde en même temps que la raison ou, plus exactement, il y entra par la raison, par le νοῦς. Telle est la vérité qu'une expérience exceptionnelle, unique, a révélé à Plotin. Et, en un de ces moments où la pensée, où la parole même de l'homme acquièrent une force et une liberté inhabituelles, ne convenant guère à un mortel, Plotin l'évoque seulement en passant, par parenthèse, comme s'il chuchotait, de façon à ce que cela soit dit mais non point entendu. Il n'est pas rare que les choses particulièrement importantes, particulièrement significatives, soient ainsi dites de façon à ne pas être entendues. Elles sont bien différentes de ce que l'on clame haut et fort. Voici un exemple de ces discours proférés à grand bruit chez Plotin :

> La cause de la vie bonne n'est donc pas le plaisir, mais la capacité de jugement (de juger) que le plaisir est un bien. Car le jugement est supérieur à l'affection

---

[1] « Effronté » traduit « *derznovennyj* » que l'on peut également traduire par audacieux. Le thème de l'audace, de l'esprit d'indépendance et de la volonté d'être soi-même, est souvent repris par Chestov, non seulement ici mais dans son œuvre ultérieure. On trouve par exemple 26 occurrences de termes de cette racine dans *Kierkegaard et la philosophie existentielle* publié en 1936. Sur le thème de la tolma chez Platon, voir Isabelle Koch. « *Tolma* et *kakia* dans la réflexion éthique sur le mal chez Plotin » (p. 75-98).. *Kairos : revue de la Faculté de philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 1999. Voir N. Joseph Torchia, *Plotinus, Tolma and the Descent of Being. An Exposition and Analysis*, New York, Peter Lang, 1993.

[2] Voir Plotin, *Traité 6* (trad. L. Lavaud), *op. cit.*, p. 246 : « les âmes s'éloignent de ce tout que forme l'Âme pour devenir une partie et être leurs propres maîtres, et, comme fatiguées d'être avec une autre, elles se retirent chacune en elle-même. Lorsqu'une âme fait cela pendant un certain temps, en fuyant la totalité et en s'écartant pour être séparée d'elle, et lorsqu'elle s'abstient de regarder vers l'intelligible, devenue une partie, elle s'isole, s'affaiblit, s'affaire, porte ses regards vers la partie et, parce qu'elle s'est séparée de la totalité, elle se tient juchée sur un élément unique et fuit tout le reste »

[3] Note de Chestov: V, 1, 1, 4 : « Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. » Note EG : voir *Traité 10* (trad. F. Fronterotta), *op. cit.*, p. 153 : « L'origine du mal pour elles, c'est bien l'audace, la génération, l'altérité première et le fait de vouloir s'appartenir à elles-mêmes. ».

[4] Note de Chestov : L'audace et l'abandon.

> passive. Dans le jugement se trouve le λόγος ou νοῦς. Le plaisir quant à lui est une affection passive. […] Comment donc le λόγος pourrait-il, se reniant lui-même, considérer qu'une chose autre, appartenant au genre opposé, est meilleure que lui-même ? [1]

Voilà comment parle Plotin lorsqu'il sait qu'on l'écoute, et qu'il parle pour être entendu. La raison (qu'il nomme ici à la fois λόγος et νοῦς *:* λόγος γὰρ ἢ νοῦς[2]) est pour lui l'unique et ultime source du jugement, le juge suprême dont les décisions sont à jamais irrévocables. Elle juge non seulement les autres mais elle-même et jamais, ainsi que l'affirme Plotin, elle ne se renie elle-même pour céder la place à quoi ce soit d'autre, n'ayant pas de ressemblance avec elle.

---

[1] Note de Chestov : I, 4, 2, 23 : « Αἴτιον δὴ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρίνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. Καὶ τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· λόγος γὰρ ἢ νοῦς· ἡδονὴ δὲ πάθος· [omis par C. : οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου]. Πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὐτὸν ἀφεὶς ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίῳ γένει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ; ». Note EG : Voir *Traité 46* (trad. T. Vidart), *op. cit.*, p. 143 : « La cause de la vie bonne ne sera donc pas le plaisir, mais la capacité à juger que le plaisir est un bien. Et la faculté qui juge est plus élevée que celle qui est relative à l'affection, car c'est une raison ou un intellect ; le plaisir, pour sa part est une affection. [Or ce qui est privé de raison n'est en rien supérieur à la raison.] Comment donc la raison pourrait-elle se manquer d'égard à elle-même au point de poser qu'une chose autre qu'elle, qui se trouve dans le genre opposé, lui est supérieure? »

[2] Note de Chestov : La raison ou l'intellect.

Texte 4 : Traduction de l'ouvrage inachevé de Léon Chestov, Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin (1926)

III

Ni le λόγος ni le νοῦς ne sont des inventions de Plotin[1]. Ils lui ont été livrés tels quels, en héritage, par ses illustres prédécesseurs. Certes, Plotin confère parfois à ces concepts une signification originale. Le νοῦς ne signifie pas chez lui la même chose que chez Aristote et Platon, ou plus exactement, il ne signifie pas tout à fait la même chose et Plotin s'efforce de transformer son νοῦς en une entité métaphysique vivante, ou encore, selon l'expression consacrée, pour lui le νοῦς est une hypostase. D'après la doctrine de Plotin, l'Un est au commencement[2] de tout. Il est suivi du νοῦς, immédiatement engendré par l'Un, et suivi par l'âme du monde, qui, à son tour, est engendrée par le νοῦς. Au sujet du λόγος Plotin dit la chose suivante : « Le λόγος […] n'est pas un intellect pur [...] ni une sorte d'âme du monde pure, bien qu'il en dépende. Il est pour ainsi dire l'illumination (ἔκλαμψις) émanant de l'un et l'autre, de l'intellect et de l'âme[3] ». Il est inutile de nous arrêter ici sur les généalogies métaphysiques imaginées par Plotin, en dépit du rôle considérable qu'ont pu avoir ses trois hypostases dans l'histoire de la pensée européenne. Je pense que (pour clarifier les choses) nous serons plus proches de la pensée de Plotin si, en dépit de ce que lui-même affirme avec insistance et à de nombreuses reprises, nous ne faisons pas de différence entre son λόγος et son νοῦς. Voilà ce qu'il écrit à ce sujet : « Le νοῦς se trouve dans un état de satiété et n'est jamais ivre : il est maître de ce qu'il possède et ne reçoit rien de l'extérieur. Quant au λόγος engendré par le νοῦς, hypostase postérieure à ce dernier, ce qu'il possède ne lui vient pas de lui-même, mais de l'extérieur[4] ». On trouve quelque chose du même ordre en III, 2, 2 : « Le λόγος prend sa source dans le νοῦς, il y prendra toujours sa source, aussi longtemps que le

---

1 Dans l'original, Chestov a rayé le passage suivant : « Que sont ce λόγος et ce νοῦς et comment comprendre le droit qu'ils se sont octroyés à juger de tout et de tout le monde ? Et comment jugent-ils ? Avant toute chose, il faut remarquer que ni le λόγος ni le νοῦς ne sont des inventions de Plotin ».

2 « Commencement » traduit « *načalo* » qui signifie également le principe.

3 Note de Chestov : III, 2, 16, 12 : « Ἔστι τοίνυν οὗτος ὁ λόγος […] οὐκ ἄκρατος νοῦς […] οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἠρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς... ». Note EG : Voir *Traité 47* (trad. R. Dufour), *op. cit.*, p. 241 : « Ainsi cette raison [– soyons audacieux, et peut-être atteindrons-nous la vérité –] n'est ni un intellect pur [, ni un intellect-en-soi], et elle n'est certes pas non plus une âme pure. En revanche, elle dépend de l'âme pure et elle est une sorte d'illumination qui émane de l'Intellect et de l'Âme... »

4 Note de Chestov : III, 5, 9, 18 : « νοῦς δὲ ἑαυτὸν ἔχει ἐν κόρῳ καὶ οὐ μεθύει ἔχων. Οὐ γὰρ ἐπακτόν τι ἔχει. Ὁ δὲ λόγος νοῦ γέννημα καὶ ὑπόστασις μετὰ νοῦν καὶ οὐκέτι αὐτοῦ ὤν, ἀλλ΄ ἐν ἄλλῳ [...] ». Note EG : Voir *Traité 50* (trad. J.-M. Flamand), *op. cit.*, p. 438 : « mais l'Intellect, tout en se trouvant dans un état de satiété, n'est pas ivre, car ce qu'il possède ne lui vient pas de l'extérieur. Quant à l'ensemble des principes rationnels, comme c'est un rejeton de l'Intellect et un ordre d'existence qui vient après l'Intellect, et comme il ne s'appartient plus à lui-même mais qu'il est dans quelque chose d'autre [, on dit qu'il est étendu dans le jardin de Zeus : il s'est étendu au moment même où, nous dit Platon, Aphrodite est venue à l'existence parmi les êtres.] »

νοῦς sera présent dans les êtres vivants »[1]. Cependant, je le répète, les constructions métaphysiques de Plotin passeront ici au second plan, d'autant plus qu'elles sont loin d'avoir l'importance fondamentale qu'on a essayé et qu'on essaie encore de leur attribuer. Je pense que Plotin serait encore Plotin s'il n'avait jamais dit un mot de ses hypostases. Lorsqu'il parle du νοῦς, c'est le pouvoir illimité inhérent à ce dernier qui l'intéresse : « Ὁ νοῦς […] νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. », c'est-à-dire : la raison est le premier législateur, elle est la loi même de l'être[2]. C'est cela et uniquement cela qui attire l'attention de Plotin sur le νοῦς et l'expression que nous citions précédemment, « λόγος ἢ νοῦς[3] », n'est en aucun cas une erreur commise par inadvertance, d'autant plus que le *Traité 46* compte parmi les œuvres de la maturité, c'est-à-dire les œuvres les plus tardives et, si l'on peut dire, les mieux décantées de Plotin. De même, le λόγος intéresse Plotin précisément dans la mesure où il est, à ses yeux, le détenteur d'un pouvoir : « Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος[4] [...] ». Le λόγος est l'âme de la dialectique qui porte sur le bien et le mal, sur tout ce qui procède du bien et du mal, sur l'éternel et le transitoire, et qui, en outre, fournit non pas des opinions approximatives, mais des connaissances vraies (ἐπιστήμη περὶ πάντων, οὐ δόξη[5]). Quant à savoir d'où la dialectique tire ses principes, Plotin répond à cette question en disant que c'est le νοῦς qui lui fournit des vérités évidentes (ἐναργεῖς ἀρχάς[6]), car, ajoute-t-il en se référant à Platon, la dialectique est ce que l'intellect[7] et la réflexion nous donnent de plus pur[8]. La

---

1 Note de Chestov : III, 2, 2, 17 : « *Τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ ἀεὶ ἀπορρεῖ, ἕως ἂν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς.* » Note EG : Voir *Traité 47* (trad. R. Dufour), *op. cit.*, p. 218 : « Car ce qui s'écoule de l'Intellect est une raison, et cette raison ne cessera de s'écouler, aussi longtemps que l'Intellect sera présent dans les êtres »

2 Note de Chestov : V, 9, 5, 28. Note EG : Voir *Traité 5* (trad. F. Fronterotta), *op. cit.*, p. 204 : « De fait, l'Intellect est pour ainsi dire le premier législateur, ou plutôt, il est la loi même de leur être »

3 Note de Chestov : la raison ou l'intellect.

4 Note de Chestov : III, 2, 15, 13 : « La raison est principe et tout est raison. ». Note EG : Voir *Traité 47* (trad. R. Dufour), *op. cit.*, p. 238 : « la raison est principe, la raison est toutes les choses [qui sont engendrées conformément à la raison et qui, en leur totalité, s'ordonnent après leur naissance conformément à la raison] »

5 Note de Chestov : Voir I, 3, 4, 6 pour la citation complète : « Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ ἀίδιον δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμη περὶ πάντων, οὐ δόξη » Note EG : Voir *Traité 20* (trad. J.-M. Charrue), *op. cit.*, p. 478 : « La dialectique porte sur ce qui est bien et sur ce qui n'est pas bien, elle détermine combien de choses se rangent sous le bien, combien sous son contraire, elle s'intéresse à ce qui est éternel et à ce qui ne l'est pas, par le moyen d'une science qui porte sur toutes choses et non par le moyen d'une opinion »

6 Note de Chestov : I, 3, 5, 2 : « *Ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς,* [...] ». Note EG. : Voir *Traité 20* (trad. J.-M. Charrue), *op. cit.*, p. 479 : « C'est l'Intellect qui donne des principes évidents, [à condition que l'âme puisse les recevoir] »

7 « Intellect » traduit « *um* ».

8 *Ibid*. Voir Platon, *Philèbe*, 58d6-7 (trad. J.-F. Pradeau), *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1355 : « demandons-nous si nous pouvons affirmer de cette faculté [dialectique] qu'elle est vraisemblablement celle qui possède au plus haut point la pureté de l'intellect comme de la réflexion »

relation entre νοῦς et λόγος est donc *grosso modo* la suivante : le νοῦς légifère, il émane de lui des ordres, le λόγος, lui, juge, c'est-à-dire exécute ces ordres. Mais cette relation elle-même est de pure forme. En réalité, on peut dire que le λόγος, produit du νοῦς, et ce dernier sont consubstantiels[1], il ne se trouve pas chez Plotin de frontière nette entre pouvoir législatif et pouvoir exécutif. Celui qui légifère est aussi celui qui juge. Celui qui juge est aussi celui qui légifère et, je le répète, l'expression employée par Plotin, λόγος ἢ νοῦς, n'est aucunement une erreur ou une imprécision fortuite. Cela est d'autant plus certain que toute la philosophie grecque avait pris, dans son développement, cette direction-là : qu'elle évoque le λόγος ou le νοῦς, l'essentiel était pour elle d'affirmer que la raison détenait les pleins pouvoirs législatifs et judiciaires. Les écoles les plus opposées se rejoignent sur ce point. Platon est d'accord aussi bien avec Aristote qu'avec les Stoïciens, les épicuriens, les sceptiques et les sophistes. Douter des droits souverains de la raison, mépriser, repousser, contester la raison, qui, parmi les Grecs, oserait faire une chose pareille ? Platon disait qu'il n'est pas de plus grand malheur que de devenir un μισόλογος[2]. Qui, parmi les philosophes, contesterait cela ? Plotin lui-même n'était-il pas le disciple de Platon, n'a-t-il pas sucé avec le lait cette idée qu'il n'est point de salut hors de la raison ?

IV

J'ai encore en mémoire ce passage que j'ai cité plus haut où Plotin dit que le νοῦς a fait preuve d'une audace impie, que le νοῦς a renié Dieu. Je ne l'ai pas oublié, non, et il en sera question plus loin. Mais il est encore trop tôt pour en parler. Il nous faut d'abord examiner comment la raison – qu'on l'appelle λόγος ou νοῦς – légifère et rend ses jugements, et en quoi consistent ces « vérités évidentes par elles-mêmes » que la raison met, selon Plotin, à la disposition de l'homme pensant. Écoutons attentivement ce qui est dit dans cet extrait du *Traité 46* cité plus haut[3]. Le λόγος, assimilé au νοῦς, parle – certes, comme si c'était là un propos privé – de lui-même et de ses droits souverains. Il s'agit de définir en quoi consiste la vie bonne (τὸ εὖ ζῆν), question qui obséda tous les philosophes de l'Antiquité et disparut de la philosophie moderne à partir du moment où Kant persuada les hommes, d'ailleurs persuadés d'avance, que la métaphysique était une occupation oiseuse. Comment répondre à cette question et qui y répondra ? C'est alors

---

1 En russe, *edinosuŝnogo Otcu* est la traduction du grec « *ὁμοούσιον [τῷ πατρί]* » dans le Symbole de Nicée-Constantinople (en latin : *consubstantiálem [Patri]*). Auparavant traduit par « de même nature [que le Père] », il est désormais traduit en français par le terme « consubstantiel » que nous utilisons ici.

2 Note de Chestov : Platon, *Phédon*, 89d : contempteur de la raison. Note EG : Voir Platon, *Œuvres complɯtes, op. cit.* , p. 1209 : « Car il n'existe pas de plus grand mal, dit-il, que d'être en proie à cette haine des raisonnements » (trad. M. Dixsaut)

3 Note de Chestov : voir p. 8.

que ce λόγος ou νοῦς déclare, d'un ton n'admettant, de la part de celui qui a autorité[1], nulle contestation, que c'est lui qui peut répondre à cette question, lui seul, et qu'il ne permettra à rien ni personne d'intervenir dans cette affaire. Cette déclaration, aussi bien dans l'Antiquité qu'aujourd'hui, avait, évidemment, une force de persuasion irrésistible et paraissait pleinement satisfaisante. Comment, demandera-t-on, pourrait-on même contester le λόγος ? Qui mettrait-on à sa place ? Personne. Par conséquent, c'est lui qui obtient gain de cause, c'est lui qui statuera et jugera sans possibilité de recours. Par suite, il va de soi qu'il déclarera légitime ce qui vient de lui et illégitime ce qui n'en vient pas, ou, pour reprendre l'expression de Plotin, que ce qui est privé de raison ne saurait être meilleur que la raison[2]. Par conséquent, « le plaisir » ne saurait être la cause de « la vie bonne », seul peut l'être « le jugement » que « le plaisir » est un bien[3].

À première vue, tout semble aller pour le mieux : on a trouvé un maître qui sait ce qu'il nous faut – nous pouvons être tranquilles – tout sera en ordre, un ordre ferme, solide[4], éternel ; ce maître possède, non point des opinions instables et changeantes, mais la science ferme créée en son nom par le divin Platon, cette science qui porte sur la vérité et sur ce qui est bien et sur ce qui n'est pas bien (I, 3, 4)[5]. Elle va du genre à l'espèce, des espèces aux objets particuliers et remonte ensuite en sens inverse, des objets particuliers aux genres, en passant par les espèces, et partout elle établit τάξις, κόσμος et συμμετρία[6]. Et, en effet, dans cet exemple, la raison opère constamment avec

---

1 Traduction du terme biblique « *vlast' imeûšij* » (litt. qui détient le pouvoir) qui renvoie à la vocation de l'homme à dominer la terre et tous les animaux (*Gn* 1.26-28) et à l'autorité du Christ (*Mc* 1.22 ; *Lc* 4.32 ; *Mt* 7.28-29).

2 Citation libre du *Traité 46* (I, 4), 2, ?. Voir supra où cette phrase, indiquée par nous entre crochets, était omise dans le passage cité par Chestov.

3 Note de Chestov : V, 9, 1, 1-5 : « […] οἱ μὲν ἐνταυθοῖ καταμείναντες διέζησαν ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες, καὶ τὸ ἐν αὐτοῖς λυπηρόν τε καὶ ἡδὺ τὸ μὲν κακόν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ὑπολαβόντες [...] ». Note EG : Voir *Traité 5* (trad. F. Fronterotta), *op. cit.*, p. 199 : « [Dès leur naissance, tous les hommes ont recours a la sensation avant l'intellect, et ils rencontrent d'abord, nécessairement les choses sensibles.] Certains en restent la et pensent, leur vie durant, que les choses sensibles sont la réalité première et dernière ; ils considèrent ce qui est pénible et ce qui est agréable en elles comme le mal et le bien [– en croyant que cela suffit – et ils passent leur vie, on le sait, à poursuivre l'un et à éviter l'autre] »

4 Vocabulaire platonicien et aristotélicien : *bébaïos*

5 Note de Chestov : I, 3, 4, 6 : « *Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ* [...] ». Note EG : Il s'agit de la science dialectique, voir supra.

6 Note de Chestov : arrangement (*porâdok*), ordre (*stroj*), symétrie (*simmetriâ*). À ce sujet voir : I, 2, 1. Note EG : Les trois termes énumérés dans le passage indiqué par Chestov sont

des concepts génériques : « la vie bonne », « le plaisir », *πάσχειν*, *κρίνειν*[1]. Et toutes les espèces, tous les cas particuliers sont supposés être inclus dans des genres et voués d'avance à partager le sort de ces derniers. Si l'on dit que la vie bonne consiste dans le plaisir, par conséquent là où il n'y a pas de plaisir, la vie bonne ne se trouvera pas non plus, et inversement là où se trouve la vie bonne, se trouvera également le plaisir. En outre, « le plaisir », toutes les espèces de plaisir, tous les cas particuliers de plaisirs sont équivalents. Peu importe que l'on prenne plaisir à gratter un de ces boutons que donne la gale (l'exemple est de Platon)[2] ou que l'on prenne plaisir au chant des oiseaux ou même à ce que notre patrie soit délivrée du joug ennemi. Ainsi en a décidé, ainsi en décide et en décidera toujours le λόγος, le νοῦς, car c'est à lui qu'a été conféré le pouvoir de juger, et le bien pour l'homme sera toujours exclusivement ce que la raison considère comme tel car, rappelons-le, le bien ne consiste pas dans le fait d'être affecté, mais dans la capacité de juger que les affections sont bonnes. Vous comprenez, certainement, ce dont il s'agit ici : la raison accapare non seulement le pouvoir de juger, mais le pouvoir primordial de créer. Ses verdicts et ses décrets ont le sens et l'importance du *fiat* créateur. La raison ne reconnaît pas le bien, non, c'est au gré de son caprice que ce qui n'était pas un bien le devient, que ce qui n'avait pas l'être l'acquiert et prend vie. Voilà ce qu'enseigne Plotin ainsi que l'enseignait avant lui toute la philosophie antique, non seulement Socrate et son divin disciple Platon, mais toutes les écoles de sagesse grecques sans exception. Même le stoïcisme ne se distingue en rien des autres courants philosophiques sous ce rapport. Les Stoïciens appréciaient et vénéraient eux aussi dans leur raison, non pas cet outil, forgé à leur usage par le destin ou l'industrie, qui les aidait à s'y retrouver dans l'imbroglio des mondes environnants[3], mais la

---

les trois caractéristiques en vertu desquelles la maison « sensible » est semblable, parce qu'elle en participe, à la maison « intelligible », bien que ni arrangement, ni ordre, ni symétrie ne se trouvent, au sens spatial qui est le leur, dans l'intelligible. Ordre (*κόσμος*), arrangement (*τάξις*) et convenance (*ὁμολογία*) sont les trois éléments constitutifs de la vertu par laquelle nous devenons semblables aux « réalités de là-bas » c'est-à-dire à l'Intellect. Voir *Traité 19* (trad. J.-M. Flamand), *op. cit.*, p. 433. Voir Aristote, *Métaphysique*, M, 1078b, *op. cit.* , p. 1940 : « Les formes les plus hautes du beau sont l'ordre, la proportion et le défini que montrent surtout les sciences mathématiques. Et puisque, à coup sûr, ces formes (je veux dire par exemple l'ordre et le défini) sont manifestement cause de beaucoup de choses, on pourrait dire évidemment aussi qu'une telle cause est cause comme le beau est cause, d'une certaine manière. »

1 Note de Chestov : être affecté, juger.

2 Note de Chestov : Platon, *Gorgias*, 494c et *Philèbe*, 46a.

3 « L'imbroglio des mondes environnants » traduit « *v složnosti okružaûŝih ih mirov* »

possibilité dont elle s'était emparée, par force ou captation, de créer la vie. Voici ce qu'écrit à ce sujet l'humble et pieux Épictète : « Je possède la baguette de Mercure, tout ce qu'elle touchera se transformera en or »[1]. Pour lui, comme pour Plotin, Platon, et leur maître et inspirateur à tous, Socrate, le droit de juger se confondait avec le droit de légiférer et légiférer signifiait pour eux créer, au moyen de cette baguette magique, tout ce dont on aurait besoin. Les Stoïciens, avec cette franchise presque enfantine qui les caractérise, racontent sans rougir comment ils se sont procuré leur baguette magique. Tout ce qui ne dépend pas de nous, disent-ils, ne doit pas nous intéresser, seul ce qui est susceptible de nous obéir importe et présente quelque intérêt. Tout le reste relève du domaine de l'indifférent, les ἀδιάφορα, de ce qui pour ainsi dire n'existe pas. C'est là le thème fondamental des Stoïciens, auquel ils reviennent inlassablement et à tout propos. Socrate, le père spirituel des Stoïciens, avait gardé le silence à ce sujet. Platon et Plotin, eux, en ont parlé. Mais ce que les Stoïciens avaient aux lèvres, les représentants les plus éminents et les plus illustres de la pensée grecque l'avaient seulement à l'esprit ou, pour être exact, au plus profond de leur âme. Que signifient ces mots que Platon fait dire à Socrate ou que ce dernier a réellement prononcé face à ses juges : « Il n'est pas au pouvoir du méchant de nuire à l'homme de bien »[2] ? Ou bien ce que Plotin exprime sous une forme plus générale encore : « […] οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ οὐδ΄ αὖ τῷ φαύλῳ ἀγαθὸν ὀρθῶς μὲν λέγεται »[3] ? Ni Socrate sous la plume de Platon, ni Plotin

---

1 Note de Chestov : Épictète, III, 20, 12 : « τοῦτ' ἔστι τὸ τοῦ Ἑρμοῦ ῥαβδίον: 'οὗ θέλεις,' φησίν, 'ἅψαι καὶ χρυσοῦν ἔσται.' ». Note EG : La traduction de R. Muller de ce passage des *Entretiens* (Paris, Vrin, 2015, p. 325) est sensiblement différente : « C'est la baguette d'Hermès : « Touche ce que tu veux, dit-on ce sera de l'or. » On trouve déjà cette citation, traduite alors de façon plus littérale, dans « Discours exaspérés. Les extases de Plotin » [réd. 1924, pub. 1926] : *SVDT*, II, p. 341 : «*Вот, поистине,—говорит он,—жезл Меркурия: к чему ты ни прикоснешься им, все обратится в золото* » / *Sur la balance de Job* (trad. B. de Schloezer), *op. cit.*, p. 524 : « C'est là véritablement la baguette de Mercure. Tout ce qu'elle touchera se transformera en or. ». Voir également « Qu'est-ce que la vérité ? Ontologie et éthique » [1927], III , *Le pouvoir des clés, op. cit.* , p. 423 (texte absent de *SVDT*, I)

2 Note de Chestov : Platon, *Apologie de Socrate*, 30d1 : « οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι ». Note EG : Voir Platon, *Apologie de Socrate* (trad. L. Brisson), *Œuvres complètes*, *op. cit.* , p.80 : « il n'est pas permis, j'imagine, que celui qui vaut le mieux йprouve un dommage de la part de celui qui vaut le moins ».

3 Note de Chestov : III, 2, 6, 2 : il est vrai, comme on le dit, que rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien et rien de bon à l'homme méchant. N.d.T. : Voir *Traité 47* (trad. R. Dufour), *op. cit.*, p. 225 : « C'est à bon droit que l'on affirme que rien n'est mal pour les bons et que rien n'est bon pour les méchants. »

n'ont laissé voir, je le répète, les racines de leur pensée. Ils affirmaient que l'homme de bien n'avait rien à craindre, que rien de mal ne pouvait lui arriver et vice versa. Et cette affirmation déterminait l'orientation de toute leur réflexion philosophique. Mais jamais ils n'exposèrent au grand jour avec une franchise aussi provocante ou, si vous voulez, aussi naïve, les motifs pour lesquels ils affirmaient cela. Et ils avaient raison bien entendu. Car, en fin de compte, au-dessous des brillantes réflexions élaborées par les philosophes grecs, on trouve cette conviction indéracinable, dictée par la raison, que les forces humaines connaissent une limite, impossible à franchir, et que tendre vers l'impossible est une folie. Le sage est un homme qui sait et comprend parfaitement cela car on ne peut échapper aux calamités de ce monde qu'en considérant ces calamités, et le monde avec, comme quelque chose n'ayant, pour nous autres hommes, aucune importance. C'est sur cette conviction que repose la doctrine des Stoïciens, leur définition du sens de la vie de Socrate, c'est aussi le point de départ de l'idéalisme de Platon, tel qu'il fut compris du monde grec et tel qu'il nous fut transmis, et c'est là le sens des paroles de Plotin que nous citions tout à l'heure : « οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου » et « τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος »[1]. La raison est mise sur le devant de la scène, cependant, si la raison a le pouvoir de juger mais non point de créer, alors il faut admettre que l'essence de l'être ne se trouve pas en lui-même mais dans notre jugement sur l'être. Ou bien, pour le dire dans la langue scolaire d'aujourd'hui, la tâche de la philosophie consiste à remplacer l'ontologie par l'éthique, le monde créé par Dieu par un monde créé par l'homme. Car, dans le monde créé par Dieu, c'est Dieu qui a le pouvoir et l'homme est forcé de se soumettre. Pour ne pas se soumettre, pour être libre, il faut vivre dans son propre monde. Et ce n'est pas tout : puisque le droit de juger est le droit inaliénable de l'homme, puisque l'homme peut traduire en justice non seulement le monde mais son Créateur, alors il est en notre pouvoir de considérer que le monde créé par Dieu, et Dieu avec lui, ne sont qu'illusion. N'est réel que le monde moral créé par l'homme où le mal n'arrive qu'au méchant et où pour l'homme de bien est préparé ce qu'il y a de meilleur.

V

[1] Note de Chestov : I, 4, 2, 26 : ce qui est privé de raison n'est en aucun cas plus fort (*сильнее*) que la raison ; I, 4, 2, 25 : le jugement est meilleur que l'affection passive.

Si je me suis longuement arrêté sur la façon dont la raison juge chez Plotin et sur le rôle qu'elle joue dans sa philosophie, ce n'est absolument pas parce que sa doctrine de la raison révélerait quelque originalité de son auteur. Au contraire, Plotin ne fait preuve d'aucune originalité sur ce point et se contente de répéter ce qu'il a appris de ses prédécesseurs et que tous les communiants de la sagesse hellène étaient habituellement voués à dire. « Τὸ δ΄ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν »[1] : dépasser la raison, c'est déchoir en-dessous d'elle[2]. Socrate aurait pu le dire, ou bien Platon, Aristote ou qui vous voudrez parmi les Stoïciens. Plotin avait baigné dans une atmosphère de culte, de soumission inconditionnelle à la raison et au rationnel. Les décrets et les décisions de la raison lui paraissaient, ainsi qu'à n'importe quel autre Hellène cultivé, à ce point irrévocables et indiscutables qu'il n'aurait pas même eu l'idée de se demander d'où la raison tenait ses droits. La tâche du philosophe consistait à ses yeux à exécuter sans jamais protester les ordres de son maître souverain. Peu importe le domaine concerné, celui de la morale, du droit, de l'esthétique, de la métaphysique ou que je sais-je encore, c'est à la raison que revient le dernier mot. On doit établir trois hypostases : qui les établira ? La raison. On doit « expliquer », justifier ce « multiple » honni de Plotin et qu'apparemment rien ne saurait justifier. Qui s'en chargera ? La raison encore une fois. Écoutons ce que nous dit Plotin : « Puisque le bien ne pouvait demeurer seul, il était par conséquent nécessaire qu'il sortît. Ou, si l'on préfère, que, descendant et s'éloignant toujours, il allât jusqu'à un terme dernier, au-delà duquel plus rien ne saurait naître, c'est-à-dire jusqu'au mal lui-même. Il est par conséquent nécessaire qu'il y ait quelque chose après le premier, et donc qu'il y ait aussi un terme dernier. Ce terme dernier c'est la matière qui ne possède plus rien du premier. Et c'est en cela que consiste la nécessité du mal »[3]. On trouve la même chose au sixième chapitre du

---

1 Note de Chestov : II, 9, 9, 51.

2 Voir *Traité 33* (trad. R. Dufour), *op. cit*., p. 218 : « S'imaginer être supérieur à l'Intellect, c'est d'emblée déchoir de l'Intellect. »

3 Note de Chestov : I, 8, 7, 17-23 : « Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ΄ αὐτό, ἤ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει, τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ΄ ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. Ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ. ». Note EG : Voir *Traité 51* (trad. L. Lavaud), *op.cit.*, p. 50 : « Puisque, en effet, le Bien ne peut exister seul, il doit nécessairement y avoir un terme qui mette un point final à la sortie des choses qui viennent de lui, ou si l'on veut, à leur descente incessante et à leur éloignement ; et ce après quoi il n'est plus possible que naisse quoi que ce soit, cela c'est le mal. Il est nécessaire qu'il y ait quelque chose qui vienne après le premier, et, dès

Traité 6 : « Puisque l'Un ne devait pas demeurer seul […] alors la procession commencée à partir de lui devait se prolonger toujours jusqu'à atteindre les limites ultimes du possible »[1]. Et au second chapitre du *Traité 51* : « Si l'Un s'en était tenu là [Note EG : c'est-à-dire s'il n'avait engendré que l'Intellect et l'Âme], il n'y aurait jamais eu de mal, il n'y aurait que le bien de premier, de second ou de troisième rang »[2]. Ainsi s'exprime Plotin chaque fois qu'il est contraint d'expliquer la provenance du multiple à partir de l'Un et la provenance du mal à partir du bien. Chaque fois la raison décrète qu'il doit en être ainsi, que cela est nécessaire. Et Plotin obtempère sans un murmure. Cependant, même à nous autres, tous ces « il faut », « il est nécessaire que » ne paraissent pas aussi indépassables. L'Un pourrait fort bien ne pas descendre ni s'éloigner. Et quand bien même il lui prendrait fantaisie de descendre et de s'éloigner, il n'y aurait nulle « nécessité » à ce que, dans sa descente et son éloignement, il aille jusqu'aux limites ultimes du possible, c'est-à-dire jusqu'à cette ligne de démarcation au-delà de laquelle commence le mal. À moins qu'il ne puisse plus s'arrêter une fois qu'il s'est mis en mouvement, serait-il soumis à la loi d'inertie ? Mais alors une nouvelle question, bien plus dangereuse, se pose : comment peut-on placer la nécessité au-dessus de l'Un qui, selon la conviction de Plotin, se tient au-dessus de toutes choses ? Comment une loi particulière, la loi d'inertie, peut-elle bien se soumettre cet Un tout-puissant ? En règle générale, Plotin ne s'étend pas

---

lors, qu'il y ait aussi un terme dernier. Ce terme dernier, c'est la matière qui ne possède plus rien du premier. Voilà en consiste la nécessité du mal ».

[1] Note de Chestov : IV, 8, 6, 1-13 : « *Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι* [...] *χωρεῖν δὲ ἀεί, ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκῃ* ». Note EG : Voir *Traité 6* (trad. L. Lavaud), *op. cit.*, p. 248-249 : « Si donc il est nécessaire qu'il n'y ait pas qu'une seule chose [– car alors toutes choses resteraient cachées puisqu'elles n'ont pas de formes en l'Un, aucun être n'existerait, car l'Un resterait en lui-même, et il n'y aurait pas la pluralité de ces êtres nés de l'Un, de sorte que n'existerait pas après eux la procession des êtres qui ont reçu le rang d'âmes – de la même manière, il ne faut pas qu'existent seulement des âmes, sans que les objets qu'elles font naître ne deviennent visibles, s'il est vrai qu'en chacune existe par nature la capacité de produire ce qui est après elle et de se développer en allant, comme une semence, d'un principe indivisible vers un état final, qui est l'objet sensible. D'un côté, ce qui vient en premier demeure toujours à la place qui lui est propre, de l'autre,] ce qui vient après lui [est d'un certaine façon engendré par une puissance indicible qui est dans le principe supérieur et qui ne doit pas s'immobiliser, comme bornée par la jalousie, mais qui] doit avancer toujours jusqu'à ce que toutes choses atteignent l'ultime limite possible ».

[2] Note de Chestov : I, 8, 2, 27-28 : « […] *καὶ εἰ ἐνταῦθα ἔστη, κακὸν οὐδὲν ἂν ἦν, ἀλλὰ πρῶτον καὶ δεύτερα τἀγαθὰ καὶ τρίτα* ». Note EG : Voir *Traité 51* (trad. L. Lavaud), *op.cit.* p. 41 : « […] le mal n'y a nulle place [dans la vie des dieux] : s'il y trouvait place, il ne serait pas le mal, mais le bien de premier, de second et de troisième rang ».

sur le sujet, il garde le silence sans poser de question. Toute la philosophie grecque a gardé le silence à ce sujet car l'idée de nécessité était pour elle indissolublement liée à celle du pouvoir de la raison. La raison voulait dominer par la contrainte, être elle-même l'incarnation de la nécessité. Et tout homme rationnel ne devenait rationnel que lorsque et dans la mesure où il était capable et où il acceptait de s'entrelacer à cette nécessité, de devenir le maillon d'une seule et unique chaîne infinie. La vie devenait rationnelle, commençait à paraître rationnelle lorsqu'on réussissait à la voir et à la représenter de telle manière que les éléments infinis qui la composent se présentent comme liés les uns aux autres pour ainsi dire organiquement, c'est-à-dire en vertu d'une nécessité naturelle et insurmontable. Les *Ennéades* regorgent de cette « nécessité naturelle » ainsi d'ailleurs que toutes les œuvres des autres philosophes grecs. La « nécessité naturelle » constitue la limite au-delà de laquelle la soif de connaissance leur paraissait inconvenante. C'est ce qu'Aristote a formulé en ces termes : « c'est de l'ignorance, en effet, que de ne pas distinguer ce qui a besoin de démonstration et ce qui n'en a pas besoin »[1]. Et, en effet, lorsque l'on commence à interroger, les questions sont sans fin, il se produit cette régression à l'infini qui effraye plus que tout celui qui cherche à obéir à la raison. Plotin, pour autant qu'il « philosophait », c'est-à-dire pour autant qu'à l'image de ses prédécesseurs il voulait saisir par la pensée, à partir des principes évidents fournis par la raison et suivant la dialectique, l'univers entier, le monde entier, Plotin ne pouvait se passer de l'Ἀνάγκη, y compris quand il ne trouvait pas de nécessité réelle comme dans les exemples précédemment évoqués – où il n'y a pas, on l'a vu, de nécessité réelle – il se parait donc d'une nécessité apparente : pourvu seulement qu'on n'ait pas à admettre l'existence de quelque réalité dont la dialectique ne saurait venir à bout ! Et les lecteurs de Plotin, qui avaient adopté la conviction d'Aristote selon laquelle il faut savoir distinguer ce qui a besoin de démonstration et ce qui n'en a pas besoin ainsi que sa peur de sa régression à l'infini, eurent l'indulgence de prendre cette nécessité apparente pour une nécessité réelle, répétant après Plotin que l'Un, qui ne doit rien à personne, qui ne dépend de rien ni de personne, devait malgré tout descendre et, une fois sa descente amorcée, ne pouvait s'affranchir de l'inertie du mouvement pour s'arrêter tant qu'il n'avait pas atteint les limites du possible, dépassant même ces limites jusqu'à entrer dans le royaume du mal et du non-être.

[1] Note de Chestov : Aristote, *Métaphysique*, 1006a6 : « *ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ* ». Note EG : Aristote, *Métaphysique* (trad. J. Tricot), Γ, 4, T. 1 Livres A-Z, Paris, Vrin, 2000, p. 123.

On pourrait prendre autant d'exemples que l'on veut de ce genre de raisonnements chez Plotin. Il y en a tant que presque tous ceux qui ont lu Plotin, ou qui le lisent aujourd'hui, sont complètement hypnotisés par ces raisonnements et sont sincèrement convaincus que sa contribution à la philosophie, comme celle de nos contemporains, est d'autant plus précieuse qu'il règne dans ces raisonnements, ainsi que l'exige notre conception actuelle de la philosophie, une nécessité stricte dans l'ordre de la pensée, excluant jusqu'à la possibilité du caprice ou de l'arbitraire. Très souvent, on fait grand cas de ce que son « principe premier se répand par une expansion naturelle »[1], on met en avant le « mécanisme d'union avec Dieu » qui se trouve chez lui etc. Et il y a, incontestablement, plus d'éléments qu'il n'en faut pour représenter Plotin de cette manière et lier sa pensée à la nôtre, à la pensée moderne qui, comme on le sait, considère qu'une philosophie n'est digne de ce nom que lorsqu'elle exclut, par sa méthode de recherche, la possibilité même du bon vouloir ou du caprice. Cela se comprend aisément : l'héritage spirituel des Grecs, que nous avons été contraints d'accepter sans réserve – les héritiers ne jouissent pas toujours, loin de là, de ce droit enviable qu'est le *beneficium inventarii*[2] – cet héritage fut aussi celui de Plotin. Lorsque Leibniz, à l'époque moderne, dit que « rien ne se fait tout d'un coup et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais de sauts. J'appellerais cela la loi de continuité »[3], on est tout aussi fondé à voir dans ces paroles cette « grande maxime et des plus vérifiées » de la philosophie moderne qu'à y voir un des πρώτων ἀρχῶν[4] de la philosophie antique. Les Anciens estimaient et vénéraient la raison précisément parce qu'ils voyaient en elle un protecteur contre les imprévus, parce que les sauts, pour eux comme pour nous, signalaient la manifestation d'un arbitraire effronté. Lutter contre cet arbitraire était pour eux une raison d'être et une

---

1 Note de Chestov : Henri Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Paris, Félix Alcan, 1906, p. 248 : « Ce Principe premier de Plotin se répand […] par une expansion naturelle ». Note EG : Nous reprenons le texte de Guyot directement en français, le passage entre crochets omis par Chestov est le suivant : [, non par caprice, désir ou volonté, mais].

2 Note de Chestov : Terme juridique : droit d'un héritier de n'être tenu des dettes d'une succession que jusqu'à concurrence de l'héritage reçu.

3 Note de Chestov : Leibniz, *Nouveaux Essais*, Préface. Note EG : En français dans le texte. Sans doute cité de mémoire, le texte comporte plusieurs inexactitudes. Voir Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, GF, 1966, p. 40 : « « Rien ne se fait tout d'un coup et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que *la nature ne fait jamais de[s] sauts* [: ce que j'appelais] la [L]oi de [la C]ontinuité ».

4 Premiers principes

vocation. Ni la nature, ni l'esprit – non seulement Plotin, mais tous les philosophes de l'Antiquité, y compris les sceptiques, vous le diront – n'admettent rien d'inopiné car ce qui arrive inopinément est, par essence, quelque chose de contre-nature, tout aussi inacceptable pour les êtres vivants que pour le monde organique. « Rien ne saurait naître tout d'un coup, la pensée non plus que le mouvement »[1]. Cette idée, je le répète, Leibniz ne l'a pas inventée, bien qu'il l'ait formulée à sa manière. Toute la philosophie antique est née de cette conviction, sans elle il n'y aurait eu ni Socrate, ni Platon, ni Aristote, ni même Anaxagore, Anaximandre ou Thalès. De sorte qu'on est également fondé à qualifier cette formule de βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν[2] qu'Aristote le faisait au sujet du principe de contradiction. Plotin était entièrement au pouvoir de ce « grand principe » et un effort discontinu, allant par sauts, lui paraissait aussi impossible et inepte qu'à Leibniz et à la pensée moderne[3]. Lui aussi considérait que le mouvement, c'est-à-dire la nature et la pensée, c'est-à-dire l'homme vivant sont également soumis, en vertu de quelque impénétrable destin, au principe de continuité. Plotin ne se distingua de ses prédécesseurs hellènes et de ses successeurs, nos contemporains, que sur un point : bien qu'il reconnût et rendît gloire à cette loi, de toute son âme et de tout son cœur, il l'abhorrait et la porta comme un lourd fardeau. Nous avons vu déjà qu'en certaines minutes d'« illumination », d'inhabituelle ascension, il l'avait qualifiée d'apostasie coupable. Leibniz ne ressentit jamais pareille chose et Porphyre, l'élève de Plotin, n'aurait jamais cru que son maître, en qui il voyait le successeur légal des sages bienheureux de l'Antiquité, pût souffrir du fardeau de la sagesse. Sans doute Platon et Socrate l'eurent compris. Mais c'est Aristote, et non pas eux, qui devint le père spirituel de l'humanité pensante. La Sagesse de Platon et de Socrate fut ainsi passée au crible des critères intangibles de la doctrine de la science aristotélicienne et seul ce qui était admis selon ces critères fut porté au patrimoine commun des hommes.

VI

[1] Note de Chestov : Leibniz, *Nouveaux Essais*. Note EG : Leibniz, Gottfried Wilhelm, *op. cit.*, II, 1, §19, p. 98.

[2] Note de Chestov : le plus certain de tous les principes. Note EG : Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b22, *op. cit.*, p. 1786 : « le plus sûr de tous les principes » (traduction Tricot:?).

[3] Chez Plotin, le bond vers l'Un s'accomplit soudainement, en un instant, à la faveur de la grâce de l'Un qui ne peut se prévoir ou se commander.

On reproche souvent à la philosophie grecque et aux philosophes grecs d'avoir accordé leur préférence aux questions pratiques au détriment des questions théoriques, et même d'avoir souvent fait dépendre, d'avoir soumis l'activité théorique à des fins pratiques. On l'a dit particulièrement souvent à Socrate. Il nous semble que, sous ce rapport, nous avons grandement dépassé les Anciens, que notre pensée est parfaitement libre et indépendante de quelque ambition pratique que ce soit. Cela paraîtra peut-être désobligeant aux historiens, et pas seulement aux historiens d'ailleurs, mais il faut le dire : cette affirmation est doublement fausse. Il n'est pas vrai que nous ayons dépassé les Grecs, il n'est pas vrai que nous ayons créé une théorie pure et que nous soyons libres de toute ambition pratique dans notre recherche de la vérité et, réciproquement, il est n'est pas vrai non plus que les Anciens ne recherchaient pas de vérité théorique, objective. J'ai été amené, dans le précédent chapitre de ce livre, à m'arrêter sur l'importance extraordinaire que les Grecs accordaient à ce qu'ils nommaient φυσικαὶ ἀνάγκαι[1]. Exactement comme nous aujourd'hui, ils distinguaient la vérité, c'est-à-dire qu'ils la supposaient même là où il ne la voyait pas. Il existe, certes, une énorme différence entre nous et les Grecs : les Grecs essayaient encore de lutter, là où nous restons les bras croisés, pour franchir cette ligne que nous considérons comme la limite de notre pensée. Cela signifie-t-il pour autant que nous les ayons dépassés ? Ne serait-il pas plus juste de nous souvenir nous aussi de ces anciens et bienheureux hommes, qui valaient mieux que nous et qui étaient plus proches des dieux[2] ? Les derniers arrivés n'ont pas toujours, ni en toutes choses, raison…

Rien n'est plus étranger à cette dénomination que ce que nous appelons les buts pratiques des Grecs. De toute évidence, seuls des hommes qui veulent, qui ont besoin même de s'aveugler, peuvent se représenter Socrate – ainsi que le proposent Xénophon ou, de nos jours, Mill – en moraliste et en professeur de vertu. « L'homme méchant ne peut faire aucun mal au bon »[3] : est-ce ainsi que parle un moraliste ? Ou encore : un moraliste serait-il en droit d'affirmer que le bien peut « s'apprendre » ? Ou bien encore, prenons Épictète, ce sectateur sans réserve de Socrate, eh bien, un penseur positif prétendrait-il, ainsi que le fait Épictète, posséder une baguette magique grâce à laquelle il

---

1 Note de Chestov : les nécessités naturelles.

2 Citation libre du *Philèbe*, 16 c.

3 Note de Chestov : Platon, *Apologie de Socrate*, 30d1. « *οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι* ». Note EG : Platon, *op.cit.*, p. 80 : « il n'est pas permis, j'imagine, que celui qui vaut le mieux éprouve un dommage de la part de celui qui vaut moins ? »

peut transformer n'importe quoi en bien[1] ? Il n'est pas de prétention plus audacieuse que celle-là, or les penseurs positifs sont positifs précisément parce qu'ils ne veulent pas et n'osent pas être audacieux. Bien entendu, parmi les Anciens déjà, tous ne suivaient pas l'exemple de Socrate et d'Épictète et ceux qui le suivaient ne le suivaient pas toujours. En effet, l'héritage de Socrate échut en partage à Platon et à Aristote. Mais même Aristote, μέτριος εἰς ὑπερβολὴν[2], qui tenta par tous les moyens d'empêcher la pensée humaine de se donner des tâches démesurées et, par là même, au-dessus de ses forces, même lui ne parvint pas à préserver la pensée grecque de dangereuses tentations. Il ne cessait de mettre en garde, mais on ne l'écoutait pas, on ne voulait pas l'écouter et quand on refuse d'écouter, les meilleures preuves cessent d'être convaincantes. [*illis*.] Leurs recherches et leurs découvertes avaient un caractère pratique. On a ici affaire à l'un des exemples les plus instructifs et les plus curieux de notre incapacité à comprendre le passé éloigné. C'est aussi peut-être la raison pour laquelle il en résulte ce phénomène étrange : plus nous étudions les Grecs moins nous apprenons auprès d'eux. Dans presque toutes les histoires de la philosophie c'est comme si l'historien s'était donné pour tâche non pas de s'instruire lui-même, mais d'enseigner ce qu'il sait à des hommes qui ont quitté la surface de la terre depuis plus de deux millénaires. C'est la pratique, et non pas la théorie, qui intéressait les Grecs ! Mais l'affirmation de Socrate ou de Platon, selon laquelle l'homme méchant ne peut faire aucun mal à l'homme de bien, est-ce là une affirmation pratique ? Et Épictète, lorsqu'il parlait de sa baguette magique, dira-t-on qu'il pensait aider les hommes à se faire une place dans le monde ? Et Plotin, lorsqu'il répétait à la suite Socrate que l'on a raison d'affirmer qu'il ne peut arriver aucun mal à l'homme de bien, ni aucun bien au méchant, dira-t-on qu'il se démenait pour que la vie sur terre soit plus commode et plus agréable ? Telle est l'interprétation que Xénophon donna de Socrate, ainsi Sénèque et Cicéron comprirent-ils les Stoïciens, et c'est encore ce que Porphyre lut chez Plotin. Porphyre tirait gloire de ce qu'un important sénateur, devenu disciple de Plotin, avait guéri de la goutte, et portait au crédit de Plotin encore bien d'autres faits de ce genre. Or, jadis comme aujourd'hui, ce sont les médecins expérimentés qui guérissaient les malades de la goutte, c'est-à-dire des hommes qui d'ordinaire, ce n'est pas tant qu'ils ne s'intéressent pas à la philosophie, mais ils la méprisent et prendraient Plotin pour un malade et un dégénéré. Ni Socrate, ni Platon, ni les Stoïciens, ni Plotin, encore moins, ne sont jamais donné de but pratique au sens où l'on a

1 Épictète, *Entretiens*, III, 20.

2 Note de Chestov : modéré à l'extrême (mesuré jusqu'à la démesure)

coutume d'entendre ce mot. Même Épictète – sans parler de Socrate, Platon ou Plotin – sa baguette magique de Mercure ne lui servait absolument pas à faciliter la vie des hommes. Socrate lui-même – ou si l'on considère que c'est Platon qui s'exprime par la voix de Socrate dans ses dialogues – Platon lui-même avait déjà opéré, bien entendu, et de façon délibérée, une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος[1] lorsqu'il déduisit au moyen de la dialectique le concept de son « bien » à partir des représentations du bien qu'il avait trouvées chez les constructeurs de navire, les charpentiers, les cuisiniers, les médecins etc. Le bien des cuisiniers et des charpentiers n'a rien à voir avec le bien des philosophes. Pour reprendre les termes de Plotin, le premier bien est ἡδονή[2] ou, tout au moins, s'est développé à partir de ἡδονή et, par conséquent, relève, par sa nature même, de ce qui est κατὰ πάθος[3]. Le second bien a pour source la capacité à juger, κρίνειν, qui procède à son tour du λόγος ou νοῦς. On se souvient que, selon Plotin, οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου[4], ce qui signifie, ainsi que dans toute la philosophie grecque, que le vrai bien diffère *toto coelo*[5] de ce que les gens (les cuisiniers, les charpentiers, les médecins, les hommes politiques) tiennent pour le bien. Ainsi en a décidé la raison qui pour rien au monde ne céderait à qui que ce soit son droit à décider ce qui est mieux et ce qui est pire. C'est là, je le répète, l'idée fondamentale de la pensée antique. La philosophie moderne et même la philosophie contemporaine l'ont complètement assimilée. La raison pure et la morale autonome sont les produits de la pensée grecque. D'ailleurs, « morale autonome », cela ne signifie absolument pas que la morale serait un ensemble de lois ou de normes. L'essentiel ici n'est pas le mot νόμος[6], mais αὐτός[7] ; l'essentiel est que la vie morale, la vie qui procède du νοῦς καθαρός[8] soit la seule vie véritable, la seule vie réelle, αὐτόβιος, pour s'exprimer dans la langue de Platon, tandis que toute autre vie serait ἡδονή[9], autrement dit quelque chose d'illusoire, d'irréel, d'inexistant. C'est en ce sens-là et uniquement en ce sens-là que Socrate comprenait ce bien qu'il apporta aux hommes après l'avoir soi-disant trouvé chez les constructeurs de navires et les hommes politiques. C'est

1 Note de Chestov : passage à un autre genre. Note EG : Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 7.

2 Note de Chestov : plaisir.

3 Note de Chestov : I, 4, 2, 25 : « affection passive ».

4 Note de Chestov : I, 4, 2, 26 : « ce qui est privé de raison n'est en rien supérieur à la raison. »

5 Note de Chestov : Du tout au tout.

6 Note de Chestov : loi

7 Note de Chestov : soi-même

8 Note de Chestov : raison pure

9 Note de Chestov : plaisir

en ce sens-là que le comprenait Platon, et après lui toutes les écoles philosophiques grecques. Chez les philosophes grecs, ce qu'à tort on qualifie aujourd'hui d'ambition morale n'a absolument rien à voir avec la « pratique ». D'un point de vue pratique rien n'est plus insensé que l'extrait d'Épictète que nous citions plus haut ou encore la doctrine des idées de Platon. L'exhortation plotinienne à la κάθαρσις[1] est tout aussi absurde et sans utilité pour qui que ce soit. Mais les philosophes grecs eux-mêmes pouvaient-ils l'ignorer ? Même les Stoïciens comprenaient parfaitement que leur doctrine ne pouvait être utile aux hommes en quoi que ce soit et en parlaient ouvertement. Sans la moindre gène, ils déclaraient que, depuis que le monde existe, il n'y avait eu que deux ou trois véritables sages, c'est-à-dire des hommes capables de faire sienne et de mettre en œuvre leur doctrine, ceux-là leur suffisaient, tant les Stoïciens se préoccupaient peu de considérations pratiques. Quant à la « République » de Platon, qui croirait que Platon pensait sérieusement que les hommes en avaient besoin, qu'il réfléchissait même à une république ! Il avait en vue ses idées, seules ses idées l'inspiraient et il n'avait rien à faire de l'édifice humain. Bref, au moyen de son bien, la philosophie grecque voulait s'échapper de notre monde et forcer l'entrée du monde métaphysique. Et si la dialectique était considérée comme l'instrument divin du philosophe, ce n'est aucunement parce que ce dernier aurait trouvé ce qu'il est convenu d'appeler l'explication de l'ordre cosmique, en s'élevant réellement, à partir des choses particulières, aux espèces et aux genres pour ensuite redescendre des genres aux choses particulières en passant par les espèces. Il ne cherchait même pas d'explication. Ce sont les penseurs positifs qui cherchent des explications. Or, les Grecs n'avaient pas besoin de comprendre ce qu'ils connaissaient déjà, mais de forcer l'entrée de quelque chose de nouveau, que nul n'avait vu ni éprouvé jusque-là.

Et c'est en pénétrant dans ce monde métaphysique que la philosophie grecque créa l'idéal de la raison pure (νοῦς καθαρός) dont Plotin nous dit avec tant de fermeté et d'assurance qu'elle ne se reniera jamais elle-même et que jamais elle n'admettra que quoi que ce soit d'autre puisse être meilleur qu'elle-même. Elle-même ne l'admettra pas et elle ne permet pas non plus aux hommes de l'admettre. Ce faisant, la philosophie grecque pourvut la raison pure d'une immense prérogative : décider ce qui est bien, ce qui est mal, c'est-à-dire ce qui existe réellement et ce qui est inexistant. Le problème ontologique, entre les mains des grands maîtres de l'antique Hellade, s'est

[1] Note de Chestov : purification

transformé en problème éthique. On trouva la baguette de Mercure dont rêvait Épictète et celle-ci accomplit son œuvre.

VII

Durant presque un millénaire, les Grecs pensèrent détenir cette baguette miraculeuse. D'âge en âge[1] elle fut transmise à de dignes élus et son pouvoir magique, loin de s'affaiblir, grandissait toujours davantage. Plotin, qui était évidemment lui aussi prédestiné à accomplir des miracles (philosophiques) reçut cette baguette des mains d'un modeste porteur de sacs, Ammonios. Plotin avait pérégriné d'un maître à un autre, cherchant en vain ce dont il avait besoin, et chaque fois il était reparti déçu, presque désespéré. Aucun d'eux n'avait la baguette et il commençait à croire que des dieux jaloux et cruels envers les hommes avaient peut-être subtilisé cette baguette et l'avaient dissimulée loin des mortels, quelque part sur l'Olympe, ou bien enterrée au fond des mers. Quand il rencontra Ammonios, tous les soupçons de Plotin disparurent instantanément : il sentit que la baguette était encore parmi les hommes et, en outre, qu'auprès d'Ammonios, elle lui reviendrait à lui, Plotin. Il en fut ainsi. Ammonios transmis la baguette à Plotin en lui faisant promettre solennellement que le secret de cette baguette demeurerait caché aux non-initiés. Plotin accepta la baguette mais ne tint pas sa promesse. Jusqu'à l'âge de cinquante ans, il tint parole et n'enseigna qu'à des élus ou bien à des hommes qu'il jugeait digne de l'être. Mais bientôt il n'y tint plus et commença à écrire, c'est-à-dire à parler de façon à ce que tout homme puisse l'entendre. Pourquoi Plotin rompit-il son serment ? Pourquoi trahit-il son maître ? Porphyre explique qu'avant Plotin déjà d'autres disciples d'Ammonios avaient commencé à prendre en note ce qu'ils avaient appris de lui et qu'il était devenu inutile de garder plus longtemps ce secret. L'explication semble recevable, mais – ainsi que toutes les explications des actes et des pensées de Plotin imaginées par Porphyre – elle a été élaborée avec trop de hâte et de

[1] L'expression russe « *iz roda v rod* » (de génération en génération) est empruntée à la Bible. Cette évocation ironique de la transmission à ses « élus » du pouvoir magique de la raison peut en particulier être mise en parallèle avec ce passage de l'Ancien Testament où c'est le nom de Dieu qui se transmet d'âge en âge : *Ex* : 3, 14-15 : « Dieu dit à Moïse : "JE SUIS QUI JE SERAI." Il dit : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : JE SUIS m'a envoyé vers vous." Dieu dit encore à Moïse : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Le SEIGNEUR, Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom à jamais, c'est ainsi qu'on m'invoquera d'âge en âge." »

négligence à seule fin de donner raison à son maître. Plotin n'a absolument pas commencé à écrire parce qu'on aurait de toute façon écrit la même chose que lui. En effet, ni Origène, ni personne n'a raconté ce que Plotin a raconté. Même les disciples de Plotin, comme Porphyre et Proclus, en répétant [les propos de] leur maître, ont-ils dit la même chose que lui ? Un seul coup d'œil aux *Sentences* de Porphyre ou aux *Éléments de théologie* de Proclus suffit pour s'en convaincre. Il est évident que Plotin sortit du silence pour des motifs différents, qu'il est possible de deviner mais dont on ne peut rien dire de certain. Le plus probable est qu'il commença à ébruiter d'autant plus ostensiblement le secret de la baguette qu'il avait reçue de ses prédécesseurs qu'il avait lui-même déjà cessé de croire en son pouvoir magique. Cela s'est vu souvent ! C'est également pour cette raison qu'il ne relisait jamais ce qu'il avait écrit – et absolument pas, comme l'affirme ce même Porphyre, parce qu'il avait mauvaise vue. Comment peut-on se relire quand on sent que nos écrits peuvent bien convaincre les autres, mais qu'ils ont perdu toute force de persuasion sur nous-même ! Prophyre n'admettrait pas pareille hypothèse ! Il avait besoin de penser que son maître, comme lui-même, croyait profondément dans l'omnipotence de la raison et des arguments rationnels. Aujourd'hui encore, comme je l'ai déjà fait observer, tout le monde veut voir en Plotin un philosophe, c'est-à-dire un homme capable de trouver des preuves de ce qu'il affirme, c'est-à-dire encore un homme possédant une vérité contraignante, obligatoire pour tous. Seul Zeller[1] révéla le mot de l'énigme : Plotin avait perdu sa confiance absolue dans la pensée. Comment comprendre cela ? : il perdit sa confiance absolue dans la pensée ? Peut-on avoir confiance ou non dans la pensée ? Y a-t-il donc au-dessus de la pensée quelque autre juge, quelque autre pouvoir devant qui la pensée aurait à se justifier ? Si c'est le cas, qui est-ce, où est-il ? Et, si la chose est plausible, qu'a-t-il bien pu arriver à cet homme, Plotin – qui n'était pas un quidam, mais, de l'avis des Anciens et des Modernes, un très grand maître de la pensée – pour qu'il perde confiance dans sa pensée ? Autrement dit, pour qu'il exige de la raison (où il voyait la source unique de tout bien et qui, selon lui, ne se renierait jamais elle-même et ne céderait jamais à quiconque ses droits), pour qu'il exige de la raison qu'elle abdique ? Et quel est le sens de ces mots : perdre sa confiance dans la raison, exiger d'elle qu'elle abdique ? Que doit faire alors la philosophie ? Peut-elle encore exister ? Zeller ne pose pas ces questions. Il se contente de constater le fait, sans pouvoir ou sans vouloir se rendre compte qu'un tel fait met en péril l'édifice millénaire de la philosophie

[1] Note de Chestov : Zeller, *Die Philosophie der Griechen*.

antique. Et pas seulement de la philosophie antique. Car dans notre philosophie moderne, il n'y a pas la moindre trace de du fait constaté par Zeller, à supposer qu'il soit possible, selon lequel il se serait trouvé, ne serait-ce qu'une fois dans le cours ininterrompu de l'histoire, un homme de grand esprit ayant perdu confiance dans la pensée. Jusqu'à présent, c'est la raison et la raison seule qui décidait qui l'on pouvait croire ou non[1]. Or, si la raison – nonobstant ce que tous, à commencer par Plotin, nous promettaient solennellement pour elle et en son nom – a de son propre chef abdiqué ou bien a été contrainte par la force à abdiquer (comme l'affirme Zeller), alors comment vivront les hommes, où iront-ils ? Où chercher désormais la vérité, à qui se fier ? La signification du fait établi par Zeller est immense. Cette petite phrase lancée en passant par Zeller soulève une très grande angoisse. Plotin avait cultivé en lui tout ce que l'ouvrage colossal de l'esprit grec avait produit en un millénaire, je dis bien cultivé en lui-même – c'est-à-dire que loin de l'avoir mécaniquement hérité, il s'est réapproprié l'œuvre des plus grands penseurs du monde (car aucune autre époque, ni aucun autre pays du monde connu n'engendra autant de titans exaltés de la pensée que ne le fit la grande Hellade sur son petit territoire). Plotin fut chronologiquement le dernier, mais, par la puissance de son esprit et par son génie, il ne le cédait en rien à ses extraordinaires prédécesseurs. Tous avant lui avaient élevé un temple à la raison, et lui-même, comme le montrent les œuvres qu'il laissa derrière lui, partit de cet édifice millénaire et finit par le faire exploser. Il força la raison à abandonner le trône qu'elle semblait devoir occuper à demeure, *in saecula saeculorum*. Voilà le secret et le mystère de la philosophie de Plotin. On ne peut rien en comprendre sans examiner avec le plus grand soin possible ce que faisait cette raison bientôt déchue de son trône à l'époque où elle jouissait encore de ses droits royaux. Il faut prêter l'oreille à la manière dont les Grecs faisaient de la philosophie, ou pour être exact, à la manière dont Plotin lui-même faisait de la philosophie au moment où lui échut, en héritage d'Ammonios, cette baguette magique grâce à laquelle les sages de l'Antiquité accomplissaient leurs miracles naturels.

VIII

J'ai déjà indiqué que la philosophie grecque s'était donné pour tâche de remplacer l'ontologie par l'éthique. Plotin reçut ce legs d'Ammonios. Plotin

[1] Ajouté dans la marge : *cui est credendum*.

avait, comme Socrate et les Stoïciens, la conviction inébranlable que la véritable sagesse consiste dans l'aspiration au pouvoir, à la toute-puissance. De plus, il était non moins fermement convaincu, là encore à la suite des grands philosophes de l'Antiquité, que ce monde que nous n'avons pas créé ne se soumettrait jamais à nous. En ce monde tout commence et tout finit ; nous-mêmes possédons un commencement et, par conséquent, une fin nous attend, la mort. Comment un être faible par nature, c'est-à-dire mortel, peut-il réaliser le rêve orgueilleux d'être tout-puissant ? D'autant que non seulement l'homme, mais tout ce qui existe en ce monde est soumis à cette bonne vieille loi, arrivée Dieu sait d'où et quand, de la putréfaction. Tout naît, c'est-à-dire vient au jour, est soumis au changement, puis finit par périr. La naissance et la mort sont les thèmes centraux de la philosophie grecque. Héraclite, les Éléates et tous ceux qui, à leur suite, méditèrent les problèmes de l'existence humaine et terrestre, ne l'oublient pas un seul instant, quel que soit le sujet qu'ils abordent. Comment l'esprit de l'homme peut-il se libérer de la malédiction qui pèse sur lui ? Comment faire pour arrêter le cours du temps, pour que le changement ne mène pas à la mort, pour que nos proches, et tout ce qui nous est cher, entrent et sortent de nos vies non pas au gré capricieux de quelque « loi » dépourvue d'âme et de volonté, mais quand le désire l'âme de l'homme – cette âme qui sent, qui connaît la joie et la souffrance ? Comment accomplir une telle chose ? Il n'y a, il ne peut y avoir, aujourd'hui comme dans l'Antiquité, qu'une seule réponse à de telles questions : cela ne peut se faire. Platon ne put défendre son maître bien-aimé contre le tribunal de son temps et même contre l'hostilité de ses concitoyens. Il n'y avait pas d'issue au sens courant du mot. C'était pour tout le monde parfaitement évident, c'était l'évidence même. Il n'est pas donné à l'homme de remonter le cours du temps, ni de lutter contre son infinie puissance d'engloutissement. Les lois de l'être sont intangibles et inviolables, tel est le premier jugement rendu par la raison, et on ne peut lutter contre ces lois.

Il ne restait, par conséquent, qu'une seule solution : rejeter le monde de γένεσις et φθορά[1], c'est-à-dire affirmer d'abord qu'il nous est indifférent (l'ἀδιάφορον[2] des Stoïciens) puis en tirer cette conclusion plus audacieuse

[1] Note de Chestov : naissance et mort.

[2] Note de Chestov : indifférent. Note EG : Diogène Laërce définit les ἀδιάφορα comme ce qui n'est avantageux ni nuisible et en propose une liste (VII, 101-105) : « [Les Stoïciens] disent que parmi les choses qui sont, les unes sont bonnes, d'autres mauvaises, d'autres ni l'un ni l'autre. Les vertus – prudence, justice, courage, tempérance et les autres – sont bonnes ; leurs contraires – imprudence, injustice et les autres – sont mauvais ; les choses qui

encore : il n'a pas d'existence réelle, car ce qui existe réellement ne peut pas nous être indifférent. Qui devait se charger de réaliser ce dessein grandiose ? Nul autre évidemment que ce λόγος ἢ <u>*νοῦς*</u>[1] d'ores et déjà doté, on s'en souvient, de tous les pouvoirs nécessaires à cette tâche. La raison est à la fois législateur et juge, elle ne permet à personne d'interférer dans ses décisions. Or, voici ce qu'impérieusement elle commande : l'homme doit se soumettre

---

ne sont ni avantageuses ni nuisibles ne sont ni bonnes ni mauvaises, par exemple vie, santé, plaisir, beauté, force, richesse, gloire, naissance illustre, et leurs contraires, mort, maladie, douleur, laideur, faiblesse, pauvreté, obscurité, basse naissance et choses semblables […]. Ces choses ne sont pas de bonnes choses, mais des choses indifférentes de l'espèce de celles qui sont préférées. De même que le propre du chaud, c'est de réchauffer et non de refroidir, de même aussi le propre du bien, c'est d'être avantageux et non de nuire ; mais la richesse et la santé ne sont pas plus avantageuses que nuisibles ; donc, la richesse et la santé ne sont pas des biens. Ils disent aussi que ce dont on peut se servir en bien et en mal, cela n'est pas un bien ; mais de la richesse et de la santé on peut se servir en bien et en mal, donc la richesse et la santé ne sont pas des biens.[…] Indifférent se dit en deux sens. Est indifférent tout court ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur, comme c'est le cas de la richesse, de la gloire, de la santé, de la force et des autres choses semblables. Car il est possible d'être heureux même sans elles, encore que la manière dont on s'en sert soit source de bonheur et de malheur. En un autre sens, on appelle indifférente les choses qui ne mettent en mouvement ni impulsion ni répulsion, comme d'avoir les cheveux en nombre pair ou impair, d'étendre ou de replier un doigt. Mais les choses indifférentes tout court ne pas dites indifférentes en ce dernier sens, car elles mettent en mouvement une impulsion ou une répulsion, c'est pourquoi certaines sont sélectionnées <et certaines sont rejetées>, alors que pour celles du second sens il est égal de les choisir ou de les éviter. » (cité d'après Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques* (Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin), *II. Les Stoïciens*, Paris, GF, 2001, p. 416-417). Les ἀδιάφορα ont tout du moyen : moyen terme entre vice et vertu, bien et mal, « ni, ni », et moyen d'aboutir, intermédiaire dont la valeur est subordonnée à la dignité des fins visées par celui qui les emploie. Chestov semble ici privilégier le sens le plus plat du terme « indifférent », le second, à savoir ce qui ne nous mobilise pas, ne nous fait ni chaud ni froid, bien qu'il soit par ailleurs sensible à ce que la doctrine stoïcienne implique de travail, pour ne pas dire de violence, pour éduquer nos impulsions, spontanément tournées vers « moi », dans le sens de la sagesse universelle, le « nous » de la raison dont il est encore question au chapitre 16. En ce sens, Chestov balaie d'un revers de main la distinction, au sein des ἀδιάφορα, entre les préférés et les non-préférés, autrement dit, la question de la conformité à la nature sur laquelle peut s'appuyer le Stoïcien pour déterminer ce qui, parmi les ἀδιάφορα, peut toutefois convenir à sa nature et être, à ce titre, choisi ou du moins apprécié (préservation de soi, amicalité, philanthropie, vie en communautés, propriété privée, engagement matrimonial et civique etc.). Chestov lit les ἀδιάφορα avec la radicalité d'Ariston de Chios qui, prétendant exclure du bien et du mal absolument tout ce qui ne dépendrait pas directement de notre raison et donc de la seule vertu, n'admet aucune différence légitime au sein des ἀδιάφορα que le sage accueillera tous dans des dispositions égales, comme un acteur capable d'endosser tous les rôles.

[1] Note de Chestov. : La raison ou l'intellect.

à une κάθαρσις[1]. Autrement dit, il doit apprendre l'art du renoncement à soi-même, c'est-à-dire non pas aller vers ce qui le réjouit et fuir ce qui lui répugne, bref non pas faire ce qu'il veut, mais faire ce que la raison lui commande de faire. Le plus grand danger pour l'homme, enseigne la raison, est de céder immédiatement à ses inclinations, de vouloir par lui-même. C'est de là qu'est venu le mal sur terre. Plotin répète après plusieurs de ses prédécesseurs que « l'origine du mal, c'est l'audace (de l'homme), qui désira naître, être autre, et son aspiration à exister pour soi-même. »[2]. Comment donc Plotin sait-il cela ? Ou plutôt, comment l'ont su ceux de qui Plotin a hérité sa sagesse, puisque dans les paroles que nous venons de citer, ce n'est pas la voix de Plotin que l'on entend, mais une légende séculaire. Anaximandre formulait déjà cette pensée dans le seul fragment de lui qui nous soit parvenu[3]. Comment se fait-il que leur noble ascendance et le souvenir de leur père divin aient pu empêcher les hommes d'aspirer à exister pour soi-même ? On a beau interroger les Grecs à ce sujet, on ne trouve nulle part de réponse à cette question. On a affaire à l'un de ces « principes évidents » - ἐναργεῖς ἀρχας – que la raison fournit, ainsi que nous le raconte Plotin, au λόγος, ou bien si vous m'accordez que, dans ce cas, λόγος et νοῦς sont deux dénominations différentes d'une seule et même chose, alors on a affaire à la première loi à partir de laquelle le λόγος commence à opérer. En effet, sans cela, il est impossible et inutile de rendre un quelconque jugement (κρῖνειν). D'un autre côté, nous commençons à peine à comprendre la signification de ce κρῖνειν, de ce κατὰ πάθος dont nous parle Plotin, et pourquoi « βέλτιον ἐστι κρῖνειν ἤ κατὰ πάθος »[4]. Κατὰ πάθος, l'homme tend à l'ipséité et cherche à posséder ce qui se trouve au monde. Κατὰ πάθος, lorsqu'il regarde l'univers, l'homme éprouve ce qu'éprouva le Créateur, si l'on en croit les Écritures, à la fin de chacun des six jours de la création, quand du fond de sa poitrine jaillit son joyeux et fier : cela est très bon. Mais la raison – revêtant l'habit du législateur, s'emparant du droit de κρῖνειν – interrompt l'homme, sèchement : « Ton "cela est très bon", tout comme celui de cet Être dont on raconte qu'il

---

1 Note de Chestov : purification.

2 Note de Chestov. : V, 1, 1, 4, voir p. 7. *;* Note EG. : pour la citation originale, voir *Traité 10* (trad. F. Fronterotta), *op. cit.*, p. 153 : « L'origine du mal pour elles, c'est bien l'audace, la génération, l'altérité première et le fait de vouloir s'appartenir à elles-mêmes. ».

3 Voir également Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, traduit par Tatiana Rageot et Boris de Schlœzer, Paris, Vrin, 1998, p. 10.

4 Note de Chestov : I, 4, 2, 25 « *τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἤ κατὰ πάθος* » (« le jugement est supérieur à l'affection passive »). Note EG : *op.cit*., p. 143 : « la faculté qui juge est plus élevée que celle qui est relative à l'affection [, car c'est une raison ou un intellect ; le plaisir pour sa part est une affection ».

a créé le monde en six jours, ce n'est pas le bien, mais le mal. Le monde n'a pas été créé, il a toujours existé. Quant à toi, qui, dans ton audace, a cru que le Créateur t'avait donné sa bénédiction pour vivre ta propre existence, tu commets là un crime ; toi qui a cru que tu étais né pour le bien, que tu aimais le bien, tu vis dans les ténèbres et le mensonge. Et tu demeureras dans les ténèbres et le mensonge jusqu'à ce que je t'enseigne que tout n'est pas « très bon », mais qu'il y a le bien et qu'il y a le mal, qu'il est nécessaire que le mal existe et que le principe de tout mal réside en ce que l'homme a l'audace de s'affirmer. Tel est le sens et la portée de ce βέλτιον τὸ κρῖνειν ἢ κατὰ πάθος et de οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου[1]. Le logos et son κρῖνειν prennent la place de l'homme vivant et de toute sa vie. C'est en cela, je le répète, que consistait la tâche principale et ô combien difficile de la philosophie antique. Et on peut penser qu'elle était providentiellement destinée à y parvenir. Dès lors que la vraie réalité se trouve dans le bien, que le bien dépend de la raison et que la raison est au pouvoir de l'homme, alors que peuvent bien avoir encore d'épouvantable ce que les gens nomment les horreurs de l'existence ? Nous évoquions à l'instant ce qui naît et change, la mort qui menace ce qui est soumis au changement. Et tout cela semblait épouvantable. Désormais, ce n'est épouvantable que pour ceux qui ne se sont pas engagés sur la voie de la sagesse. Eux considèrent la mort comme un mal. Mais dès lors que le pouvoir et le droit de décider ce qui est bien et ce qui est mal sont transférés à la raison, alors tout change. Les difficultés de la vie ne mettent plus l'homme au supplice ; ses réalisations, grandes et petites, ne lui procurent plus de joie. Tout cela est inutile. Tout cela est pur non-être, mirage, κατὰ πάθος. L'être authentique découle de la faculté de juger. Le sage doit, au moyen d'une κάθαρσις, cesser d'être celui qui pâtit pour devenir celui qui juge. Alors seulement il méritera le titre honorifique de σπουδαῖος[2], tout comme si, du néant, il se donnait à lui-même l'existence.

IX

L'éthique et, en lien avec elle, la théodicée ont joué un rôle essentiel dans la philosophie grecque. L'éthique était la voie menant à l'ontologie, la théodicée – le point d'arrivée de tout le mouvement de la pensée hellène. Pour advenir

[1] Note de Chestov. : I, 4, 2, 25-26 : le jugement est supérieur à l'affection passive – et – l'irrationnel ne saurait en aucun cas être plus fort que le rationnel.

[2] Note de Chestov : vertueux.

à l'être, il fallait, au moyen de la *κάθαρσις*, de la purification, s'arracher au non-être ou à l'être fantomatique que les gens considèrent généralement comme l'essence même de la vie. La dialectique elle-même – et ce n'est pas un hasard si Plotin la définissait comme science du bien et du mal – n'était pas une réflexion au sens où nous l'entendons aujourd'hui. C'était une sorte d'activité intérieure au moyen de laquelle l'âme se libérait pour ainsi du non-être et se hissait vers l'être. Voilà ce que dit Plotin : « l'œil ne peut voir le soleil s'il ne devient lui-même semblable au soleil, de même l'âme ne peut voir la beauté si elle ne devient elle-même belle. Celui qui veut contempler Dieu et la Beauté, qu'il devienne d'abord lui-même divin et beau. »[1]. On est tenté de voir dans ces paroles un « impératif catégorique ». En effet, elles ressemblent beaucoup à une exigence morale : Plotin ne s'est même pas privé d'employer l'impératif. Mais elles recèlent quelque chose de beaucoup plus essentiel. On peut et on doit les traduire comme suit : Je suis le chemin, la vérité et la vie[2]. Il n'y a qu'un chemin pour trouver la vérité, pour entrer dans la vie, il faut détenir la vérité. Bien entendu, la vérité de Plotin ne ressemble pas tout à fait – et même ne ressemble pas du tout – à ce que l'on comprend généralement sous le terme de vérité. Elle ne ressemble pas non plus à la vérité que recherchait Aristote. Selon Aristote, nous énonçons une vérité quand de ce qui est composé, nous disons qu'il est composé, et de ce qui est séparé, nous disons qu'il est séparé[3]. D'après la définition d'Aristote, comme d'après la conscience commune, l'essence de la vérité consiste dans l'*adequatio rei et intellectus*[4]. Plotin a une tout autre conception de la vérité : il pense que notre conscience ordinaire n'a pas accès à la vérité et qu'avant d'aller vers ou à la poursuite de la vérité, cette conscience doit entièrement se métamorphoser. Raison pour laquelle la κάθαρσις[5] est la condition nécessaire à la perception de la vérité, non tant comme méthode de perfectionnement

[1] Note de Chestov : I, 6, 9, 30-34 : « Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. »

[2] *Jean*, 14 :6

[3] Voir Aristote, *Métaphysique*, θ 10, 1051 b 3-4 : « être dans le vrai, c'est penser comme uni ce qui est uni et séparé ce qui est séparé » ; E, 4, 1027 b 20 : « Le vrai, c'est l'affirmation au sujet de ce qui est réellement composé ou la négation au sujet de ce qui est réellement séparé; le faux est la contradiction de cette affirmation et de cette négation » ; Γ, 7, 1011 b 2, et 1012 a 2-4 : « dire de ce qui est qu'il est ou de ce qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est le faux; dire de ce qui est qu'il est ou de qui n'est pas qu'il n'est pas, c'est le vrai, de sorte que celui qui dit que quoi que ce soit est ou n'est pas, dira vrai ou dira faux » ; *De l'Interprétation*, 1, 16 a 12.

[4] Note de Chestov : Correspondance entre la chose et la raison

[5] Note de Chestov : Purification

moral que comme méthode de recherche de la vérité. La vérité, la beauté, Dieu – Aristote, lui aussi, parle de tout cela. Les impératifs de Plotin sont intimement liés à la tradition de l'hellénisme. Qu'est-ce, au juste, qu'une âme divine et belle ? Plotin vous donnerait la même réponse que les Stoïciens. Or, les Stoïciens répétaient ce qu'avait dit Socrate. Et Platon lui-même, qu'on a coutume d'opposer aux Stoïciens, n'affirmait-il pas que le plus grand malheur pour un homme était de devenir un contempteur de la raison ? Ce n'est pas un hasard s'il vénérait Socrate ! L'âme divine et belle c'est celle pour qui « οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου » et « τὸ κρῖνειν βέλτιον ἢ κατὰ πάθος »[1]. Quand les Stoïciens disaient qu'il y a des choses qui dépendent de nous et d'autres qui n'en dépendent pas, tout l'enjeu de cet enseignement consistait, bien évidemment, à faire d'une âme humaine ordinaire une âme divine et belle, pour qui l'essence de l'être se trouverait non pas dans ce qui nous est donné, dans ce que nous percevons, mais uniquement dans ce que nous faisons nous-même, dans ce qui provient de nous. Certes, les Stoïciens n'étaient pas aussi doués que Platon et Plotin, de sorte que leur doctrine pouvait à bon droit s'interpréter en un sens purement utilitaire. Et malgré tout, c'est déformer le stoïcisme que d'en faire une interprétation utilitaire. On peut affirmer sans hésiter que les Stoïciens, certes dans une moindre mesure que Platon ou Plotin, si l'on considère leurs plus illustres représentants, et en particulier les plus récents, poursuivaient des buts purement métaphysiques, ceux-là mêmes que poursuivaient les disciples plus doués de Socrate. Les Stoïciens, philosophiquement plus et littérairement moins doués, étaient incapables de dissimuler sous de belles phrases, des images séduisantes et une dialectique raffinée leurs véritables mobiles. À travers eux, il nous est très facile, par moments, de percer à jour les sources de la pensée grecque. Lisez n'importe quelle page du *Manuel* d'Épictète ou de ses διατριβαί[2]. Voyez avec quelle honnêteté il reconnaît que si l'on veut être au monde dans la compagnie des hommes et des dieux, il faut apprendre à distinguer ce qui est en notre pouvoir et ce qui n'est pas en notre pouvoir. Celui-ci, il ne faut plus même y penser et ne rechercher que celui-là. De celui-ci, il faut dire « οὐδὲν πρὸς ἐμέ »[3] - cela ne me concerne pas. N'allez pas croire qu'il s'agirait de broutilles : il s'agit de ce que les gens considèrent comme le plus important. Épictète dit sans la moindre hésitation que l'on ne doit craindre ni la mort, ni la pauvreté, ni la maladie. Et lorsqu'il aborde ces thèmes, il est aussi

[1] Note de Chestov : I, 4, 2, 26 : l'irrationnel ne saurait en aucun cas être plus fort que le rationnel / I, 4, 2, 25-26 : le jugement est supérieur à l'affection passive

[2] Note de Chestov : entretiens.

[3] Épictète, *Manuel*, I, 5. Citation mobilisée par Jankélévitch dans la *Mort,* p. 152.

intarissable que Marc Aurèle. Le philosophe-empereur et le philosophe esclave, l'un comme l'autre, s'efforcent dans toutes leurs méditations d'arracher les gens à cet être où ils se sont retrouvés naturellement dès leur naissance et de leur enseigner à vivre dans la sphère qu'ils ont eux-mêmes créée. Le moyen de cet enseignement c'est encore et toujours ce λόγος qui, bien entendu, légifère et juge chez les Stoïciens exactement dans la même mesure que chez Plotin. Et le Stoïcien vous dira lui aussi que l'irrationnel ne saurait en aucun cas être plus fort que le rationnel et que le jugement est supérieur à l'affection passive. Ou, plus exactement, ces deux thèses découlent tout aussi nécessairement du stoïcisme que de la doctrine de Platon ou de Plotin. Les Stoïciens les ont même fondées sur l'idée que l'homme est un animal rationnel qui, par conséquent, doit vivre suivant la raison et leur fameux ὁμόλογον μέντοι[1] τῇ φύσει – conformément à la nature[2] – signifiait conformément à la raison. Le τῇ φύσει des Stoïciens était en réalité radicalement opposé à la nature. Les Stoïciens voulaient s'arracher à conditions naturelles, innées de l'être car ces conditions, ainsi qu'ils ne cessaient de le répéter, ne sont pas au pouvoir de l'homme. Et leur λόγος, auquel avait conféré le pouvoir de juger, jouait, exactement comme chez Platon et Plotin, le rôle, non pas de chef, ni de modeste guide dans le labyrinthe de l'être, mais de libérateur, chargé d'émanciper l'homme des conditions de l'être, exactement comme plus tard chez les Gnostiques, qui se révoltèrent contre le Créateur de notre monde et partirent, eux aussi, à la recherche d'un libérateur, qu'ils trouvèrent dans la personne de leur λόγος.

Voilà le sens des concepts grecs de λόγος et κρῖνειν tel que Plotin les a assimilés. La raison dit que le monde a été créé par quelqu'un indépendamment de l'homme. Et autrement que ne l'aurait désiré l'homme. Il faut donc dépasser le monde. Il faut mettre à la place de ce qui nous a été donné quelque chose que nous avons créé. Et le λόγος qui condamne le monde créera un nouveau monde, entièrement constitué de jugements. Chaque fois que le sage aura à choisir entre ce qui est donné et ce que le λόγος a inventé, la création du λόγος sera toujours « meilleure », car le juge sera toujours aussi le λόγος. Ce dernier exige, en effet, que l'âme devienne d'abord divine et belle. Il décide également qu'une âme divine et belle, c'est une âme qui s'est affranchie du donné et qui n'aime plus désormais que son don à lui, le « jugement ». En outre, il a complètement oublié sa propre origine. Il a oublié qu'il est apparu un beau jour, qu'il a été engendré comme Plotin aime

[1] Il pourrait y avoir une erreur : *ὁμολογουμένως* ?

[2] Note de Chestov : Zénon, *Stoïc*., I, 45. Cléanthe, *Ibid*., I, 25. Chrysippe, *Ibid*., 3, 4.

à le dire, conscient de son impuissance. Les Stoïciens nous ont révélé les secrets du *logos* : quand les gens sentirent qu'ils n'étaient pas en mesure de dominer le monde, ils décidèrent qu'il valait mieux « juger » le monde que le dominer.[1] Et quand Plotin doit dire ce qu'est le λόγος, il fait comme s'il n'avait jamais entendu parler des Stoïciens. Chez lui, le λόγος est, comme je l'ai déjà indiqué, à la fois roi, maître et que sais-je encore ?: *ὁ* λόγος ταῦτα πάντα ποιεῖ ἄρχων καὶ οὕτω βούλεται. Et, bien sûr, il est forcé d'ajouter que le λόγος produit aussi ce que l'on nomme le mal car il ne souhaite pas que tout soit bon[2]. Comme chacun le sait, Platon avait lui aussi « démontré » que le mal que est nécessaire. En effet, lui aussi éprouvait son impuissance face au « mal » et ne pouvait continuer de s'incliner face à la raison qu'à condition de réussir à établir que le mal n'existait pas en dépit de la raison, mais avec son consentement et sa bénédiction. Hegel, à notre époque, dit la même chose : « *was wirklich ist, ist vernünftig* »[3], qui est la thèse fondamentale de sa philosophie. Pourrait-on même s'imaginer une philosophie qui oserait s'opposer ouvertement à la réalité (la philosophie désire le possible et redoute le fantastique), une philosophie qui ne dissimulerait pas l'impuissance de l'homme sous de vulgaires hymnes à la raison ? La pensée grecque règne sans partage sur nous. Elle a défini pour les siècles à venir les limites du possible et nous a éduqué dans la conviction que le sens et la fin de l'existence humaine la plus accomplie résidaient dans la volonté et l'art de trouver pleine et entière satisfaction à l'intérieur de ces limites.

X

Les philosophes modernes, après Leibniz, n'ont plus osé parler de théodicée. Mais cela ne signifie pas qu'il existe ne serait-ce qu'un philosophe qui ne se

---

1 Note de Chestov : Epictète, Entretiens, II, 11, 1 : « *Ἀρχὴ φιλοσοφικὴ [texte original omis par Chestov : φιλοσοφίας* παρά γε τοῖς ὡς δεῖ *καὶ* κατὰ θύραν ἁπτομένοις *αὐτῆς] συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα ».* Note EG : Voir Épictète, *Entretiens. Fragments et sentences* (trad. R. Muller), Paris, Vrin, p. 184 : « Le commencement de la philosophie [, du moins pour ceux qui l'abordent comme il faut et y entrent par la porte,] c'est la conscience de leur faiblesse et de leur impuissance pour ce qui concerne les choses nécessaires ».

2 Note de Chestov : III, 2, 11-2-5 : « *ὁ λόγος ταῦτα πάντα ποιεῖ ἄρχων καὶ οὕτω βούλεται καὶ τὰ λεγόμενα κακὰ αὐτὸς κατὰ λόγον ποιεῖ οὐ βουλόμενος πάντα ἀγαθὰ εἶναι* ». « La raison, en gouvernant, produit toutes choses comme il lui plaît et ce qu'on nomme le mal, elle-même le crée, ne souhaitant pas que tout fût bon. »

3 Note de Chestov : Le réel, c'est le rationnel.

soit pas posé – d'une manière ou d'une autre, ouvertement ou en secret – la question de la justification du monde et du Créateur. En effet, si les philosophes chassent cette question de la sphère de leurs préoccupations, où donc trouvera-t-elle encore sa place ? Et cependant, la tentative infructueuse de Leibniz les rendit prudents. Fut-ce parce que Leibniz écrivait *ad usum delphini*[1] ou parce qu'ainsi qu'il le reconnut lui-même, son âme se gardait des trop grandes tensions – de Leibniz on peut dire comme d'Aristote qu'il était μέτριος εἰς ὑπερβολήν[2] – quoi qu'il en soit, ce ne fut pas en vain que sa théodicée suscita les moqueries de Voltaire et l'indignation de Schopenhauer. C'est pourtant étrange ! Par sa construction, elle ne fait rien d'autre, au fond, qu'approfondir et développer dans tous ses détails les pensées exprimées par les Stoïciens et Plotin. Mais Voltaire n'aurait pas osé se moquer de Plotin, ni Schopenhauer s'indigner contre lui. Les théodicées hellènes diffèrent *toto coelo* de la théodicée de Leibniz, même si, comme je le disais, il reprend ce que disaient les Anciens dans son argumentation. Leibniz est de ce temps que La Rochefoucauld a si admirablement caractérisé dans sa célèbre maxime : « il est des grandes passions comme de l'apparition des esprits, *tout* le *monde* en *parle*, *mais personne n'en a jamais vu* »[3]. Le problème de la théodicée n'a eu d'intérêt aux yeux de Leibniz que dans la mesure où il ne différait en rien d'un problème mathématique. Contrairement à Plotin et aux Stoïciens, pour qui il s'agissait une question de vie ou de mort, ce n'était là pour Leibniz qu'un prétexte à la réflexion, une gymnastique intellectuelle comme il les aimait tant. Je pense que Leibniz n'aurait jamais cru que Plotin ou Épictète pussent avoir d'autres motifs de philosopher. À l'évidence, Spinoza l'agaçait précisément parce que, pour lui, la philosophie était une source d'eau vive. Il préférait à l'évidence Bayle à Spinoza. Chez Bayle, le pessimisme et le scepticisme cohabitait avec ce *minimum d'équanimité naturelle, de calme, de joie de vivre, grâce auxquels le pouvoir de la raison se maintenait constamment. Avec un tel homme, on peut débattre, entreprendre de le persuader, de lui prouver par démonstration. Mais comment débattre avec les Stoïciens ou avec Spinoza ? Ou encore avec Plotin ? Quoi qu'ils disent, vous entendrez toujours la même chose : « l'homme vertueux, même s'il brûlait vif dans le Taureau de Phalaris, serait encore heureux ». Non seulement Leibniz,

[1] N.d.T : présence d'une note vide. Se dit de la version expurgée d'un texte à des fins pédagogiques.

[2] N.d.A : mesuré à l'excès.

[3] N.d.T. : La citation est remaniée. Voir *Œuvres*, Hachette, t. 1, Paris, 1868, LXXVI, p. 63 : « Il est du véritable amour comme de l'apparition des esprits : tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu. »

mais Aristote lui-même ne supportait pas ce genre de pensées. « Ceux qui prétendent que l'homme attaché à la roue ou tombant dans les plus grandes infortunes est un homme heureux à la condition qu'il soit bon, profèrent, volontairement ou non, un non-sens. »[1] Aristote parle, dans ce passage, de gens qui méconnaissent le principe de contradiction : cela, on peut le dire, mais on ne saurait le penser. Et Aristote parle, bien entendu, au nom du *νοῦς* ou *λόγος*, au nom duquel Plotin, déjà, parlait. Toujours ce même *νοῦς* ou *λόγος* qui est à la fois, souvenons-nous, juge et législateur, qui pour rien au monde ne céderait ses droits ni sa place à qui que ce soit. Dans son *Éthique*, Aristote raconte, lui aussi, bien des choses sur l'âme belle. Et ce qu'il en dit pourrait être formulé dans la langue de Plotin : celui qui veut voir Dieu et la beauté, celui-là doit d'abord se rendre semblable au dieu et beau.[2] D'une manière générale, la lecture de Plotin rappelle très souvent celle d'Aristote. Il arrive pourtant, de temps à autre, que l'on tombe sur une contradiction insoluble, comme dans le cas que nous venons de citer. Soudain, Aristote s'arrête et ne veut pas aller plus loin. Plotin, lui, continue d'avancer sans tenir compte des avertissements du maître, il avance et aboutit à des assertions qui sont, pour Aristote, à la limite du non-sens. Comme chacun le sait, Aristote confondait non moins impitoyablement les torts de Platon. Et déjà au motif qu'il était incapable de s'arrêter à temps. Aristote avait l'intime conviction que le secret de la pensée rationnelle résidait dans cette capacité de s'arrêter à temps afin d'éviter de dépasser les bornes connues dans la poursuite de la vérité. Bien entendu, Platon, Plotin et les Stoïciens en étaient également « convaincus » et, très souvent, leurs propos à ce sujet ne présentent aucune différence avec ceux d'Aristote. Ce n'est pas en vain, ni par hasard si l'on a toujours considéré le sens de la mesure – *μηδὲν ἄγαν*[3] – comme le trait distinctif de la pensée hellène. Non seulement dans la philosophie, mais dans l'art grec nous sommes, encore aujourd'hui, stupéfaits par ce sens unique, inimitable de la forme, de la mise en forme, dont les historiens du monde antique essaient, avec tant de passion et d'acharnement, de dévoiler le secret. Pourtant, à côté

---

1 Note de Chestov : Aristote, Éthique à Nicomaque, 1153b19 : « Οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. » N.d.T : Voir, …. traduction Tricot.

2 Note de Chestov : I, 6, 9, 30-34 : « Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. »

« l'œil ne peut voir le soleil s'il ne devient lui-même semblable au soleil, de même l'âme ne peut voir la beauté si elle ne devient elle-même belle. Celui qui veut contempler Dieu et la Beauté, qu'il devienne d'abord lui-même divin et beau. »

3 Note de Chestov : Rien de trop.

de ce goût et de cette tendance à la mesure, quelque chose d'autre habitait les Grecs. Ou, pour le dire autrement, les Grecs payèrent cet art qui les caractérise bien plus cher qu'on ne l'imagine généralement. Le taureau de Phalaris n'est pas une figure rhétorique. Et ceux qui en parlaient n'y parvenaient pas en suivant les chemins de la dialectique. Aristote fait figure d'heureuse exception parmi les grands représentants de la pensée grecque. Ou, si vous préférez, ce n'est qu'avec Aristote que la pensée grecque, le sentiment grec de la vie, est parvenu, pour la première fois, à s'exprimer sous la forme qui lui devait lui assurer une portée historique universelle. Il passa au tamis de sa conscience les pensées de tous ses prédécesseurs et ce n'est qu'après cette opération qu'elles devinrent propres à un usage commun. Ceux qui voient Aristote comme un disciple sont autant dans le vrai que ceux qui le voient comme un ennemi de Platon. C'était son disciple car il emprunta à Platon tout ce qui s'y trouvait de médian, autrement dit dans la mesure où Platon souhaitait vivre avec des gens normaux, moyens. Mais il se débarrassa de tout ce qui, chez Platon, était mystérieux et problématique, ou, à tout le moins, cet élément s'affaiblit à un point tel qu'il cessa de représenter une menace pour la solidité de son sentiment du monde. Quant à cette *μετάβασις*[1] que j'évoquais plus haut, inventée par Socrate, autrement dit ce passage illicite du bien des charpentiers, des cuisiniers, des médecins etc. au bien en général, elle révéla alors pleinement son utilité. Tel s'il en avait besoin comprenait sous le terme « bien » tout ce qui était socialement utile ; tel autre, s'il en avait besoin, pouvait parler du bien autonome, c'est-à-dire du bien qui n'a rien à voir avec quelque intérêt que ce soit, visible ou sensible, personnel ou social. Alors chacun, selon ses besoins, entend par « bien » ce qui lui plaît. Il en résulte ce fait étonnant : les gens parlaient avec les mêmes mots de choses qui n'avaient rien à voir entre elles. Lorsque Aristote affirmait que l'âme, pour comprendre le dieu et la beauté, devait elle-même devenir divine et belle, cela voulait dire une chose, tandis que, lorsque Plotin le disait, cela voulait en dire une autre. Aristote sentait cela, ce n'est pas pour rien qu'il s'était détourné du taureau de Phalaris ! Il aurait eu en horreur non seulement l'âme de Plotin, mais même celle d'Épictète ou de Marc Aurèle. Et à juste titre: se peut-il que l'on nomme belle l'âme d'un homme qui, à en croire son biographe, avait honte de son propre corps ! Or, Plotin, bien que Porphyre garde le silence à ce sujet, n'éprouvait pas de la honte et de l'horreur que pour son propre corps. Il était tout entier rempli d'horreur. Platon éprouvait lui aussi de temps à autre ce sentiment d'horreur à l'égard de soi-même et de la vie entière – voilà ce qui

[1] Note de Chestov : passage.

irritait tant l'homme subtil (*чутκий*) qu'était Aristote – pourquoi, sinon, fuir notre monde ! Je ne parle même pas de Socrate, il y a bien longtemps déjà que Zopyre a révélé au monde qui il était et quel était son secret[1]. Le taureau de Phalaris n'a pas été inventé par des hommes à l'âme sereine, claire et satisfaite – comme Aristote se figurait et comme Plotin dépeignit, à sa suite, la belle âme – mais par des hommes qui n'avaient jamais eu la moindre idée de ce que peut être la sérénité ou la satisfaction et qui ne croyaient même pas que les mortels pussent y avoir part. Platon disait que la philosophie n'est rien d'autre qu'une préparation à la mort et une mort. Et ce même Platon ne craint pas de dire que, pour les gens, cela a toujours été – et, j'ajouterais, cela demeurera toujours – un secret. Non pas bien sûr, que les philosophes le dissimuleraient. Les secrets de ce genre sont si bien scellés qu'il est inutile de les cacher. On peut les montrer au grand jour tant qu'on voudra, ils ne seront de toute façon pas vus. L'âme qui cherche la conciliation et qui se prépare à la mort ne peut pas et ne doit pas être belle. Même l'âme de Socrate, attendant sereinement dans son cachot l'exécution de sa peine et capable encore de consoler ses disciples, n'était pas belle – ainsi que vous pouvez le lire dans le *Phédon* si l'art du divin Platon ne vous aveugle pas entièrement. Quant à Plotin, toutes ses *Ennéades* témoignent, plus encore que les dialogues platoniciens, de cette extrême tension de l'âme dont aucune « âme belle » n'a jamais été capable ou, plus précisément, qui défigure même l'âme belle. C'est précisément parce qu'il sent combien son âme est monstrueuse que Plotin s'efforce par tous les moyens de l'embellir et fait comme si rien de ce qu'il dit ne différait d'Aristote : « Le sage est toujours serein, son état de satisfaction n'a à craindre aucun soi-disant mal car il est sage. En revanche, si l'on cherche dans la vie de sagesse un autre genre de satisfaction, c'est que

[1] N.d.T. : Allusion aux propos, rapportés par Cicéron et Alexandre d'Aphrodise, qu'aurait tenus le physionomiste Zopyre, contemporain de Socrate, sur la signification, au plan moral, de son physique : « Il déclara que Socrate était un sot et un niais, parce qu'il n'avait pas la gorge concave, parce que tous ses organes étaient fermés et bouchés ; il ajouta même que Socrate était adonné aux femmes ; ce qui, nous dit-on, « fit rire Alcibiade aux éclats (*in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse*) ». (Cicéron, *Traité du destin*, 5). « C'est ainsi que le physiognomoniste Zopyre tenait sur Socrate, le philosophe, des propos très absurdes et très éloignés du genre de vie dont avait fait choix celui-ci, propos dont les disciples de Socrate se moquaient fort. Socrate déclara que Zopyre ne se trompait nullement : il eût été tel par nature s'il n'était devenu, par l'exercice de la philosophie, meilleur que sa nature » (Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la providence*, 6,)

l'on cherche autre chose qu'une vie de sagesse »[1] Ou encore ceci : « l'homme n'est pas encore heureux, ni sage tant qu'il n'est pas devenu pour ainsi dire un être différent, tant qu'il n'est pas convaincu (ne s'est pas convaincu lui-même) que rien de mal ne peut lui arriver. Alors seulement il ne craindra plus rien. Tant qu'il craint quelque chose, il n'est pas encore complètement vertueux, il n'est qu'à moitié vertueux. »[2]. Les œuvres de Plotin regorgent d'affirmations de ce genre (en particulier les traités III, 2 et III, 3 – sur la providence – qu'il écrivit dans les dernières années de sa vie, tandis qu'il ne pouvait plus supporter son âme et son corps tant ils lui semblaient monstrueux). Je pense que la célébrité de Plotin explique en grande partie qu'il les ait prononcées. Les gens entendent que le sage est lucide, serein, satisfait et ne craint rien, littéralement rien. Peut-on en souhaiter davantage pour soi-même ? Y a-t-il au monde une valeur supérieure à la vertu, dont proviennent tous les biens qui viennent d'être décrits ? Le lecteur entend ces paroles solennelles et oublie que Plotin est en train de brûler vif dans le taureau de Phalaris. Il ne l'oublie pas parce que Plotin garderait le silence à ce sujet, non, bien au contraire, Plotin parle sans cesse des horreurs de l'existence : « si quelqu'un de ses amis, de ses parents, meurt, le sage sait ce qu'est la mort, et ceux qui doivent mourir le savent aussi. »[3] Et Plotin nous dit encore que nous sommes peut-être plus près qu'il n'y paraît de sombrer dans la famine, le froid, l'humiliation, l'esclavage, mais tout cela n'est rien. Ce n'est rien si l'on déshonore tes filles, rien si l'on anéantit ta patrie. Tout, ainsi, n'est rien : le sage est plus fort et plus robuste que n'importe quel mal. Même dans le taureau de Phalaris, il demeurerait aussi lucide et serein que dans l'atmosphère joyeuse d'un banquet. Car il a hérité de la baguette magique de Mercure.

XI

Qui a raison ? Aristote, qui qualifie de bavardage vide tous ces rêves de baguette magique, ou bien les Stoïciens et Plotin qui voient dans cette

[1] Note de Chestov : I, 4, 12, 8 « ἴλεως δὲ ὁ σπουδαῖος ἀεὶ καὶ κατάστασις ἥσυχος καὶ ἀγαπητὴ ἡ διάθεσις ἣν οὐδὲν τῶν λεγομένων κακῶν παρακινεῖ, εἴπερ σπουδαῖος. Εἰ δέ τις ἄλλο εἶδος ἡδονῆς περὶ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ, οὐ τὸν σπουδαῖον βίον ζητεῖ. »

[2] Note de Chestov : I, 4, 15, 11 « ἢ οὔπω οὔτε σοφὸς οὔτε εὐδαίμων εἴη μὴ τὰς περὶ τούτων φαντασίας ἁπάσας ἀλλαξάμενος καὶ οἷον ἄλλος παντάπασι γενόμενος πιστεύσας ἑαυτῷ, ὅτι μηδέν ποτε κακὸν ἕξει· οὕτω γὰρ καὶ ἀδεὴς ἔσται περὶ πάντα. Ἢ δειλαίνων περί τινα οὐ τέλεος πρὸς ἀρετήν, ἀλλὰ ἥμισύς τις ἔσται. »

[3] Note de Chestov : I, 4, 4, 32 « ἀποθνῃσκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὅ τι ἐστίν, ἴσασι δὲ καὶ οἱ πάσχοντες σπουδαῖοι ὄντες. »

baguette le but de la philosophie ? Autrement dit, Plotin détenait-il le secret de la vie, demeuré caché à Aristote, ou bien l'esprit sobre, pourfendeur de secrets, du Stagirite avait-il découvert ce qu'il en était au fond de ce « secret » : une ombre, une illusion. À moins que n'aient plus raison encore les lecteurs intelligents et les admirateurs de Plotin qui lui fournirent le taureau de Phalaris tandis qu'eux-mêmes se laissaient bercer par ses paroles sublimes ?

Quelle que soit la façon dont nous répondons à cette question, une chose est incontestable : les lecteurs intelligents savent ce qu'ils font et il n'est ni possible ni impossible de les faire changer d'avis, et Plotin et Aristote ne tomberont jamais d'accord. Plotin continuera d'affirmer que le sage est heureux jusque dans le taureau de Phalaris, et Aristote que Plotin, comme tous ceux qui avant et après lui devaient affirmer pareille chose, οὐδεν λέγουσι[1], ou pour dire les choses simplement, mentent comme Héraclite mentait en refusant le principe de non-contradiction, lui aussi pouvait bien dire cela mais non le penser.

Plotin connaissait Aristote à la perfection. Aristote fut, comme chacun le sait, son éducateur et Plotin « réconciliait » dans son système, comme on a coutume de le penser, Platon et Aristote. Pouvait-il ignorer que son maître, par toute sa philosophie et de toute sa personne, provoquait en duel sa philosophie et sa personne ? Il est permis d'en douter. On peut soupçonner Plotin de tout ce que l'on veut, mais pas d'ignorer ou de ne pas comprendre l'esprit de la philosophie aristotélicienne. Sans doute savait-il qu'Aristote n'approuvait pas et n'approuverait jamais le taureau de Phalaris et, par conséquent, que si l'âme d'Aristote était entièrement belle et divine, alors son âme à lui, Plotin, était monstrueuse et au plus loin de Dieu, puisque sans cesse cette âme était déchirée par les contradictions qu'il tenait d'Héraclite et par l'atroce vision du taureau de Phalaris qu'il avait héritée de Socrate et des Stoïciens. Il savait donc tout cela, il ne pouvait l'ignorer, mais sans Aristote – savait-il encore – il n'est pas de vie sur cette terre. Sans Aristote, la philosophie grecque n'aurait jamais vaincu le monde. La force d'Aristote résidait dans sa capacité à oublier le taureau de Phalaris et à se souvenir sans cesse du principe de non-contradiction. C'est uniquement grâce à cela qu'il put établir sa fameuse théorie du milieu qui définit, à des degrés divers, sa métaphysique, son éthique et sa théorie de la connaissance. L'épouvantable taureau de Phalaris rôde aux confins de la vie, là où les contradictions

[1] Note de Chestov : ne disent rien

traquent, déchirent l'âme confiante et sereine de l'homme. La mission d'Aristote était de se défendre, lui et toute l'humanité, contre cette menace en la contenant dans des bornes convenables. C'est ainsi que Plotin concevait, lui aussi, sa mission et en appelait à ce λόγος ou νοῦς dont il reconnaissait de toute son âme la force et le pouvoir. « Βέλτιον τὸ κρῖνειν ἢ κατὰ πάθος… οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου »[1].

Et durant le millénaire de son existence, la philosophie a eu le temps de forger et d'affûter les armes par lesquelles la raison devait défendre l'humanité contre ses ennemis impitoyables et irréductibles. Et cette arme, Plotin la maniait à la perfection. Et lui non plus ne trouvait rien à redire, on s'en souvient, quand il était question de renforcer les droits souverains de la raison. Il lui offrait en sacrifice les hommes, tous les êtres vivants, parents, amis, proches, patrie, le monde entier même ! Tout ce que vous voulez, Plotin était prêt à l'anéantir pourvu que cela suscite les louanges et la bénédiction de la raison. Tel est le sens profond de ses βέλτιον et οὐδαμοῦ[2]. Tel est le sens encore de sa κάθαρσις[3] commandant à l'homme de se défaire de tout ce qui est κατὰ πάθος[4] et de n'aimer que les créations de la raison, c'est-à-dire ses « jugements », ses « condamnations », car, mis à part des « jugements », c'est-à-dire des entités purement idéales, la raison ne souhaite, ni ne peut créer quoi que ce soit. Et lorsque Plotin comparait l'œuvre de la raison et ce qui n'était pas l'œuvre de la raison mais d'autre chose, il lui semblait que la supériorité de la première ne souffrait aucune discussion. « Splendide est le visage de la justice et de la tempérance, plus splendide encore que l'étoile du soir et celle du matin »[5]. Quant au subtil Aristote – qui lui-même respectait et aimait la justice, et plus particulièrement encore, la tempérance – s'il lui avait été donné d'entendre ces paroles de Plotin, il aurait immédiatement senti leur signification funeste et il y aurait réagi avec non moins de force qu'aux affirmations des disciples un peu trop zélés de Socrate au sujet du taureau de Phalaris. Et, de fait, σωφροσύνη et δικαιοσύνη n'avaient pas du tout chez Aristote la signification qu'elles auraient chez Plotin, de même qu'il avait sa propre interprétation des idées platoniciennes et s'indignait quand son divin

---

1 Note de Chestov : Citation exacte de Plotin : « *τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος*... » puis voir le texte cité. I, 4, 2, 25-26 : *«* le jugement est supérieur à l'affection passive…. ce qui est privé de raison n'est en aucun cas supérieur (*сильнее*) à la raison ».

2 Note de Chestov : « meilleur » et « en aucun cas »

3 Note de Chestov : purification

4 Note de Chestov : passivement (éprouvé)

5 Note de Chestov : I, 6, 4, 10-12, « ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω καλά. »

maître voulait voir dans les idées la réalité κατ'ἐξοχήν[1]. Aristote ne voulait pas faire de compromis avec Platon car sa subtilité naturelle d'homme pondéré lui suggérait que les idées hypostasiées ne différaient en rien des « contradictions » cachées et du « taureau de Phalaris ». Je pense qu'il n'aurait même pas laissé Plotin affirmer βέλτιον τὸ κρῖνειν[2] et sans doute y aurait-il deviné la racine de ces « excès » qui lui étaient odieux. La théodicée de Plotin lui aurait semblé absolument irrecevable : derrière chaque paragraphe, il aurait entrevu le taureau de Phalaris. Certes, il aurait pu dire avec Plotin : « il faut regarder l'ensemble et non pas le particulier[3] » ou encore « la providence se préoccupe plutôt du tout que des parties » mais il n'aurait jamais accepté d'interpréter ces idées communes comme le faisaient les Stoïciens ou Plotin, c'est-à-dire en décrivant, avec une insistance et une profusion de détails insolente, le destin misérable et le sort lamentable des individus particuliers. Bien entendu, ἀνάγκη[4] est invincible et l'homme ne peut échapper à son destin. Bien entendu, l'homme doit valeureusement supporter les difficultés de la vie et ne pas s'efforcer à l'impossible. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*[5] – Aristote aurait approuvé, sans doute, cette heureuse formulation de l'idéal stoïcien, de même que l'a approuvée la philosophie toute entière, antique et moderne. Mais il se serait profondément indigné si Sénèque avait dit : il est inconvenant pour le sage d'être tiré par le col, aussi, même lorsque tout son être s'y oppose, il doit faire semblant d'avancer librement et bien volontiers. Or, la théodicée de Plotin – qu'il expose en détail dans les troisième et quatrième livre de la troisième Ennéade, rédigée d'ailleurs dans les dernières années de sa vie – semble avoir accumulé et aiguisé au maximum les « paradoxes » les plus provoquants recensés par l'école stoïcienne depuis son origine et par les disciples de Platon. En relisant ces livres, on ne sait plus quel but s'était réellement fixé Plotin : justifier les dieux, ainsi qu'il l'affirme, ou bien les braver crânement et porter contre eux la plus terrible des accusations ? Si cela n'a pas été, jusqu'à présent, signalé ou remarqué, il est peu probable que ce soit uniquement parce que, chez les

---

1 Note de Chestov : par excellence

2 Note de Chestov : le jugement est supérieur

3 Note de Chestov : II, 9, 9,75 « οὐ γὰρ πρὸς τὸ ἑκάστῳ καταθύμιον, ἀλλὰ πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν » ou III, 2,3, 11-12 « τό τε ὅλον σκοπούμενον μὴ πρὸς μέρη ἄττα μικρὰ βλέπειν »

4 Note de Chestov : nécessité.

5 Note de Chestov : Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 107. Le destin conduit celui qui l'approuve, il traîne celui qui s'y oppose. Note EG : Voir Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 1011 (trad. H. Noblot, P. Veyne) : « Le destin guide ceux qui lui sont dociles et tire ceux qui lui sont rebelles. »

philosophes, comme toujours, ce qui attire c'est l'agencement des idées et non pas le matériau dont cet agencement est constitué. Aujourd'hui encore, nous sommes enclins à penser que le but de la philosophie est « d'expliquer » le monde, raison pour laquelle l'explication philosophique s'apparente d'ordinaire à une justification du monde. Cette interprétation n'est guère exacte en ce qui concerne n'importe quel grand philosophe, surtout parmi les Anciens. Quant à Plotin il est certain que la signification et l'essence de sa philosophie n'ont rien à voir avec quelque explication ou justification que ce soit et sont à rechercher ailleurs. « ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος [ταῖς, sic.] ψυχαῖς πρόκειται »[1] nous dit Plotin. S'agit-il ici des mots, de la voix de Sénèque ou de Cicéron qui s'efforçaient en effet de s'adapter au destin de crainte que, s'il n'y allaient pas de bon gré, on les y traînerait ? Plotin avait, à n'en pas douter, ses « peurs » à lui. Il avait peur, follement peur, mais pas du tout de ce qui effrayait les philosophes stoïcisants. Je pense que les vrais Stoïciens, surtout les plus tardifs, les « platonisants » comme on les a nommés, Épictète et Marc Aurèle, craignait quelque chose de différent et d'une autre manière que ce que craignaient Cicéron et Sénèque. Pour prendre des exemples et des analogies empruntés à l'époque moderne, je citerais la phrase de Pascal : « le silence des espaces infinis m'effraie »[2]. Cette antique horreur dont la majorité des gens ignore tout, dont quelques-uns n'ont qu'une connaissance par ouï-dire et dont une poignée a fait l'expérience, cette horreur tourmentait l'âme de Plotin et lui donnait, ainsi qu'au Job de la Bible, la force et l'audace de mener son « suprême et ultime combat ». Nous croyons que non seulement les dieux, mais le destin attendent et exigent avant toutes choses l'obéissance de la part des mortels. Et nous voyons tous le sommet de la sagesse humaine dans l'art et la volonté de supporter patiemment tout ce que nous enverra la vie. C'est ce qu'enseignait Sénèque, pensant suivre en cela les instructions d'hommes sages et saints. C'est ce qu'avant Sénèque Aristote lui-même enseignait. Et Plotin, lorsqu'il lui fallait instruire les hommes, disait : « la justice et la tempérance sont plus splendides encore que l'étoile du soir et celle du matin »[3]. Pourquoi plus splendide ? Qui en a décidé ainsi ? Ce λόγος ou νοῦς qui s'est emparé du droit d'édicter des lois et, d'après

---

1 Note de Chestov : 1, 6, 7, 31 « un suprême et ultime combat attend les âmes ». Note EG : Plotin, *Traité 1* (I, 6), 7, 31 (trad. J. Laurent), *op. cit.*, p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

2 Note de Chestov : Pascal, Pensées, « L*e silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ».* Note EG Lafuma 201.

3 Note de Chestov : I, 6, 4, 10-12, « … ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω καλά. »

ces mêmes lois, de juger le monde et les hommes ? Nul autre qu'eux, bien sûr. C'est eux qui l'ont décrété, eux qui en ont ainsi jugé. Et tant qu'ils conserveront le droit d'édicter les lois et de juger, il en sera ainsi : la justice et la tempérance – c'est-à-dire ce qui a été fait de mains d'hommes – sera supérieur à l'étoile du soir et à celle du matin – ce qui n'a pas été fait par l'homme. La raison ne peut en décider autrement car tout ce qui n'est pas « en notre pouvoir » n'est pas non plus en son pouvoir à elle et, par conséquent, n'a aucune valeur, et même n'existe pas. Autrement, comment se sauver de l'épouvantable taureau de Phalaris, comment dompter les contradictions qui déchirent son âme ?[1] « Le commencement de la philosophie c'est la conscience de notre faiblesse »[2] et le terme de la philosophie c'est la conscience de notre faiblesse avec laquelle l'homme s'est réconciliée.

XII

Avant d'essayer d'aller plus loin, il n'est peut-être pas inutile de jeter un regard à ce que nous avons laissé derrière nous. Le commencement de la philosophie, c'est la conscience de notre faiblesse face au spectacle de la mort inévitable – φθορά – réservée à tout ce qui a un commencement et une naissance. La fin de la philosophie, c'est le triomphe de l'homme et de l'esprit qui a appris à rejeter tout ce qui a un commencement et une fin, qui voue un amour exclusif à ce qui n'a ni commencement ni fin. Plotin fut le dernier grand philosophe grec et le héraut de la sagesse hellène. Avec un amour et une foi ardente, il absorba tout ce que la pensée hellène avait créé – cette pensée issue du peuple le plus doué spirituellement tout au long de son millénaire d'existence. Et il était sincèrement convaincu de poursuivre

---

1 Suit un passage raturé par Chestov : « C'est l'homme qui a créé la tempérance et la justice et il peut toujours en disposer à sa guise. Quant à l'étoile du soir et du matin, qui donc les a créées ? Et sont-elles en droit de compter sur notre amour et sur notre respect quand celui qui les a créées peut aussi les réduire à néant ? Peuvent-elles même prétendre au prédicat de l'être ? En effet, elles ont eu un commencement et auront une fin ! Partant, elles n'existent pas du tout... »

2 Note de Chestov : Épictète, *Entretiens*, II, 11, 1 : « Ἀρχὴ φιλοσοφικὴ [texte original omis par Chestov : φιλοσοφίας *παρά γε τοῖς ὡς δεῖ* καὶ *κατὰ θύραν ἁπτομένοις* αὐτῆς] συναίσθησις τῆς αὑτοῦ ἀσθενείας [fin omise par Chestov : καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα] *».* Note EG : Voir Épictète, *Entretiens. Fragments et sentences* (trad. R. Muller), Paris, Vrin, p. 184 : « Le commencement de la philosophie [, du moins pour ceux qui l'abordent comme il faut et y entrent par la porte,] c'est la conscience de leur faiblesse [et de leur impuissance pour ce qui concerne les choses nécessaires] ».

l'œuvre de ses illustres prédécesseurs et maîtres, et plus entièrement convaincu encore que tous ceux qui avaient pensé et cherché avant lui, cherchaient la même chose que lui. Il avait réellement l'impression qu'il était possible de « réconcilier » Platon et Aristote et que la « sagesse » des Stoïciens découlait de la seule et unique « raison » à laquelle les autres écoles antiques avaient puisé comme à une source vive. « Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος [...] »[1]. Le λόγος a vu le caractère périssable de ce monde, ce même λόγος a enseigné aux hommes à surmonter les horreurs de l'existence. En cela, tous les courants philosophiques se ressemblaient. Il ne serait venu à l'esprit d'aucun Grec qu'au commencement il n'y avait pas de λόγος et que ce dernier ne règnerait pas jusqu'à la fin des temps sur toute chose et sur tout homme. Le λόγος semblait à la fois le chemin, la vérité et la vie. Le λόγος était un dieu et tout ce qui ne venait pas du λόγος ne venait pas de dieu. Il n'est rien que Plotin eût refusé de sacrifier sur l'autel de son dieu, et qui plus est avec une joie profonde, immense. Non seulement chez Aristote, mais même chez Platon et chez les Stoïciens, on ne trouve pas cet empressement sincère et sans limite aux sacrifices que l'on rencontre chez Plotin. Chez Platon, comme chez son maître Socrate, l'idée d'abnégation était profondément dissimulée sous des couches de poésie. Quant aux Stoïciens, ils savaient exposer leur doctrine de telle sorte qu'elle devint claire et séduisante même pour des esprits aussi pragmatiques que les Romains, ainsi que le montrent les œuvres de Cicéron et Sénèque. Aristote, quant à lui, aurait arraché de la sagesse hellène son dard empoisonné. Nous savons déjà avec quel art sa théorie du juste milieu a défendu et protégé l'âme humaine contre les monstres épouvantables qui errent aux frontières de l'être. Nous nous souvenons aussi que c'est uniquement grâce à Aristote que la philosophie grecque est parvenue à dominer le monde cultivé. Tout ce que les Grecs – passés au filtre de la philosophie d'Aristote – ont vu ou dit à un quelconque moment, est devenu tellement humain, nécessaire, naturel. Et Aristote fit cela avec un art inimitable dont on ne rencontre l'équivalent ni avant ni après lui. Entre ses mains, les problèmes les plus subtils de l'existence perdaient leur acuité et s'émoussaient pour ainsi dire d'eux-mêmes. Nous nous souvenons encore avec quelle facilité, presque sans effort, il ôta de son éthique le taureau de Phalaris. Et l'éthique resta l'éthique. Avec la même facilité, le même naturel, il expulsa de sa métaphysique la « régression à l'infini », il expliqua

[1] Note de Chestov. : III, 2, 15, 13 : « La raison est principe et tout est raison. ». Note EG : Voir *Traité 47* (trad. R. Dufour), *op. cit.*, p. 238 : « la raison est principe, la raison est toutes les choses [qui sont engendrées conformément à la raison et qui, en leur totalité, s'ordonnent après leur naissance conformément à la raison.] »

le sens de la tragédie, il consolida *in saecula saeculorum* le « principe de non-contradiction » etc. Il faut croire que c'est uniquement grâce à l'art incomparable d'Aristote qu'on n'a toujours pas remarqué de nos jours que la mission historique de la philosophie hellène consistait à remplacer l'ontologie par l'éthique. Seuls les Stoïciens en parlaient ouvertement bien que – ainsi que je l'ai déjà fait remarquer – ce que les Stoïciens disaient, tous les Grecs le fissent. Mais personne ne les croyait. Et pourtant chez les Grecs, surtout après Socrate, le rationnel non seulement faisait corps, mais passait avant le réel. Or le rationnel c'est ce qui dépend de nous, c'est ce dont nous sommes maîtres. Chez Aristote, vous ne rencontrerez jamais une telle affirmation et Platon ne s'exprimait pas ainsi. Mais chez tous les Grecs le problème central de la philosophie était le problème éthique. Non pas au sens où Sénèque et Cicéron - et après eux bien des philosophes modernes – comprenaient l'éthique, c'est-à-dire au sens de discipline pratique élaborant une norme de la meilleure manière de vivre. Il n'y a pas de mot pour cela, les écoles grecques en ont parlé plus d'une fois. Mais en la personne des plus grands représentants de la pensée grecque le problème éthique avait un tout autre sens et se trouvait étroitement lié au problème ontologique. Lorsque Platon parlait d'éthique il se demandait où chercher ὄντως ὄν, c'est-à-dire ce qui existe réellement. Et il le trouvait, bien entendu, uniquement dans l'être éthique. C'est bien pourquoi il « hypostasiait » ses idées car toutes ses « idées » prenaient leur source dans une seule idée suprême, purement éthique, l'idée du bien. Voilà ce qu'enseignait Socrate et voici ce qu'enseignèrent ses rejetons. Quant à Aristote, si vous voulez, il pensait bien ainsi et pas autrement. Il ne supportait pas non plus toute réalité qui n'ait pas obtenu la sanction de la raison. Mais avec son extraordinaire flair, il devinait que non seulement il ne fallait pas en parler aussi ouvertement et brutalement que se le permettaient les Stoïciens et les Cyniques, mais encore qu'il demeurait risqué de l'évoquer de façon moins transparente au moyen de ces mythes et de ces images par lesquels Platon charmait les gens. Il est possible et indispensable d'éclairer le milieu, mais les confins ont toujours été et seront toujours noyés d'ombre : telle est la grande loi de la nature. L'accès aux confins est barré à la raison. La philosophie grecque interprétait cette loi comme suit : là où l'accès était barré à la raison, il ne pouvait rien y avoir du tout. Le dernier philosophe grec, prenant son courage à deux mains, annonce :

« οὐδαμοῦ ἄλογον βέλτιον τοῦ λόγου »… κρίνειν κρεῖττον ἢ κατὰ πάθος[1] » et tente quelque chose de surhumain : réduire toute sa vie à κρίνειν et, par le pouvoir de κρίνειν, non seulement surmonter les difficultés de taille qui se présentent sur sa route mais créer de nouvelles sources de vie. Être sage et vertueux, voilà tout ce dont l'homme a besoin. Qu'a-t-il à faire de l'étoile du soir et du matin ? Qu'a-t-il à faire du monde et du soleil ? De ses amis, de ses parents, de sa patrie, du monde en son entier ? Tout cela lui est donné – rabâche le λόγος – et peut lui être enlevé. Mais il peut trouver quelque chose que nul ne lui a donné et que nul ne peut lui reprendre. Il vivra de cette chose-là, dans laquelle il verra son monde véritable, le seul qui existe réellement. Ce même νοῦς ou λόγος qui a créé ce monde-ci, montrera à l'homme le seul chemin sûr pour y pénétrere au moyen de la réflexion, « κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ´ αὐτῇ[2] ». Ce chemin, c'est la dialectique qui impose par la force à tout homme d'aller là où elle le mènera, en le menaçant : toute tentative de tourner d'un côté ou d'un autre remettra l'homme au pouvoir de γένεσις et φθορά[3], et de toutes ces horreurs dont notre existence est remplie. En cela, je le répète, Plotin est fidèle à l'esprit et à la doctrine de la philosophie hellène. Le νοῦς lui donne un but et le noûs lui indique les moyens de parvenir à ce but. Il n'a pas, comme les mortels ordinaires, des opinions, il possède une solide connaissance, ἐπιστήμη, car de ce qui existe réellement on peut avoir une connaissance stable. Ou, pour le dire autrement, il n'est de connaissance stable que de ce qui existe réellement…

Socrate déjà avait découvert que les vertus peuvent s'enseigner, que la vertu est une connaissance. Et effectivement, pour les Grecs la connaissance était une vertu et la vertu était une connaissance. Leur méthodologie philosophique était en son genre un ensemble d'*exercitia spiritualia*. On se souvient que seule l'âme belle peut contempler la beauté et seule l'âme divine peut voir dieu. C'est par là que commença Plotin, c'est aussi par là qu'il finit. Les dernières Ennéades (chronologiquement) – qu'il écrivit à l'époque où, ainsi que le rapporte Porphyre, il pourrissait vif, littéralement, et où, afin d'épargner à ses amis ce répugnant spectacle, il vivait dans l'isolement le plus complet – même les dernières Ennéades se cramponnent à cet impératif :

---

1 Note de Chestov : I, 4, 2, 25-26. Citation exacte : *«* οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἄλογον λόγου » et « τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος· » : « *ce qui est privé de raison n'est en aucun cas supérieur (*сильнее*) à la raison » et* « *le jugement est supérieur à l'affection passive… ».*

2 Note de Chestov : V, 3, 3, 8-9 : « qui possède en soi-même la règle (*kanon*) du bien ».

3 Note de Chestov : la naissance et la mort.

γενέσθω[1] etc. – autrement dit : quoi qu'il arrive, écoute ta raison et tu seras heureux[2]. Il semblait, et il semble encore à beaucoup d'hommes, que plus Plotin s'approchait de la fin, plus fermement il croyait en l'omnipotence de la raison, plus fermement il croyait que le sens et le but de la philosophie étaient de mener à bien, d'accomplir l'œuvre à laquelle l'esprit grec travaillait depuis un millénaire, à savoir asseoir pour l'éternité l'empire de la raison – et cela non seulement sur la terre, mais aussi dans tout l'univers. C'est, je le dis, ce qu'il semblait, ce qu'il semble encore aujourd'hui à beaucoup d'hommes, mais la réalité est tout autre. C'est Zeller qui avait raison. Plotin avait perdu sa confiance inconditionnelle dans la pensée humaine et dans sa propre pensée. Non seulement ce n'est pas lui qui accomplit la tâche généralement assignée à la pensée antique, mais lui, le dernier représentant de l'esprit hellène, il a jeté le doute sur tout ce que les Grecs avaient créé. Non pas au sens où les sceptiques pratiquaient le doute. Les Sceptiques, même les plus extrêmes, même ceux dont Aristote parlait de façon si sarcastique – et qui poursuivirent après lui leur entreprise avec la même assurance qu'auparavant – même eux étaient et restaient, par leur nature même, d'authentiques hellènes, car jamais ils ne renièrent la raison et la dialectique, jamais ils ne voulurent même la renier. Ils n'essayaient même pas de sortir de l'enceinte de la compréhension humaine. Dirait-on de n'importe lequel d'entre eux qu'il n'a plus confiance en la pensée ? Car c'est par la pensée et uniquement par la pensée qu'ils contestaient la pensée. Le sceptique le plus radical, quand bien même il ne le disait pas, pensait pour lui-même que la raison ne céderait jamais sa place à quoi que ce soit qui lui soit par nature opposé. Le scepticisme était un facteur nécessaire, singulièrement fécond et important pour le développement de la pensée grecque. Mais avec Plotin c'est quelque chose d'absolument extraordinaire qui se produisit : il sentit réellement que cette raison, à laquelle, en tant que philosophe, il devait tout, dont il avait reçu ce qu'un homme peut souhaiter de mieux, cette raison l'avait trahi, il sentit que κρίνειν n'était pas mieux que κατὰ πάθος, que ἄλογον n'était pas du tout κρεῖττον τοῦ λόγου[3], que les vertus ne brillaient pas d'un plus bel éclat que

---

1 Note de Chestov : Qu'il en soit ainsi. Allusion à I, 6, 9 : « Γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. »

2 Allusion à *Éphésiens*, 6:3 : [Honore ton père et ta mère c'est le premier commandement avec une promesse,] *afin que tu sois heureux* [et que tu vives longtemps sur la terre.] Littéralement : ce sera pour toi un bien [*tebe budet blago*].

3 Note de Chestov : jugement… affection passive… ce qui est privé de raison… mieux que la raison. Chestov avait sans doute à l'esprit : … que la raison n'est pas du tout meilleure que ce qui est privé de raison.

les étoiles du ciel, qu'Aristote n'avait pas chassé le taureau de Phalaris ni maîtrisé les contradictions au moyen de sa théorie du juste milieu et que ni le λόγος ni le νοῦς ne nous sauveraient de cette impuissance que les philosophes avaient découverte dans la vie, en un mot que tout ce travail millénaire des Hellènes n'avait abouti à rien. Et alors, soudain, une idée nouvelle lui traversa l'esprit, qui n'avait rien de commun avec toutes les idées précédentes : est-il exact que la raison, dont tout le monde pensait qu'elle ne cèderait jamais sa place à quoi que ce soit qui ne lui ressemblât pas, est solidement assise sur le trône qu'elle occupe ? Et d'où lui vient sa force et son aplomb ? Ce mot « soudain » – que la raison avait toujours tant haï et qu'elle avait jusqu'à présent réussi à chasser d'à peu près partout – se trouva doté d'une force incantatoire absolument inconcevable. La raison omnipotente s'inclina involontairement devant lui. Plotin secoua la poudre de ses jambes et partit soudain, sans savoir où il allait ? (*Hé*, 11:8)[1].

XIII

Il se produisit réellement quelque chose d'inouï et de jamais vu dans l'histoire des recherches humaines. Plotin perdit confiance en la raison et se mit à croire dans ce qu'il y a de plus irrationnel, dans ce qu'il y a de plus ἄλογον au monde, dans ce qu'il y a de plus capricieux et d'arbitraire, dans ce que l'on nomme de ce petit mot insipide, tellement insignifiant, « soudain », d'un mot qui pour les philosophes n'existaient pas pour ainsi dire. À ce « soudain » était accroché tout le « contingent », c'est-à-dire tout ce qu'en philosophie on balayait systématiquement d'un revers de main. La raison rusée, qui savait d'où provenait la menace, avait convaincu les hommes que de « soudain » et du « hasard » il n'y avait jamais rien de bon à attendre, qu'ils étaient très désobéissants et incarnaient ce que lui-même avait stigmatisé, en vertu du pouvoir qu'il s'était approprié grâce à eux, comme la source de tous les maux de la terre. Plotin, qui marchait toujours et invitait les gens à aller là où tout était clair, visible et bien dégagé car bien défini, Plotin partit, soulevé par une force secrète, sans pouvoir deviner à l'avance où il arriverait. C'était, je le dis, la plus inconcevable des audaces que de s'orienter d'après l'étoile non de la

[1] Note de Chestov : Note dans la marge : « Ainsi que l'enseignait non pas Platon, ni Aristote, ni Épictète ou Marc Aurèle, mais un vieux Juif ignorant, l'apôtre Paul : « *εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως* » (« Soudain, tu vois sans savoir comment... » Plotin, VI, 7, 36, 18-19. Ici Plotin renvoie à Platon, *Banquet*, 210 e. Note EG : Citation de Plotin également mobilisée par Jankélévitch dans *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien, 1* (5. L'entrevision).

nécessité rationnelle, mais de la soudaineté que rien ne justifie. Non seulement pour Plotin, mais aussi pour l'apôtre Paul, pour le prophète Isaïe, rien ne fut plus difficile au monde que de se priver de la conduite de la raison. Souvenez-vous des mots de l'épitre aux Romains : « Ἠσαίας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει... »[1]. Et ne fallut-il pas à Plotin une non moindre τόλμα pour dire : « Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ » – « *credendum vero est, tunc demum nos vidisse illud, quando animus repente lux accepit*[2]. » Pouvait-on imaginer que le trône, occupé depuis plus d'un siècle par la raison vertueuse, reviendrait à l'insignifiant et vil « soudain », et au « hasard », non moins insignifiant et vil, qui en est le fruit ? Les Juifs révéraient le « hasard » et les « soudain ». Les Juifs formaient le peuple le plus inculte du monde antique. Ils étaient séduits, pouvaient être séduits par « ἐξαίφνης φαίνεται »[3], mais pour un Hellène éduqué, toutes ces soudainetés et ces contingences faisaient partie du domaine ἄλογον, c'est-à-dire de ce qui n'a pas la moindre existence ou du moins ce dont l'existence est frauduleuse, et donc pour ainsi dire fantomatique. Ce n'est pas que les philosophes grecs n'aient jamais remarqué de « soudain » – ce dernier ne pouvait que leur sauter aux yeux, et souvent – mais ils le considéraient systématiquement comme un obstacle fâcheux et redoutable, voire comme un ennemi redoutable, mortel, et ils employaient toutes leurs forces à l'écarter de leur chemin. Aristote lutta contre la soudaineté avec une remarquable opiniâtreté et, semblait-il, avec un succès certain, lui qui fut à la fois le précurseur et le messie de la divine raison, damant sans relâche la route pour sa marche triomphale. Pour Aristote, le « hasard », c'était encore un avatar du taureau de Phalaris, quelque importun venu d'un autre monde dont la seule présence menaçait l'équilibre si durement conquis par l'âme belle. Pour se préserver de tout « hasard », lui qui avait confié son destin à la raison, non seulement il n'en prenait pas acte, mais il ne lui accordait même pas un regard, car là était sa force : être capable de ne pas regarder. Et lorsque, de temps en temps, il se retrouvait involontairement sur les terres lointaines où vivent le « contingent » et le « soudain », il faisait tout de suite demi-tour. Voici un exemple de sa méthode

---

1 *Ro*, 10 :20 : « Et Esaïe dit hardiment : "J'ai été trouvé par ceux qui ne Me cherchais pas, Je me suis manifesté à ceux qui ne s'enquéraient pas de Moi". »

2 V, 3, 17, 28-29 « Nous devons croire que nous avons eu une vision, quand une lumière soudaine a éclairé l'âme »

3 Note de Chestov : « apparaît soudain ». Note EG : Platon, *Banquet*, 213c : « *ἐλλοχῶν αὖ με ἐνταῦθα κατέκεισο, ὥσπερ εἰώθεις ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι ὅπου ἐγὼ ᾤμην ἥκιστά σε ἔσεσθαι* » « Socrate ici ? Te voilà encore ici à m'attendre en embuscade, suivant ton habitude d'apparaître soudain là où je m'attendais le moins à te rencontrer. »

(*Mét*., 1025 a 39)[1] : en creusant le sol pour planter un arbre, un homme a trouvé un trésor. Il est évident, dit-il, que le trésor a été découvert οὔδ΄ἐξ ἀνάγκης – non par nécessité, cela n'arrive pas constamment, et par conséquent, ce ne peut pas devenir objet de science ni susciter notre curiosité ; et il a raison, en effet, cela ne peut pas devenir un objet de science – ce n'est pas pour rien que l'on dit que les trésors ne se trouvent pas sous le sabot d'un cheval[2]. Les trésors ne se trouvent pas sous le sabot d'un cheval : les moyens par lesquels on parvient à la vérité « rationnelle » et grâce auxquels les hommes ont tant accompli sur cette terre, ces moyens ne servent absolument à rien quand l'homme cherche un trésor[3]. Nous savons comment il faut planter un arbre. Nous pouvons, en usant de nos connaissances, cultiver, et nous cultivons en effet de magnifiques jardins, mais il n'y a pas de « science » des trésors. C'est par hasard qu'on trouve un trésor, quand on en trouve un, quand on n'en cherche pas, et même quand on ne « cherche » pas du tout, quand on n'anticipe pas, qu'on ne pose pas de questions. Aristote se moque bien des trésors quand il élabore sa méthodologie scientifique. Les trésors, c'est de la superstition pour lui. Plotin, bien évidemment, ne pouvait pas le deviner. Souvenons-nous que Plotin répète les paroles d'Aristote et chante les louanges de la connaissance. Souvent, il parle même de son « soudain » et de ses illuminations subites d'une façon telle que beaucoup de commentateurs, de nos jours encore, ont voulu y voir une « connaissance », c'est-à-dire quelque chose que l'on peut et que l'on doit saisir dans les catégories de la raison, et même qu'on doit soumettre à la raison. Et s'il qualifie sa nouvelle expérience, ses nouvelles visions d'« ineffables », la faute n'en est attribuée

---

1 Note de Chestov : Aristote, *Métaphysique*, 1025 a 39 (sic : a 15) : « οἷον εἴ τις ὀρύττων φυτῷ βόθρον εὗρε θησαυρόν. τοῦτο τοίνυν συμβεβηκὸς τῷ ὀρύττοντι τὸν βόθρον, τὸ εὑρεῖν θησαυρόν· οὔτε γὰρ ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἐκ τούτου ἢ μετὰ τοῦτο, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄν τις φυτεύῃ θησαυρὸν εὑρίσκει. ». « [Accident se dit de ce qui appartient à un être et peut en être affirmé avec vérité, mais n'est pourtant ni nécessaire ni constant :] par exemple, si, en creusant une fosse pour planter un arbre, on trouve un trésor. C'est par accident que celui qui creuse une fosse trouve un trésor car l'un n'est ni la suite nécessaire, ni la conséquence de l'autre, et il n'est pas constant qu'en plantant un arbre on trouve un trésor. » (Tricot, Vrin, p.221)

2 En russe : klad v ruki ne daetsâ.

3 Note de Chestov : Suit un passage raturé par Chestov : « … Notre logique, notre méthodologie, dont la raison a armé les hommes, sont impuissantes et parfaitement inutiles dans ce grand et ultime combat, dont Aristote ne voulait rien savoir mais qui avait tant inspiré ses maîtres, Socrate et Platon, et que Plotin annonçait encore au monde 600 ans plus tard... »

qu'à l'imperfection et à la pauvreté du langage humain[1]. Pourtant, la source de l'ineffable gît à des profondeurs incomparables. Ou peut-être en va-t-il encore autrement : le caractère ineffable ne vient pas de ce que Plotin ne parvient pas à raconter sa nouvelle expérience, mais de ce que ses auditeurs s'attendent de sa part à de l'ancien et pas à du nouveau. Il parle d'un « trésor », mais les gens voudraient quelque chose de tellement pratique qu'on le trouverait sous le sabot d'un cheval, ou mieux encore que n'importe qui pourrait, toujours et partout, trouver sous le sabot d'un cheval de sa connaissance. Et au fil des siècles, les hommes parvinrent peu à peu à leurs fins. On lit Plotin, on lit les autres mystiques et on trouve chez eux cette poésie, cette beauté de l'effort qui ressortissent incontestablement aux domaines du besoin et de l'utile. On découvre chez lui une belle âme, on croit à son courage, à ses grands principes moraux, qui le rendaient optimiste, on croit à sa dialectique et à son intellect, à son calme et à son impavidité etc. Mais on se refuse à penser au « trésor » qu'il recherchait et à la langueur inextinguible qui vivait dans son âme : les trésors (aujourd'hui encore, nul n'a le moindre doute à ce sujet) ne se trouvent pas sous le sabot d'un cheval et il est impossible d'apprendre à chercher des trésors. La baguette magique d'Épictète, voilà le maximum à attendre de la philosophie ; la vie même n'a pas préparé les hommes à mieux et nous ne cherchons chez Plotin que cette baguette. Les plus grandes conquêtes de l'esprit humain consistent dans l'art d'appréhender le monde de telle sorte que l'ontologie soit entièrement soluble dans l'éthique : autrement dit, ce qui est réel, c'est ce qui est bon, et ce qui est bon, c'est ce qui est à notre portée. La raison, ayant découvert dans la vie γένεσις et φτορά[2], prescrivit, pour se préserver de la mort, de regarder l'ensemble, le tout, et non pas les choses individuelles. C'est pourquoi elle nomma péché mortel l'audacieux effort d'autoaffirmation des choses individuelles (c'est-à-dire, par excellence, des hommes vivants) ; c'est pourquoi elle éleva la dignité de la justice et de la modération au-dessus de l'étoile du soir et du matin ; c'est pourquoi elle prescrivit à l'homme d'être indifférent et serein à l'égard de toute chose, même à l'égard des pertes les plus cruelles, et que, d'une manière générale, le rôle de l'homme sur terre est comparé à celui de l'acteur d'un drame. Fais ce que t'ordonne l'auteur et ne t'afflige de rien – telle est la bible de la sagesse. Tu devras être indigent,

[1] Voir par ex. Plotin, *Ennéades*, VI, 8, 8 : « dans l'impuissance où nous sommes de parler de lui convenablement. Tels sont en effet les termes que nous pourrions employer en parlant de lui, quoiqu'il nous soit absolument impossible de trouver l'expression propre, non-seulement pour affirmer de lui quelque chose, mais même pour dire sur lui quoique ce soit. »

[2] Note de Chestov : la naissance et la mort

esclave, empereur, sauver ta patrie, perdre ta patrie, être privé de tes enfants, de tes parents ; accepte tout cela comme allant de soi et n'empêche pas l'auteur de la pièce de réaliser son dessein. Plotin lui-même, comme tous ceux qui avant lui ont contribué à la théodicée grecque, pensait et disait cela avec un esprit de suite qui ne souffrait presque aucune exception. Je dis « presque » car il dut bien admettre une exception. Quand la question se posa de savoir si l'homme auquel le dramaturge avait donné le rôle de criminel devait commettre ne serait-ce qu'un acte injuste – alors la raison oublia complètement la théodicée, oublia que nous ne sommes dans la vie que des acteurs, et se mit à exiger de nous que nous soyons des hommes bien vivants et que nous ne versions pas la responsabilité de nos actes au compte de quelque auteur secret, qui nous aurait attribué à son gré des rôles de son invention.[1] La raison ne se charge pas de justifier les crimes et les délits, elle préfère faire la guerre à l'inconséquence. On le comprend fort bien. C'est la seule manière pour la raison de s'acquitter de sa tâche, à savoir faire de tout ce qui est une fonction du bien qu'elle a créé, autrement dit remplacer subrepticement l'ontologie par l'éthique. Non seulement les Stoïciens, dont on n'a jamais tenu en grande estime le génie philosophique, mais Plotin lui-même, pourtant si adroit à deviner quand la pensée dévie insensiblement du droit chemin, Plotin ne voit pas ce défaut dans sa théodicée : il n'a pas besoin de la voir. Quand il est question du libre arbitre au sens de possibilité de choisir entre le bien et le mal (ainsi que les philosophes ont toujours interprété le libre arbitre), il n'hésite pas une seule seconde. Les Stoïciens aussi étaient déterministes, mais en paroles seulement, puisque l'essence même du stoïcisme suppose une liberté illimitée de choix entre le bien et le mal, en tant que droit souverain de la raison à décider ce qui est bien et ce qui est mal. Cependant, chez Plotin, le libre arbitre n'occupe pas seulement une place factuellement centrale dans sa conception du monde : chez lui, le libre arbitre domine toute autre considération. « Si le libre arbitre n'existait pas, nous ne serions pas nous, nos actes ne serait pas nôtres »[2]. Et, faudrait-il ajouter, toute théodicée serait aussi impossible qu'inutile. Et il serait encore plus impossible de réaliser cette grande expérience à laquelle s'est livrée la pensée hellène : remplacer subrepticement l'éthique par l'ontologie. L'éthique ne peut

[1] Voir fin du traité III, 2

[2] Pas de référence. Peut-être traité III, 1, 3 : « [Par quel concours des atomes arrive-t-il que celui-ci soit géomètre, celui-là arithméticien et astronome, cet autre philosophe?] Car, dans cette doctrine, nous ne produisons aucun acte qui nous appartienne, nous ne sommes même plus des êtres vivants, puisque nous subissons l'impulsion de corps qui nous entraînent comme des choses inanimées. » Voir également : III, 2, 10.

remplacer l'ontologie qu'aux yeux d'un être moralement libre ou, du moins, aux yeux d'un être qu'on a réussi à persuader qu'il est moralement libre (c'est-à-dire capable de choisir à sa guise entre ce que la raison appelle le bien et ce que la raison appelle le mal). L'homme privé de liberté, ce n'est pas celui qu'on a jeté en prison, mis aux fers, enchaîné, celui qui doit voir ses enfants assassinés sous ses yeux, dont on déshonore les filles, qu'on a rendu aveugle et qui ne voit plus l'étoile du soir et du matin, non, l'homme privé de liberté c'est celui qui voudrait s'arracher à ses fers, s'enfuir de la prison, qui est au désespoir quand on soumet ses enfants à la torture et au déshonneur, celui qui, ayant perdu la vue, se languit de la beauté du monde qui a cessé d'exister pour lui. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la raison essaye de toutes ses forces de le suggérer les hommes. La raison fait ce qu'elle peut. Elle fait, si vous voulez, ce qu'elle doit : en l'occurrence, « pouvoir » et « devoir » coïncident parfaitement. Ce qui est plus étonnant et énigmatique, en revanche, c'est que les gens aient cru aux chuchotements et aux suggestions de la raison, acceptant de recevoir ses dons – ainsi qu'en témoigne l'intégralité de la philosophie antique – et les mettant au-dessus de tout ce que peut nous apporter la vie. Le commencement de la philosophie, nous dit Épictète, c'est la conscience de notre faiblesse, mais la fin de la philosophie aussi, comme on le voit, c'est la conscience de notre faiblesse. La raison a promis gros ; un siècle durant, ses promesses ont suscité dans le cœur des grands hommes les plus belles espérances. Plotin lui-même a été enthousiasmé par ces promesses. Il a cru la raison et il a, de son propre chef – lui semblait-il – « transfiguré » son âme en respectant strictement les consignes de la raison. Aucun philosophe grec ne peut se mesurer à Plotin à cet égard. Telles étaient les apparences, que demander de plus ? Mais tandis que l'affaire semblait conclue, qu'en son âme la τόλμα impie et scélérate avait été entièrement déracinée, tout à coup Plotin éprouva un immense vide intérieur et une langueur inconsolable face auxquels la fière raison ne trouvait nulle réponse préétablie. Et c'est alors que cela eut lieu : sa confiance dans la raison, sa confiance dans tout ce que la pensée grecque avait accompli durant le millénaire de son existence, abandonna Plotin. Et une fois cette confiance disparue, la raison se trouva immédiatement privée de la force qu'elle-même s'attribuait, que ceux qui lui obéissaient lui attribuaient. Plotin ne l'avoua jamais ouvertement. Jusqu'à la fin de sa vie, il continua de célébrer la raison et d'enseigner la sagesse aux hommes comme il convient à un philosophe. À cet égard, ses derniers écrits ne diffèrent en rien des premiers. En un sens, la sagesse grecque s'y exprime même plus pleinement et fortement que dans ses premiers écrits. Plotin, du reste, commença à écrire alors qu'il était déjà vieux,

autour de la soixantaine, et sa « défiance » envers la raison s'exprime dans une certaine mesure aussi bien dans les premiers (chronologiquement) que dans les derniers livres de ses Ennéades. Tout ce qu'il a écrit est empreint de cette étrange ambivalence et souvent, d'une page à l'autre, on voit alterner les louanges ardentes et les malédictions, tout aussi ardentes mais camouflées, qu'il adresse à la raison. Selon toute apparence, il ne pouvait en être autrement. En cette vie, celui qui est en proie au doute ne peut s'arracher au pouvoir de la raison. Il semble même qu'il ne pourra jamais s'en détourner. Il peut, certes, cesser de la croire, recouvrer par instants la liberté. Mais il lui faudra ensuite, sans plus la croire, se soumettre à elle et attendre autre chose.

XIV

Depuis que le monde existe, l'amour et la mort ont toujours été des muses, des sources d'inspiration pour la création humaine. Il n'est pas un seul grand poète, un seul grand sage qui n'ait célébré l'amour et essayé d'apercevoir le visage de la mort. Même dans l'Écriture sainte, le Cantique des Cantiques chante l'amour, le grand roi se désespère à l'idée de la dernière heure. Dans la vie ordinaire, en revanche, le grand amour et la terreur face à la mort sont toujours des importuns. La raison, qui sait ce que sont le bien et le mal, qui sait que le bien est ce qui dépend de nous et le mal – ce qui n'en dépend pas, la raison s'est toujours donné pour mission principale de protéger les gens de la folie d'amour et de détourner leurs regards de l'horreur de la mort. L'amour comme la mort arrivent soudainement, inattendus et indésirés : comment la raison pourrait-elle bien les supporter, elle qui par nature s'efforce de savoir pour prévoir, pour qui savoir et prévoir coïncident presque. Tout ce qui est inattendu, ce à quoi on a rien demandé et qui ne demande rien à personne, tous les « soudain », les « surprises » sont si opposés à la raison que chaque fois qu'ils entrent en scène, elle place l'homme face à un dilemme : c'est elle ou eux. L'homme amoureux ne demande rien à personne, il a oublié qu'il fallait demander. Face au visage de la mort, toutes les contradictions entre le possible et l'impossible s'effacent. Pour celui à qui Éros et la mort impérieuse ont ouvert les yeux, la loi de continuité, ce rêve caressé par l'âme belle, pondérée, et dont la raison s'est toujours servi avec tant d'habileté, perd tout sens et toute importance. Et l'idéal du sage – l'existence sereine, satisfaite, bien réglée d'un homme qui n'aurait besoin de rien car il aurait déjà tout – n'est plus à ses yeux ni un idéal, ni même l' « ennuyeux chant de la terre » mais un ramassis de mots creux et ineptes.

Non seulement dans le « Livre des livres », mais aussi dans toute la philosophie grecque, les réflexions sur l'amour et la mort sont ces ῥιζώματα πάντων, ces πηγαὶ καὶ ἀρχαί[1] d'où elle a tiré toute sa force et toute son énergie. Quels que soient les sujets abordés, Platon et son maître Socrate se rappelaient et pensaient sans cesse à l'amour et à la mort. Je ne parle pas seulement du *Phédon*, du *Phèdre* et du *Banquet*, qui traitent spécifiquement de ces thèmes : toutes les œuvres de Platon ne traitent au fond que de cela. À cet égard, Platon est le digne successeur de ces anciens qui, ainsi qu'il nous le raconte, étaient meilleurs que nous et habitaient plus près des dieux[2]. Mais la philosophie grecque ne devint une puissance culturelle qu'à partir du moment où elle parvint – d'une part, grâce à Aristote et d'autre part, grâce à ses nombreux commentateurs – à séparer les résultats auxquels elle était parvenue des racines qui lui avaient permis de se nourrir. Si l'on veut, le divin Platon y avait contribué dans une large mesure. Il a beau avoir évoqué souvent et avec enthousiasme la fuite hors de notre monde, il s'est malgré tout efforcé d'être l'éducateur de l'humanité vivant dans notre monde. Il a écrit la République. Il a écrit les *Lois* où des gens qui n'ont jamais songé une seule seconde (même en tête à tête avec eux-mêmes) à « fuir » ce monde, cherchent et trouvent des instructions pratiques. Avec ses critères de vérité, Platon a également posé les bases de la logique d'Aristote, et peut, à cet égard, être considéré comme le fondateur des sciences positives modernes. On est en droit de parler d'un dualisme chez Platon et dans toute la philosophie antique. L'une comme l'autre s'efforcèrent d'être et furent en effet des philosophies qui n'étaient pas réservées à « certains », mais s'adressaient à tous et en tous temps. Et, je le répète, c'est ce qui lui conféra sa portée historique. Même les pages où s'exprime ce que Platon a de plus intime, de profond, d'inimitable, les gens trouvèrent le moyen de les comprendre comme s'il y était question de ce qui arrive toujours selon la nécessité ou du moins le plus souvent, sans même se rendre compte que les interprétations de ce genre tuent la pensée de Platon, à moins peut-être qu'ils ne s'efforçassent à dessein de la tuer. Dans un cas

---

1 Note de Chestov : racines de toutes choses… sources et principes. Note EG : Pour la première expression, voir Empédocle Diels & Kranz B 6. Les quatre racines de toutes choses seraient à mettre en lien avec la loi de continuité évoquée par Chestov précédemment. Pour la seconde, Aristote l'utilise dans la *Politique*, V, 1, 1301b5 s. : « Ἀρχαὶ [μὲν οὖν ὡς εἰπεῖν αὗται] καὶ πηγαὶ... » et dans l'*Éthique à Eudème*, VII, 10, 1242b1 : « [διὸ ἐν οἰκίᾳ πρῶτον] ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ [φιλίας καὶ πολιτείας καὶ δικαίου]. » (« [C'est pourquoi c'est dans la maison d'abord que résident] les principes et les sources [de l'amitié, de la vie politique et de ce qui est juste]. »)

2 Voir *Philèbe*, 16c.

comme dans l'autre, à la surface de ce que les gens ont recueilli du monde antique sous le titre de philosophie, on ne trouve pas la moindre trace de sa véritable origine. Même l'image du philosophe a été défigurée au point de le rendre méconnaissable. Quiconque voulait enseigner la philosophie était obligé de parler de façon à ce que ses paroles s'appliquent à tous et d'avoir l'allure d'un sage, c'est-à-dire d'un homme préoccupé exclusivement de ce qui intéresse tout le monde, toujours et partout. Autrement dit, la vérité doit être obligatoire, contraignante pour tout le monde, et le philosophe – un être qui accepte avec joie cette contrainte, autrement dit un sage. Cela signifiait aussi βέλτιον κρίνειν ἢ κατὰ πάθος[1]. Devenir philosophe, c'est être prêt à demeurer sans peur et, par conséquent, à fraterniser avec la nécessité sans bornes, avec la faiblesse de l'homme face à ces lois de l'être, établies depuis et pour les siècles des siècles, qui lui sont parfaitement étrangères et hostiles. C'est là précisément ce que Plotin ne pouvait supporter, il ne pouvait supporter l'idée que la raison, qui avait promis de surmonter la faiblesse humaine, non seulement ne tint pas parole, mais décida même de façon définitive et irrévocable, qu'il n'y avait et qu'il n'y aurait jamais de salut. La nécessité ne céderait pas un pouce du domaine de l'être qu'elle avait conquis à l'homme vivant en chair et en os. Alors Plotin se lança dans son grand et ultime combat, non plus contre l'âme humaine individuelle et ses audaces, mais contre cette raison qui contraignait l'âme à l'obéissance et à laquelle lui-même avait, en vertu de ses innombrables et indiscutables bienfaits, décerné le titre de reine et même de monarque absolu, bref d'un être surpassant en valeur tout ce que nous offre la vie. « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et me délivrant de toutes choses extérieures, j'aperçois une grande beauté, et je reconnais que je suis promis à un sort meilleur ».[2] Le « réveil » compte parmi les thèmes les plus chers à Plotin. Le réveil est une délivrance, une délivrance de cette nécessité que la royale raison fut contrainte d'établir dans notre monde. Plotin dit qu'il s'éveille « souvent ». J'ignore dans quelle mesure on peut se fier à ce « souvent ». Il paraît plus probable que ce ne soit pas arrivé souvent, mais rarement. Le réveil dont Plotin fait le récit ressemble trop peu à ce qui lui arrive habituellement pour envisager de le classer parmi les phénomènes qui se répètent et qu'Aristote oppose aux coïncidences. Ainsi écrit-il « ἡ δ΄ ἀληθινὴ ἐγρήγορσις

---

1 Note de Chestov : *I, 4, 2, 25 : « …* τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος *» – « le jugement est supérieur à l'affection passive »*

2 Note de Chestov : IV, 8, 1, 1-4 : « Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι... »

ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις... ἡ δ΄ ἀληθὴς ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων... »[1], que le véritable éveil c'est se libérer du corps. Plotin dit-il vrai ou bien est-ce un mensonge ? Comment diable sait-il que c'est hors du corps et non avec le corps qu'a lieu le véritable éveil ? Plotin emploie le même genre de mots quand il aborde l'extase ou la mort, « τὴν ψυχὴν χωρὶς τοῦ σώματος εἶναι[2] », autrement dit ces états de l'âme qui ne peuvent en aucun cas rejoindre le cercle de ce que l'on appelle habituellement « expérience » et qui peut faire l'objet d'un savoir. Le réveil ne peut s'expliquer par rien, il ne peut être déduit de rien et par « nature » il doit être classé parmi ces « soudain », ces éléments fantastiques **par excellence* que notre raison a rejetés en dehors des limites du réel. Plotin le sait, il sait que tous ces « soudain », ainsi que des trésors, ne se trouvent pas sous le sabot d'un cheval et ne sont pas du ressort de la raison. Mais il sait aussi autre chose, il sait que ce qui se produit toujours et selon la nécessité ou, du moins, le plus souvent, ce sur quoi notre raison a un réel pouvoir, cela il n'en a pas besoin. Jadis, il en avait besoin, grand besoin, plus que tout au monde, pour lui-même, mais aussi pour les gens avec qui il vivait. Mais désormais tout a changé. Les gens, l'écrasante majorité des gens continuent d'en avoir besoin. Les dons de la raison continuent de les enthousiasmer et, à ce titre, ils la révèrent à l'égal de Dieu. Il n'ont pas encore, contrairement à Plotin, sacrifié, en offrande à leur dieu, leurs enfants, leurs parents, leur patrie. Ils n'ont pas encore essayé de vivre dans le taureau de Phalaris, ils n'ont pas regardé la peur en face. À la suite d'Aristote, ils se sont contentés d'affirmer que l'homme ne peut bien vivre sous la torture et quand il connaît de grandes pertes. Les amis de Job, qui eux aussi ne connaissaient que par ouï-dire le taureau de Phalaris, vinrent également parlementer, au moyen de déductions rationnelles, avec celui qui

---

[1] Note de Chestov : III, 6, 6, 71-74 « Le véritable éveil, c'est se lever de son corps et non pas avec lui… le véritable éveil, c'est se délivrer entièrement de son corps. N.d.T. : Citation complète du passage : « ἡ δ΄ ἀληθινὴ ἐγρήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις. Ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος μετάστασίς ἐστιν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον, οἷον ἐξ ἑτέρων δεμνίων· ἡ δ΄ ἀληθὴς ὅλως ἀπὸ τῶν σωμάτων, ἃ τῆς φύσεως ὄντα τῆς ἐναντίας ψυχῇ τὸ ἐναντίον εἰς οὐσίαν ἔχει. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ γένεσις αὐτῶν καὶ ἡ ῥοὴ καὶ ἡ φθορὰ οὐ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως οὖσα. » (« Et le réveil n'est véritable qu'à véritablement quitter le corps, se levant sans le corps. Car le réveil avec le corps n'est que le changement d'un sommeil pour un autre sommeil, comme on passerait d'un lit à un autre, alors que se réveiller vraiment serait quitter tous les corps qui ont une nature contraire à l'âme et contraire à la réalité. De cela témoignent aussi bien leur génération que leur écoulement et leur corruption qui n'ont rien à voir avec la nature de l'être » [*Traité 26* [III, 6], 6, 71 s., trad. J. Laurent, dans Plotin, *Traités 22-26*, Paris, Flammarion, 2004, p. 190.])

[2] Note de Chestov : I, 6, 6, 9 « la séparation de l'âme et du corps ». N.d.T. : L'ordre des mots est différent dans le texte grec : « χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος »

connaissait alors les plus grands maux. Ils parlèrent avec éloquence de la grande âme soumise à la nécessité. Ils partageaient encore la modération des Hellènes en ceci que la Providence ne s'occupe pas des individus, dont elle n'a cure, mais s'occupe exclusivement du tout, c'est-à-dire de ce qui est ostensiblement visible de l'édifice du monde. Job ne tint pas compte de leur opinion et le Créateur, à en croire l'Écriture, lui donna raison. Plotin aussi cessa de croire aux évidence dont il n'avait pas besoin. Il refusa les « preuves » dont il n'avait pas besoin non plus, et alors il s'« éveilla », il vit que la Vérité non plus n'a pas besoin de preuve et ne veut pas être évidente. Quand l'homme parvient à une vérité commune à tous, une vérité obligatoire, alors, qu'il le veuille ou non, il est obligé d'accepter les conditions établies par la raison. La force et la séduction de la raison résident en ceci qu'elle procure une vérité valable pour tout le monde. Et il faut en effet un véritable réveil, un élan intérieur surnaturel pour sentir cette Vérité qui vit au-delà des évidences, qui domine et surpasse toutes les évidences et fait fi de toute preuve. Job savait-il que Dieu prendrait son parti quand il réfutait avec tant de virulence ses raisonnables amis ? Plotin pouvait-il faire la moindre réponse à la sagesse grecque quand elle lui faisait remarquer que la Providence s'occupe du tout et non des parties ? À cette époque comme aujourd'hui, toutes les preuves et toutes les évidences sont du côté d'Aristote le modéré. L'homme, qu'il soit roi ou esclave, inculte ou philosophe, bon à rien ou génial, ne saurait faire l'objet des soins et de l'attention du destin. Ce que Plotin découvrit à l'instant de son réveil, sa « κρείττονος μοίρας »[1], c'était aussi prétentieux que les réclamations de la pauvre tortue écrasée par le chœur parce qu'elle était dans le passage[2]. Voilà ce qu'enseigne toute notre sagesse humaine, comme Plotin lui-même l'écrit, et c'est sur ces évidences et ces données démontrées que Plotin établit les éléments de base de sa philosophie – son éthique aussi bien que sa théorie de la connaissance, son ontologie et sa théodicée. Il avait toujours voulu détenir le savoir et le transmettre aux hommes. Or, à la place d'un savoir, on trouve des affirmations qui ne reposent sur rien, comme son *praestantioris sortis*[3]. Certes, il lui arrive souvent, très souvent même, sous l'effet d'une habitude indéracinable, d'exposer ses

1 Note de Chestov : sort meilleur

2 Note de Chestov : II, 9, 7, 36-38 « οἷον εἰ χοροῦ μεγάλου ἐν τάξει φερομένου ἐν μέσῃ τῇ πορείᾳ αὐτοῦ χελώνη ληφθεῖσα πατοῖτο οὐ δυνηθεῖσα φυγεῖν τὴν τάξιν τοῦ χοροῦ ». « comme si une tortue se trouvait sur le passage d'un grand chœur se déplaçant de façon coordonnée, elle serait foulée au pied car elle peut se soustraire à l'ordre qui préside au mouvement du chœur. »

3 Note de Chestov : sort meilleur

affirmations sous la forme de jugements obligatoires, bien qu'on n'y trouve pas la moindre ἀνάγκη[1] ou φύσις[2] et que tout s'y produise au mépris de la nature et de la nécessité. Il suffit qu'il dise φύσεως ἀνάγκη[3] ou quelque chose de ce genre pour qu'on ait l'impression d'avoir toujours affaire au Plotin qui jadis avait réconcilié Aristote et Platon, et qu'il est toujours prêt à remplacer l'être divin par l'éthique humaine ; qu'il s'imagine toujours que notre justice et notre tempérance sont plus belles que l'étoile du soir et l'étoile du matin ; que pour lui comme pour les Stoïciens, tout ce qui vient de nous est bon, et tout ce qui n'en vient pas est soit mauvais, soit indifférent ; qu'il a oublié le taureau de Phalaris, l'inflexible φτορά[4], et qu'à l'exemple d'Aristote, il évite soigneusement ces confins où l'horreur vagabonde. Mais si nous avons cette impression, c'est uniquement parce que nous voulons entendre et marcher dans les pas d'Aristote, car la vérité d'Aristote est visible (évidente) et donc démontrable[5]. La vérité de Plotin – il en parle d'ailleurs souvent – n'est pas visible ni, par conséquent, démontrable. Rien ne la relie aux vérités habituelles. Si Plotin entreprend tout de même de la déduire de la même façon que nous déduisons toutes nos vérités humaines, c'est uniquement parce que sa position l'y contraint. Plotin était professeur, directeur d'une école. C'est pourquoi, tandis qu'il annonce les choses les plus extraordinaires, il s'efforce de conserver l'allure d'un homme qui s'en tient aux traditions les mieux établies. Φύσεως ἀνάγκη[6] apparaît sous sa plume aussi bien lorsqu'il parle des choses les plus ordinaires que lorsqu'il parler de son « ineffable », c'est-à-dire de ce dont on ne peut rien dire précisément parce qu'il se produit au mépris de la nature et de toutes les nécessités découvertes dans le monde par la sagesse grecque. « Πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ .φύσεως

---

1 Note de Chestov : nécessité

2 Note de Chestov : nature

3 Note de Chestov : nécessité naturelle

4 Note de Chestov : mort (*гибель*)

5 En russe, le lien entre « visible » et « évident » est le même qu'en français, puisque « *očevidnyj* » a d'abord signifié immédiatement accessible au regard (*oči*), donc particulièrement visible (*vidnyj*). L'étymologie du verbe russe pour démontrer (*dokazat'*) fait encore intervenir la vue dans la racine *kazat'* (montrer, donc faire voir) qui signifie « dire » dans certaines langues slaves. On pourrait rapprocher le propos de Chestov de ce qu'il dit des vérités révélées dans « La seconde dimension de la pensée ». Les vérités révélées à un Dostoïevski ou à un Plotin ne sont pas visibles, c'est-à-dire aussi statiques, fixes, objectives et accessibles à tous, mais, au contraire, clignotantes, apparaissant et disparaissant dans le même instant et se superposant bizarrement au tableau de la vue ordinaire.

6 Note de Chestov : nécessité naturelle

ἀνάγκῃ, ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι[1]. » Est-ce bien exact ? Est-il vrai que toutes choses tendent-elles vers Lui ? Que toutes se souviennent-elles qu'elles ne sauraient exister sans Lui ? Est-il vrai que c'est nécessaire, naturel, dans l'ordre des choses ? C'est plutôt le contraire qui est vrai. Personne ne se souvient de Lui, personne ne tend vers Lui car, par nature et en vertu de la nécessité, les gens L'oublient et ne tendent que vers ce qui est en leur pouvoir. N'allez pas croire qu'il s'agit là de mon interprétation personnelle de Plotin. Dans le chapitre précédent de ce même cinquième livre, il dit lui-même[2] : « Ne cherche donc pas à le saisir par des yeux mortels tel que la raison te le représente. [...][3]. Les choses auxquelles on attribue habituellement le plus de réalité sont celles qui en possèdent le moins[...][4] Nous devons donc nous opposer à l'opinion courante ; sinon, nous serons rejetés de Dieu. ». Or, ces « yeux mortels », cette « opinion courante », renvoient précisément à ce qui existe toujours et selon la nécessité, ce que les gens considèrent comme la nature même de l'être, telle que la leur représente la raison. Et tant que les gens le gardent en mémoire, ils sont dans l'incapacité de se libérer, « ils ressemblent à des gens qui passeraient toute leur vie dans le sommeil et regarderaient comme certaines et réelles les *choses qu'ils verraient dans leurs rêves ; si on les éveillait, ils n'ajouteraient aucune foi à ce qu'ils voient les yeux ouverts, et se plongeraient de nouveau dans leur sommeil*.[5] » Mais où trouver le critère permettant de distinguer le rêve et la réalité ? Qui dort et qui est éveillé ? Aristote vous répondra avec assurance : ceux qui sont éveillés ont tous en commun le même monde, tandis que chaque dormeur vit dans son monde à lui. Plotin ne peut admettre la distinction établie par Aristote. Il vient de nous apprendre que nous devons nous opposer à l'opinion courante, commune, sinon nous serons rejetés de dieu. Mais, s'il

---

1 Note de Chestov : V, 5, 12, 7-9 « Toutes choses tendent et aspirent au premier principe par une nécessité naturelle, comme si elles devinaient qu'elles ne sauraient exister sans lui. »

2 Note de Chestov : V, 5, 11, 5-12 : « Μὴ τοίνυν ζήτει θνητοῖς ὄμμασι τοῦτο, οἷόν φησιν ὁ λόγος… [, μηδ΄ ὅτι οὕτως ἐστὶν ἰδεῖν, ὡς ἄν τις ἀξιώσειε πάντα αἰσθητὰ εἶναι ὑπολαμ.βάνων — τὸ μάλιστα πάντων ἀναιρεῖ.] Ἃ γὰρ ἡγεῖταί τις εἶναι μάλιστα, ταῦτα μάλιστα οὐκ ἔστι...· [τὸ δὲ μέγα ἧττόν ἐστι. Τὸ δὲ πρῶτον ἀρχὴ τοῦ εἶναι καὶ κυριώτερον αὖ τῆς οὐσίας·] ὥστε ἀντιστρεπτέον τὴν δόξαν· εἰ δὲ μή, καταλελείψῃ ἔρημος θεοῦ »

3 Traduction du passage omis par Chestov (Bouillet) : [Ne t'imagine pas qu'on puisse le voir, de la manière dont se le figurerait un homme qui croirait que tout est perçu par les sens et anéantirait ainsi le principe qui est la suprême réalité].

4 Idem : [: car ce qui est étendu a moins de réalité [que ce qui n'est pas étendu]; or, le Premier est le principe de l'existence et est supérieur même à l'essence.]

5 Note de Chestov : V, 5, 11, 19-22 : « οἷον εἴ τινες διὰ βίου κοιμώμενοι ταῦτα μὲν πιστὰ καὶ ἐναργῆ νομίζοιεν τὰ ἐν τοῖς ὀνείρασιν, εἰ δέ τις αὐτοὺς ἐξεγείρειεν, ἀπιστήσαντες τοῖς διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀνεῳγότων ὀφθεῖσι πάλιν καταδαρθάνοιεν. »

n'y a pas de critère distinctif, alors qui sera en mesure de dissiper nos doutes ? Et peut-il même y avoir une solution quand le λόγος – qu'on allait toujours trouver jusqu'à présent pour qu'il nous donne des solution – quand le λόγος en personne déclare illégitime le juge au service de nos yeux mortels et menteurs.

XV

Plotin entend toujours et entend parfaitement ce que lui dit la raison, il répète très souvent, et même il recopie ce qu'il a entendu. En revanche, il est loin de toujours composer avec ses exigences. Pour être plus précis, quand il le souhaite, il compose avec elles, et quand il ne le souhaite pas, il ne le fait pas. Plus encore : tout ce que lui souffle la raison, Plotin le conserve précieusement, sachant que cela peut rendre service face aux nécessités de l'existence non seulement sur les marchés et les places publiques, mais aussi dans les académies, et même dans les églises. Mais quand l'homme se retrouve seul à seul avec Dieu, la raison ne peut rien lui procurer, pire, elle devient un obstacle. « L'Intelligence n'est pas le Premier ; elle ne l'est ni en réalité ni en qualité, elle *n'occupe que le second rang. Elle n'a existé que quand le bien existait déjà, et, une fois engendrée, elle se dirige vers lui (le bien). En se dirigeant vers lui, elle l'a connu. Car penser, c'est se diriger vers le bien et y aspirer*[1]. » Qui donc autorisa Plotin à faire état de pareilles affirmations, à placer le bien au-dessus de la pensée ? Évidemment pas la raison. Nous savons bien que la raison n'a jamais cédé ses droits à qui que ce fût. Même Plotin, quand cela s'avéra nécessaire, sut s'exprimer de façon encore plus directe : « dépasser la raison, c'est déchoir en-dessous d'elle[2]. » Ou encore, au sujet de la dialectique : « Il ne faut pas croire qu'elle ne consiste qu'en règles purement formelles et en propositions abstraites. Elle étudie ce qui existe réellement[3]. » etc. Nous savons quelles conditions la dialectique a imposées à la philosophie. Elle a contraint l'homme à croire qu'il lui fallait diriger son attention non pas sur les parties, mais sur le tout ; elle a exigé qu'il

---

1 Note de Chestov : V, 6, 5, 5-9 « Τὸ γὰρ νοεῖν οὐ πρῶτον οὔτε τῷ εἶναι οὔτε τῷ τίμιον εἶναι, ἀλλὰ δεύτερον καὶ γενόμενον, ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ ⟨τὸ⟩ γενόμενον ἐκίνησε πρὸς αὐτό, τὸ δ΄ ἐκινήθη τε καὶ εἶδε. Καὶ τοῦτό ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου· »

2 Note de Chestov : II, 9, 9, 51-52 *« Τὸ δ΄ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν »*

3 Note de Chestov : I, 3, 5, 10-12 : « οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι [καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα] »

demeure sans crainte face à toutes les calamités ; elle lui a interdit toute forme d'audace etc. Plotin, en se référant à la raison, affirme comme Épictète : « μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο, καταφρόνησις των ουκ εφ ' ημίν »[1]. Tout cela avait l'apparence de la vérité, tant que l'âme de Plotin (ou chaque fois que l'âme de Plotin) était plongée dans son sommeil profond. Mais quand vient le réveil, il s'accompagne d'une défiance à l'égard tous les moyens, toutes les méthodes employées naguère pour rechercher la vérité, et à l'égard de tous les principes évidents dont la raison dote l'homme qui entreprend cette quête. En effet, le réveil, c'est justement ce que les anciennes méthodes de recherche de la vérité excluent absolument, puisque, par nature, en tant qu'impulsion intérieure, il est en complète contradiction avec la dialectique, avec l'auto-déploiement naturel et ininterrompu de l'esprit humain. Tout ce qui, jusqu'à présent, semblait vrai passe désormais pour quelque « assoupissement et enchantement surnaturel »[2], pour le dire dans la langue de Pascal. Or, l'homme ne peut, par ses propres forces, s'éveiller d'un rêve provoqué par un charme surnaturel, de la même manière qu'il ne peut, à partir du néant où il se trouvait avant sa naissance, se transformer en un être vivant et sensible. D'autant que la raison (νοῦς), avec ses principes évidents, qui ont toujours gouverné et fait avancer l'homme, la raison barre la route. Pour aller de l'avant, il faut refuser d'obéir à la raison, il faut que la raison, avant de commander, commence par se soumettre. « Ἢ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοὐπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα [...], εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὁρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶνα[3]. » Il faut encore une fois poser la question : une telle chose est-elle possible ? Comment Plotin a-t-il pu oublier son vœu solennel d'obéissance éternelle ? Et qu'est-il arrivé à la raison qui affirmait fièrement qu'elle ne céderait jamais sa place à quoi que ce soit d'autre ou d'un autre genre qu'elle-même ? À sa place, il y a désormais quelque chose d'autre, et dans cet autre, Plotin voit son but ultime, et il L'affranchit du pouvoir de la raison. « Τίνι γὰρ

[1] Note de Chestov : « Une seule route peut t'y conduire, le mépris de ce qui ne dépend pas de nous ». Note EG : Épictète, *Manuel*, 25

[2] La fille de Chestov donne ici en note la traduction russe de la citation de Pascal en français. Voir *Pensées*, fragment Sellier 681, Lafuma 427, série III : « C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui la cause ».

[3] Note de Chestov : III, 8, 9, 29-32 « La raison doit pour ainsi dire revenir en arrière et s'abandonner elle-même… si elle veut regarder dans cette direction, elle ne doit plus être tout à fait "raison" ». Note EG : Passage omis par Chestov, [τοῖς εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, κἀκεῖνα] : [que, formant une dualitй, elle se dйpasse elle-mкme en quelque sorte].

τὸ τίμιον ἕξει, τῇ νοήσει ἢ αὐτῷ[1] », demande-t-il. Et sans hésiter, il répond : « si c'est de la raison, alors il ne vaut rien par lui-même, si c'est de lui-même, alors, par conséquent, il est parfait antérieurement à la pensée et ce n'est pas la pensée qui le rend parfait[2]. » À notre tour, nous sommes en droit d'interroger Plotin : qu'est-ce qui lui donne le droit de parler ainsi ? D'affranchir tout homme du pouvoir et du jugement de la pensée ? Pourtant, on peut poser l'interroger autant que l'on veut, on n'obtiendra aucune réponse. Plotin, quand il se trouve en état d'éveil, n'entend pas nos questions, il est *praestantioris sortis*[3], tout comme le Dieu dont il nous parle. Or, l'une de ses prérogatives les plus essentielles est le droit de ne pas donner de réponses, de ne pas répondre, de ne pas se justifier, autrement dit d'être inaccessible aux instances ordinaires. Nous interrogeons, nous exigeons, nous sommes persuadés que nous obtiendrons des réponses à nos questions légitimes et que nos justes exigences seront satisfaites. Plotin lui-même nous l'a enseigné ainsi que le lui avaient enseigné tous ses maîtres. Et il en a toujours été ainsi jusqu'au « réveil » fatal. Car après le « réveil », il n'est plus du tout possible de discuter avec Plotin. Il ne se laisse pas fléchir par les exhortations, il n'écoute pas les objections. Et, au fond, de quelles preuves, de quelles exhortations peut-il encore être question dès lors qu'après avoir été législateurs et juges, le νοῦς et le λόγος sont désormais déchus de tous leurs droits ? Depuis que Plotin sait qu'il est κρείττονος μοίρας[4], depuis qu'il a vu son θαυμαστὸν ἡλίκον κάλλος[5], il est devenu complètement indifférent au jugement que portera sur lui la raison et tous ceux qui ont reçu d'elle les κανόνες[6] d'après lesquelles ils établissent leurs jugements. Jadis, il croyait que βέλτιον κρίνειν ἢ κατὰ πάθος[7] et tant qu'il crut cela, il obéit et se soumit à ces règles exactement comme tous les autres hommes. Et tant qu'il y avait des règles, il n'y avait aussi qu'une seule vérité, commune à tous. Puis vint le réveil et alors toutes les menaces du législateur et du juge n'eurent plus la moindre force. La raison avait averti : « ὁδός γὰρ εἰς φθορὰν ἡ παραδοχὴ τοῦ

1 Note de Chestov : VI, 7, 37, 7 « De qui le Bien tiendra-t-il-sa grandeur : de la raison ou de lui-même ? »

2 Note de Chestov : VI, 7, 37, 8-10 « Εἰ μὲν τῇ νοήσει, αὐτῷ οὐ τίμιον ἢ ἧττον, εἰ δὲ αὐτῷ, πρὸ τῆς νοήσεώς ἐστι τέλειος καὶ οὐ τῇ νοήσει τελειούμενος. »

3 Note de Chestov : promis à un sort meilleur

4 Note de Chestov : promis à un sort meilleur

5 Note de Chestov : très grande beauté. Note EG : Voir IV, 8, 1, 1-4

6 Note de Chestov : règles

7 Note de Chestov : le jugement est supérieur à l'affection passive

πάθους' καὶ τούτῳ τὸ φθείρεσθαι, ᾧ καὶ τὸ πάσχειν[1] ». Selon toute apparence, il aurait donc fallu employer toutes ses forces à éviter tout πάθος[2] et πάσχειν[3]. Mais quand Plotin aperçut sa beauté suprême, ultime, il oublia toutes ces recommandations, comme si elles n'avaient jamais existé. « Tels sont les sentiments qu'inspirent en nous le beau, l'étonnement, le transport joyeux, le désir et l'ardeur passionnée »[4]. Même ἡδονή[5], qu'à la suite de Platon, Plotin avait si irrévocablement condamnée à une existence fantomatique, voire à la pure et simple inexistence, même ἡδονή[6] commence à donner des signes de vie. La dialectique trompa les hommes ou se trompa elle-même : tout ce qui concerne le genre ne concerne pas nécessairement l'espèce, loin de là. Jadis, Plotin n'en avait pas la moindre idée. Voilà ce qu'il écrit à ce sujet : « Ce qui est engendré doit être semblable à ce qui l'a engendré, mais plus faible que ce dernier car les traits génériques s'effacent en descendant de l'un à l'autre »[7]. Il s'avère pourtant que parfois, peut-être même souvent, sinon toujours, à raison de l'effacement des traits génériques, il en sorte non pas plus faible et pire, mais, au contraire, plus fort et meilleur. Ἡδονή contient, en général, beaucoup de choses qui repoussent les hommes. Mais certains types d'ἡδονή[8], tout comme certains types de « sentiments », attirent les hommes avec une force irrésistible. La pauvre raison est incapable de deviner à quel moment et quelles joies valent la peine d'être recherchées, et inversement, lesquelles n'en valent pas la peine. La dialectique n'a pas la possibilité de diriger l'inattendu, son seul pouvoir est de « déduire ». La raison a perdu ses κανόνες[9] et, impuissante, désarmée, elle ne sait quoi entreprendre. Plotin, lui, exulte, comme s'il n'attendait que cela. Ses pressentiments secrets ne l'avaient pas trompé. La raison, qui l'avait attiré dans ses filets comme elle avait attiré tous les sages de l'Hellade avant lui, n'était pas ce roi tout puissant, ce bienfaiteur de l'humanité. La raison peut, certes, faire beaucoup de choses et elle a fait beaucoup de choses utiles et

---

1 Note de Chestov : III. 6, 8, 9-11 « Admettre la passion, c'est ouvrir la voie à la destruction. Et ce qui subit la destruction connaît aussi la passion ».

2 Note de Chestov : passion

3 Note de Chestov : pâtir

4 Note de Chestov : I. 6, 4, 15-17 *«* Ταῦτα γὰρ δεῖ τὰ πάθη γενέσθαι περὶ τὸ ὅ τι ἄν ᾖ καλόν, θάμβος καὶ ἔκπληξιν ἡδεῖαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα καὶ πτόησιν μεθ'ἡδονῆς *»*

5 Note de Chestov : le plaisir

6 Note de Chestov : le plaisir

7 Note de Chestov : III. 8, 5, 24-25 *«* ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι. »

8 Note de Chestov : certains types de plaisir

9 Note de Chestov : règles

belles. Mais, au-delà d'une certaine limite – là où commence l'inattendu – elle n'a plus le moindre pouvoir et ne peut absolument plus rien faire. Il fallait donc soit reconnaître et accepter, comme Aristote, cette limite, soit, comme les Stoïciens, remplacer le monde de l'être réel par le monde de l'être moral. C'est, je le répète, ce que fit Plotin tant que son âme, enchaînée à son corps, restait plongée dans un profond sommeil. Il se fermait à tout ce qui était problématique, en vertu de la loi de contradiction. Il se cachait du taureau de Phalaris dans la citadelle des vertus stoïciennes. Mais, plus il s'acharnait à introduire dans sa vie cette sagesse héritée de ses maîtres, plus il s'éloignait du but qu'il s'était fixé. Au commencement était l'impuissance. Au milieu, un semblant de force parut quand il s'empara de la baguette de Mercure. Mais ce n'était qu'une apparence, un mirage, un rêve ailé métamorphosé en cauchemar terrible, insupportable, un cauchemar qui mettait fin à l'ancien et initiait quelque chose de nouveau. La seule façon d'échapper à ce cauchemar était de se réveiller, c'est-à-dire de prendre conscience – sans que cette prise de conscience soit fondée sur quoi que ce soit – que le « réel » n'est pas le « rationnel » et que le « rationnel » n'est pas le réel. Peut-on expliquer, peut-on justifier ce réveil ? Comment l'expliquer, comment s'en justifier, et auprès de qui ? Devant la raison, or peut-on espérer qu'elle justifie celui qui l'a renversée de son trône ? Si Plotin avait encore besoin de justification, son cas serait irrémédiablement perdu. Ce n'est pas un hasard s'il nous dit que la raison ne cédera jamais sa place à quoi que ce soit ni à qui que ce soit qui serait d'une autre nature qu'elle. Et, en effet, la raison ne cédera pas sa place. Débat, procès, convictions sont devenus impossibles. Seul demeure encore possible l'horrible et ultime ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος[1] de l'homme vivant contre les règles, les principes, les lois, dont proviennent ces *assoupissement et enchantement surnaturel que la philosophie grecque a légués au monde en les faisant passer pour la sagesse suprême, indépassable. Tout ce qu'on nommait vérité, tout ce qui jouissait d'une force coercitive énorme, indépassable devint tout à coup illusoire, faible, irréel. La voie menant à l'« ultime », au « seul », ce n'est pas la dialectique, qui donne la vérité ; le guide, ce n'est pas la raison qui prouve et qui contraint. Il faut s'envoler au-dessus de la « connaissance ». L'âme a des ailes pour le faire, quand elle s'éveille du sommeil où la raison l'a plongée, alors elle n'a plus aucun doute à ce sujet. Alors, elle est réellement « κρείττονος μοίρας[2] », elle n'a plus du

[1] Note de Chestov : I, 6, 7, 31 « le suprême et ultime combat ». N.d.T. : Plotin, *Traité 1* (I, 6), 7 (trad. J. Laurent), *op. cit.*, p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

[2] Note de Chestov : promise à un sort meilleur

tout besoin, contrairement à ce dont la raison l'avait convaincue, d'emprunter, pas à pas, la voie dialectique tracée par les générations précédentes, en se soumettant à la « loi » de continuité et en justifiant devant elle, par d'autres lois du même ordre, toutes ses idées, tous ses désirs et le moindre de ses mouvements. Elle n'a pas besoin de démêler ce qui est en son pouvoir et ce qui n'est pas en son pouvoir, ce qui est conforme à l'ordre du « tout » et ce qui « n'est pas conforme », ce qui est changeant et ce qui est intangible. Pour l'âme qui vient de s'éveiller, même γένεσις n'annonce aucunement l'inévitable φτορά[1]. Tout cela, c'était avant, quand la raison jouissait encore des pleins pouvoirs sur κρείττονος μοίρας[2], quand on l'appelait encore roi, seigneur, quand on croyait encore qu'elle était la source unique de tous les biens, sur la terre comme au ciel. Mais l'âme sortie de son sommeil a rompu ses ensorcellements. Ce n'est pas la raison, avec ses règles et ses menaces, qui dirige le monde. Ce n'est pas elle le roi et le seigneur. Elle n'est qu'un usurpateur, c'est par la ruse et la tromperie qu'elle s'est emparée d'un trône qui ne lui appartient pas. Pour conserver le pouvoir, elle a convaincu les plus crédules qu'ils étaient venus au monde contre la volonté suprême, que leur naissance était un sacrilège, une audace pour laquelle il méritait d'être condamnés à mort, que Dieu avait oublié tout ce qu'il avait engendré et que le seul salut possible consistait à se détourner de la création divine, de tout ce qui possède réellement l'être et de s'enfermer hermétiquement dans une existence idéale ou morale.

XVI

Le Divin Platon se serait donc trompé ? Devenir un μισόλογος[3], se libérer de l'empire et du charme de la raison est loin d'être un aussi grand malheur qu'il ne se l'était imaginé. À moins qu'il n'ait même jamais rien imaginé de tel ? Peut-être ne tenait-il ce discours qu'à ses disciples, qui exigeaient de lui une vérité contraignante, obligatoire pour tous ? Si tel est le cas, rien n'est impossible. Les disciples attendaient de leur maître une vérité toute prête, définitive, identique pour tous et, avec cela, indiscutable et évidente. Or, ce genre de vérités a toujours émané et émane encore de la raison. Il est concevable que Platon lui-même, aux heures les plus douloureuses de son

1 Note de Chestov : la naissance et la mort
2 Note de Chestov : meilleur des sorts
3 Note de Chestov : contempteur de la raison

existence – par exemple, après la condamnation de Socrate, le « meilleur d'entre les hommes » – ait cherché auprès de la raison consolation et apaisement, qu'il ait trouvé le soulagement provisoire d'une peine insupportable dans ses vérités, certes limitées, mais salvatrices en apparence. Cette dernière hypothèse semble la plus probable. Malgré toutes ses envolées audacieuses, Platon ne parvint jamais à surmonter définitivement l'idée de « nécessité » que la raison avait instillée en lui, et par son intermédiaire cette idée commença à dominer toute la philosophie antique. Même la pensée de la mort qui constituait le point de départ de toutes ses réflexions ne pouvait s'accorder en lui avec l'« ordre naturel des choses ». Car la mort aussi il l'avait placée sous le contrôle et la surveillance du λόγος. Ce n'est que chez Plotin – qui fut le premier, en mille ans d'existence de la philosophie grecque, à sentir que la raison et la mort étaient aussi définitivement inconciliables que l'amour et la raison – qu'émergea la tentative de se passer entièrement des bienfaits et des services de la raison. Tous les efforts de son génie créateur sont tendus vers la découverte des sources de la vie au-delà de ce que la raison peut concevoir. Et si Platon ne parle que rarement de la mort, de loin en loin, elle est l'unique source d'inspiration de Plotin. Et, au fond, peut-on savoir quoi que ce soit de la mort, la mort – pour celui qui, comme Plotin, a eu la possibilité de l'apercevoir – ne défie-t-elle pas toute connaissance ? Qu'est-ce que la raison peut bien raconter de la mort ? Qu'en sait-elle ? Pour la raison, la mort est la fin naturelle, inéluctable, et, qu'on le veuille ou non, il faut se soumettre à l'inéluctable, car ceux qui n'y vont pas de leur plein gré céderont à la force[1]. Plotin tente quelque chose qui semble, à première vue, absurde, presque fou. Il essaie de forcer la raison et la mort à échanger leur rôle. Chez lui, ce n'est pas la raison qui juge la mort, c'est la mort qui commence à juger la raison. Et les verdicts rendus par ce nouveau juge sont aussi inhabituels que ce dernier. Nous avons déjà été témoins, en partie, de la façon dont la mort juge les vérités de la raison. Tout ce qui semblait inébranlable, solide, immuable, commence à trembler, vaciller, devenir flou. Même l'idée d'un ordre éternel, préexistant au monde, sans lequel non seulement la pensée, mais l'être seraient, de l'avis général, impossible, même cette idée devient illusoire, tout comme l'idée d'un tout unique, à partir duquel seraient créées différentes parties, s'avère être un mensonge, une pure

[1] Citation libre de Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, 107, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 1011 (trad. H. Noblot, P. Veyne) : « Le destin guide ceux qui lui sont dociles et tire ceux qui lui sont rebelles. »

invention. Inversement, le « particulier », persécuté par la raison, réduit à l'état de nullité absolue, est désigné par le destin au sort le plus favorable.

Traduit dans la langue des Écritures, cela signifie : Dieu créa l'homme et le bénit. Ou encore : la raison enseignait que les essences qu'elle a créées, la tempérance et la justice, valaient mieux que l'étoile du soir et du matin. Elle est même allée plus loin : en vertu du pouvoir de juger du bien et du mal dont elle s'est emparée, elle a décidé que l'étoile du soir et du matin n'étaient que des fantômes, des représentations mensongères car, existant aujourd'hui, elles disparaissent demain, visibles aux uns, elles sont invisibles aux autres. Elle a aussi décidé que tout ce qui ne venait pas d'elle, n'était pas υφ' ἡμῖν[1], tout cela était mauvais car cela nous a été donné et peut nous être repris. Ces déductions de la raison ne souffrent pas la moindre protestation de la part de l'homme. On ne peut pas s'arranger avec les déductions rationnelles, c'est pourquoi Plotin cherche et trouve un allié inattendu dans ce que les hommes craignent par-dessus tout en ce monde. Tout se passe comme s'il avait lu dans le livre des livre : si tu goûtes à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu mourras[2]. Connaissait-il ce livre emprunté aux barbares ? Plotin ne vit peut-être jamais la Bible, mais il fut l'élève d'Ammonios avec Origène, il a lu les œuvres des Gnostiques avec lesquels il polémiquait. Curieusement, aucun des théologiens chrétiens qui furent les contemporains de Plotin n'entreprit de voir la mort comme la libératrice qui nous affranchit des vérités de la raison. Tous virent en elle le « châtiment » du péché d'Adam. Même saint Augustin, qui a tant parlé de la « grâce », et avec quelle éloquence, même lui ne parvint pas à dégager le véritable sens de la doctrine biblique du péché. Souvent, il sentit l'amertume des fruits de l'arbre du bien et du mal. Comme dans cet extrait célèbre, où il abjure solennellement les vertus païennes : *Proinde virtutes, quas habere sibi videtur, per quas imperat corpori et vitiis [omis par Chestov :, ad quodlibet adipiscendum vel tenendum] rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes*[3]. Ou encore, un peu avant : *si Deo animus et ratio ipsa non seruit, sicut sibi esse seruiendum ipse Deus praecepit, nullo modo corpori uitiisque recte imperat*[4]. Pourtant Augustin

1 Note de Chestov : pas en notre pouvoir. Chestov ajoute dans la marge : « elle s'identifie à ce « nous », c'est l'un de ses moyens de persuasion préférés ».

2 *Gn*, 3, 3.

3 Note de Chestov : St Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 25 : Car les vertus qu'elle croit posséder et grâce auxquelles elle domine le corps et ses vices, si elle ne les recommande pas à Dieu, ce sont plutôt des vices que des vertus.

4 Note de Chestov : *Idem*. Si l'âme et la raison ne servent pas Dieu, comme Dieu le leur commande, elles ne peuvent dominer comme il convient ni le corps ni les vices.

n'est pas en mesure de se délivrer de la conception hellène traditionnelle du bien et du mal. Ceux qui obéissent à la loi, certes Divine mais à la loi, ceux-là sont bons. Les désobéissants sont mauvais. Le « péché », selon lui, ce n'est pas que l'homme ait goûté à l'arbre de la connaissance, mais qu'il ait désobéi à son commandement. Augustin, comme tout le monde ancien, ne supportait pas l'idée de la liberté. Face à Dieu, s'efforcer d'être libre lui semblait être le sacrilège suprême. Il était convaincu que Dieu exigeait, comme les despotes de ce monde, qu'on se soumette à lui. Lui qui s'était soulevé contre Pélage ne put jamais surmonter le pélagianisme en son âme, ainsi que les Pères de l'Église, orientaux et occidentaux, ne purent jamais surmonter le gnosticisme[1]. Quelque chose de tout à fait mystérieux, d'absolument inconcevable en son genre, se produit alors. Le christianisme, qui avait pour mission de transmettre aux peuples européens la Vérité Révélée, cède face aux critères hellènes de la vérité et du bien. Il cherche par tous les moyens à justifier et à réconcilier la Vérité Révélée avec les exigences de la raison hellène et avec la conscience morale hellène – tandis qu'au même moment, le dernier grand philosophe de l'hellénisme, Plotin, ressent de tout son être que ces critères développés et célébrés pendant tant de siècles par son peuple, ont trahi les espoirs qu'on a avait placés en eux. C'est encore plus mystérieux si l'on se souvient que le christianisme hellénisé est le christianisme qui, après avoir traduit l'Écriture sainte devant le tribunal de la raison, a conquis le monde – tandis que Plotin est resté un philosophe solitaire, aujourd'hui encore il est solitaire, bien que tous lui rendent gloire. Qui a inspiré la pensée médiévale, Plotin ou Aristote ? Les historiens ne sont pas d'accord sur ce point. Ce débat est stérile car le Moyen-Âge s'est nourri de l'un et de l'autre. Il est, en revanche, indubitable que c'est Aristote qui a organisé la vie spirituelle catholique tandis que Plotin n'était approuvé que dans la mesure où ses élans d'amour de la liberté s'interprétaient comme suit : *sicut Deus (autrement dit ratio) sibi esse serviendum [omis par Chestov ipse] præcepit.*[2] Augustin s'est inspiré de Plotin, et les Pères d'Orient se sont inspiré de lui. Mais l'histoire accomplit inexorablement son œuvre et même les extases et les inspirations de Plotin, sa fuite du seul vers le Seul, l'histoire parvint à l'utiliser ainsi que l'exigeait la raison, c'est-à-dire pour les besoins du

[1] L'obéissance aux règles suffit au salut chez Pélage en raison d'une influence faible de la grâce divine et d'une corruption moindre de la volonté humaine par le péché originel. Or, contrairement à ce qu'on pourrait attendre d'une doctrine fondée sur la grâce, l'obéissance aux règles joue chez Augustin un rôle prépondérant.

[2] Note de Chestov : St Augustin, *idem*. « Comme Dieu (… la raison) leur commande de le servir »

« tout », autrement dit pour des besoins communs, sociaux. Plotin, façonné et interprété par l'histoire, est désormais assimilable même pour un esprit contemporain qui tremble à la seule pensée qu'il pourrait en quelque manière ne pas convenir aux vérités dont la sagesse hellène l'a rempli à ras bord. Même les gens « croyants » n'osent pas lire ce qui est raconté dans la Bible. Ils emploient des mots comme « révélation », « péché », « grâce », et même des phrases entières comme « Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance » ; « Dieu a béni l'homme[1] » mais qui oserait répéter après Plotin son « κρείττονος μοίρας[2] » ou son « ἐγρήγορσις[3] ». Plotin a-t-il une « destinée » ? Face à la nature, le cheval, le chien, le singe et l'homme ne sont-ils pas égaux ? Ou alors la pierre ne dispose-t-elle pas du même droit à l'éveil que le philosophe ayant vécu un millénaire et demi avant elle ? Est-ce ce que dit la Bible ?! La Bible doit-elle se justifier devant la raison ? Se peut-il que la raison juge la Bible sans que la Bible ne juge la raison ? Quant à la vérité révélée, si elle veut être confirmée dans ses droits, elle doit présenter des preuves qu'elle appartient bel et bien à l'une des espèces de cette vérité générique à laquelle on parvient sur les chemins de la recherche dialectique.

XVII

Contrairement à ce que firent les théologiens catholiques hellénisants, qui employèrent toutes leurs forces à justifier la Révélation devant la raison, toute l'entreprise de Plotin consiste à s'unir à la Vérité suprême, en négligeant toutes les barrières, tous les obstacles, tous les critères que les hommes (ou autres) avaient dressés devant lui. Les théologiens hellénisants justifiaient la Révélation devant la raison, Plotin lui, plus expérimenté en cette matière, mettait en cause la compétence de la raison. Ou, pour reprendre son expression, il fuit la raison « puisque les maux existent ici-bas "et circulent nécessairement en ce lieu", et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut fuir d'ici. En quoi consiste donc cette fuite ? À se rendre […] semblable au

1 *Gn*, 1:27-28.

2 Sort meilleur. Voir IV, 8, 1, 1-4 : « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et me délivrant de toutes choses extérieures, j'aperçois une grande beauté, et je reconnais que je suis promis à un sort meilleur »

3 Éveil. Voir III, 6, 6, 71-74 « Le véritable éveil, c'est se lever de son corps et non pas avec lui… le véritable éveil, c'est se délivrer entièrement de son corps. »

dieu[1]. » Celui qui nous dit cela est le même Plotin qui, en d'autres circonstances, nous enseignait : « Le mal est-il nécessaire dans le monde car il est la conséquence de raisons supérieures ? Oui, et si le mal n'existait pas, le monde ne serait pas parfait[2]. » Même le vice est utile : « il nous empêche de nous assoupir dans un sentiment de sécurité[3]. » Pourtant, c'est une chose de fuir le mal, c'en est une autre de d'admettre le mal au motif que le monde, sans le mal, serait imparfait. Voilà encore une de ces « contradictions » dont la raison n'arrive pas à se débarrasser. Tantôt Plotin propose d'obéir à la nécessité, tantôt il recommande de la fuir. Comment vivent ceux qui obéissent à la nécessité, nous le savons tous plus ou moins, et les chapitres précédents en ont déjà dit bien assez à ce sujet. Mais comment fuir ?[4] Plotin dit qu'il faut se rendre semblable à Dieu, qu'il ne faut pas obéir à la nécessité ni à ses preuves irréfutables. Est-il en droit d'arguer que le mal ne nous laisse pas dormir tranquillement ? C'est là une « considération » très risquée. Jusqu'à présent la raison avait endossé un autre rôle. Elle promettait le calme et le sommeil du juste, récompense naturelle de la sagesse. Aristote n'aurait pas admis une telle légitimation du mal. Ce que Platon avait dit était suffisant : le mal existe par nécessité car si le bien existe, alors ce qui est contraire au bien

---

1 Note de Chestov : I, 2, 1-4 : « Ἐπειδὴ « τὰ κακὰ » ἐνταῦθα καὶ « τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης », βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακά, « φευκτέον ἐντεῦθεν ». Τίς οὖν ἡ φυγή; « θεῷ », φησιν, « ὁμοιωθῆναι ». Chestov cite également dans la marge l'extrait suivant de III, 2, 11, 1-6. Note EG : « Πότερα δὲ φυσικαῖς ἀνάγκαις οὕτως ἕκαστα καὶ ἀκολουθίαις καὶ ὅπῃ δυνατὸν καλῶς; Ἢ οὔ, ἀλλ᾽ ὁ λόγος ταῦτα πάντα ποιεῖ ἄρχων [...] οὐ βουλόμενος πάντα ἀγαθὰ εἶναι, ὥσπερ ἂν εἴ τις τεχνίτης οὐ πάντα τὰ ἐν τῷ ζῴῳ ὀφθαλμοὺς ποιεῖ· » : « Est-il vrai que toutes les choses se produisent selon la nécessité naturelle et qu'elles sont toutes aussi bonnes que possible ? Non : par son pouvoir le λόγος fait tout […] sans souhaiter que tout soit bon, de même qu'un artiste ne représente pas des yeux en chaque partie d'un être vivant ». Voir Plotin, *Traité 19* (I, 2), 1 (trad. J.-M. Flamand), *op.cit.*, p. 431. Plotin se réfère ici au *Théétète* de Platon : « […] il n'est pas possible, dit Socrate, […] ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite c'est se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence. » (Platon, *Théétète*, 176a-b (trad. M. Narcy), op.cit., p. 1933.) Pour le *Traité 47* (III, 2), 11, 1-6, voir Plotin, *Traité 47* (trad. R. Dufour), op.cit. , p. 233.

2 Note de Chestov : II, 3, 18, 1-3 : « Ἆρ᾽ οὖν τὰ κακὰ τὰ ἐν τῷ παντὶ ἀναγκαῖα, ὅτι ἔπεται τοῖς προηγουμένοις; Ἢ ὅτι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα ἦν, ἀτελὲς ἂν ἦν τὸ πᾶν. ». Note EG : Voir Plotin, *Traité 52* (trad. R. Dufour), op.cit. , p. 144.

3 Note de Chestov : II, 3, 18, 8 : « μὴ ἐῶσαν ἐπ᾽ ἀδείας εὕδειν. »

4 Chestov a souligné ce passage et indiqué dans la marge : « … La raison produit ses preuves habituelles. »

doit aussi exister . Pourtant, Platon ne s'était pas contenté de ces conclusions dialectiques. Quand κακία et τὰ κακὰ[1] tuèrent Socrate, lui aussi « jeta ce cri » : fuyons ce monde. Plotin, toute évidence, sentait de façon encore plus douloureuse le caractère insupportable du mal, raison pour laquelle, par la suite, il ne cessait de répéter avec insistance que le sage devait être calme, modéré, quoi qu'il arrive en ce monde. C'est aussi pourquoi, précisément, le calme n'était chez lui qu'apparent : lui-même reconnaissait que ἡ κακία[2] l'empêchait de dormir. Lui aussi se lança audacieusement dans une lutte désespérée contre le maître de l'univers, la raison, et cette terrible nécessité, au nom de laquelle la raison conquit le monde : « La grande douleur est le dernier libérateur de l'esprit »[3], elle fait naître en nous le soupçon ultime, le plus terrifiant et le plus énigmatique. Et cette douleur, face à laquelle tous ceux qui suivaient l'enseignement et l'exemple des Stoïciens, de Plotin lui-même, avaient le bon goût de hausser les épaules, cette douleur inspira à Plotin son soupçon terrible, que nul homme ne pouvait comprendre, à l'encontre de la raison elle-même. Aristote s'était détourné du taureau de Phalaris comme on se détourne de la tête de Méduse[4]. Toutes les méditations de Plotin menaient une lutte incessante contre l'influence terrible du monde ancien. Plotin ne pouvait pas et ne voulait pas « se réconcilier » avec le mal. La réconciliation est l'apanage des disciples, de ceux qui prennent la vérité chez les autres. Mais comment le vaincre ? Comment « fuir » le mal ? Il est inutile de demander des conseils à la raison. Elle-même ne sait qu'entreprendre contre le mal et, ne souhaitant pas reconnaître ouvertement son impuissance, elle propose de l'endurer et qualifie cette tolérance de vertu suprême, de sagesse, comptant que les gens donneraient tout pour recevoir de tels éloges. La raison démontre, au besoin, qu'il n'existe pas de mal réel, qu'il n'y a qu'une apparence de mal et que tout notre monde ne vaut pas la peine que l'on éprouve à son sujet ni joie ni chagrin. Et si Plotin avait suivi les conseils de la raison, sa philosophie aurait été l'aboutissement logique, le digne parachèvement d'un siècle d'évolution de la pensée hellène. S'il était

---

1 Note de Chestov : *la méchanceté et le mal*

2 Note de Chestov : la méchanceté

3 N.d.T. : Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, Préface de la seconde édition, § 3. Chestov cite déjà ce passage au début de son œuvre dans L*'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, VIII, Paris, Vrin, 1949, p. 151-152.

4 Chestov a ajouté dans la marge : « Le salut, pour échapper à ce cauchemar, réside dans le réveil, mais c'est le cauchemar qui mène au réveil. Ce qui « ne dépend pas de nous » n'est pas ἀδιάφορον, mais le plus important κυριώτατον. N.d.T. : ἀδιάφορον : indifférent ; κυριώτατον : ce qui a le plus grand pouvoir, le maître suprême. Voir Plotin, *Traité 39* (VI, 8), 18, *op. cit.* , p. 238 : Le Bien « est souverainement le maître de ce qui vient après lui [...] ».

réellement resté aussi calme et impassible face aux horreurs du « mal », son ontologie aurait été une éthique, son éthique serait restée une « morale d'esclaves », c'est-à-dire d'êtres dont la destination est d'obéir. Mais depuis qu'il s'est éveillé, qu'il a eu la révélation soudaine d'être « κρείττονος μοίρας[1] », d'avoir été créé par Dieu et béni dans son existence, il éprouve à l'égard de la raison un dégoût si insupportable qu'il n'estime même plus nécessaire de se faire attacher au mât comme Ulysse pour ne pas être tenté par ses doux chants.[2] Pour que la raison ne lui parle plus, il répond à tout de la même façon : non, non et non. Tout vaut mieux que cet être idéal fabriqué par la raison. Même la mort, que la raison nous a appris à craindre, est plus prometteuse que la nécessité. Socrate déjà avait compris que nul ne sait ce qu'est la mort, alors que n'importe qui sait ce qu'est la nécessité ou l'obéissance à la nécessité. En tout cas, celui qui essaie de lui confier son destin et celui de l'univers, comme le fait Plotin, ne peut manquer de le savoir. Pour surmonter la nécessité, Plotin est prêt à s'allier avec qui vous voudrez, même avec la mort, même avec la folie. Et, de fait, il s'allie avec elle. La mort lui découvre un premier grand secret : la voie vers la libération passe par des horreurs. Et par le biais de cette horreur, il découvre un deuxième secret : les vérités évidentes, démontrées, coupent une fois pour toutes l'homme de Dieu. Dieu lui-même, Son être ne souffrent pas de démonstration. Tout ce qu'on soumet à la démonstration et aux preuves se trouve sous la tutelle de la raison. Or, peut-on admettre que le destin de Dieu dépende de la raison ? Certes, si la raison décide à sa guise si Dieu existe ou non, il se peut qu'elle déclare qu'il « existe », mais elle peut tout aussi bien dire qu'il n'existe pas. La raison a des mérites immenses, innombrables, Plotin ne le conteste pas. Qui donc pourrait le contester ? Mais la raison reconnaît elle-même le caractère limité de ses forces. C'est elle qui a appris aux hommes à penser qu'il y a « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous ». C'est elle qui nous appris que Dieu, comme le coucou oublie ceux qu'il a engendrés, que le mal existe par nécessité etc., etc. Comment donc, et de quel droit, la raison, si limitée dans ses capacités, ose-t-elle revendiquer le pouvoir absolu ? Et comment peut-on confier le destin du monde à celle qui usurpe ainsi sans vergogne des droits qu'elle ne détient pas ? En se fiant à la raison, la philosophie grecque a commis, à son insu et à l'insu de tous, le crime suprême. Elle a mis à la place de l'être réel un être idéal et a transformé son

[1] Note de Chestov : promis à un sort meilleur. Voir IV, 8, 1, 1-4 : « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et me délivrant de toutes choses extérieures, j'aperçois une grande beauté, et je reconnais que je suis promis à un sort meilleur »

[2] *Odyssée*, Ch. XII.

ontologie en éthique. Plotin le ressentit avec une acuité particulière quand eut l'occasion de se confronter à la doctrine des gnostiques. Les gnostiques étaient les plus audacieux et les plus conséquents parmi les sectes chrétiennes du deuxième siècle de notre ère. Pour eux, celui qui créa le monde était un Dieu mauvais, et ce monde créé par un Dieu mauvais était un monde mauvais. Or, si l'on estime que le verdict de la raison est naturel et définitif, il n'y a aucun moyen de réfuter la doctrine gnostique. Un monde où le mal existe par nécessité, est un monde mauvais, et le Dieu qui a créé ce monde est un Dieu mauvais. Les théodicées les plus ingénieuses ne nous préserveront pas de cette conclusion. Le principe de contradiction est βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν[1]. La raison n'y renonce pas de plein gré, non plus qu'elle ne renonce à elle-même de plein gré. Plotin fait face à une tâche nouvelle et extrêmement difficile. S'il veut se réveiller de l'être idéal, illusoire, et revenir à l'être réel, il doit se demander s'il vrai que la raison nous donne la vérité, autrement dit il doit réformer la théorie de la connaissance au même titre qu'il avait réformé l'éthique et l'ontologie. Jusqu'à présent, on croyait que la connaissance nous procurait la vérité, que la vérité et la connaissance n'étaient que deux dénominations différentes d'une seule et même chose. Plotin lui-même, ainsi que nous nous en souvenons, pensait et disait cela, mais il lui arrivait aussi de dire tout le contraire. On lui reproche ses contradictions ? En l'occurrence, ce reproche ne le toucherait probablement pas. D'une manière générale, les phrases auxquelles il est si sensible quand il est dans son état normal cesse complètement d'agir sur lui quand il « s'éveille à lui-même[2] ». Même le principe de contradiction, sur lequel il s'était toujours appuyé avec confiance, sans lequel il n'osait faire un pas quand il cherchait et trouvait encore des « connaissances », perdit tout pouvoir sur lui. Lui est « κρείττονος μοίρας[3] », c'est lui qui commande et le principe de contradiction n'est qu'un outil à sa disposition. Plotin commande et le principe de contradiction peut et doit exercer ses droits. Que Plotin change d'avis et le principe de contradiction s'effondre et cesse d'être une loi. Il en va de même avec les autres principes, le principe de raison suffisante, par exemple. Ou alors avec les vérités indiscutables : du néant rien ne peut venir à être, ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été. Même un principe aussi intangible, qu'on retrouve à travers tout

[1] Note de Chestov : le plus certain de tous les principes. Note EG : Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b22, *op. cit.*, p. 122.

[2] Note de Chestov : IV, 8, 1, 1 : « ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν »

[3] Note de Chestov : promis à un sort meilleur. Voir IV, 8, 1, 1-4 *:* « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et me délivrant de toutes choses extérieures, j'aperçois une grande beauté, et je reconnais que je suis promis à un sort meilleur »

le système de Plotin, le géniteur est supérieur à l'engendré[1], commence à vaciller et, pour finir, s'effondre. Les jugements de la raison, jadis tenus pour indiscutables et définitifs, deviennent d'abord discutables, puis complètement facultatifs, tout comme les jugements de valeur de la raison. Tant que la raison était le juge ultime, c'est elle qui savait ce qu'est le meilleur et ce qu'est le parfait. Désormais, une fois la théorie de la connaissance réfutée, une fois dissipées les évidences de la raison, la dialectique n'a même plus autorité sur le bien et le mal, sur le parfait et l'imparfait, ni sur le possible et l'impossible. Tout le pouvoir a été transféré, voilà ce que l'on redoute de dire, à Plotin lui-même. Plotin sait qu'il a entrepris, du point de vue humain, quelque chose de proprement monstrueux, qu'aux yeux de sa conscience diurne ordinaire, sa nouvelle vérité semblera tout détruire, mais tout cela lui semble merveilleux[2]. Chaque fois, nous raconte-t-il, que l'âme s'approche de l'informe, étant incapable de le saisir puisqu'il ne possède pas de déterminations et n'a pas reçu d'expression dans un type précisément défini, elle commence à vaciller, elle a peur de se trouver devant le néant[3] ». Mais Plotin surmonte sa peur –

---

1 Principe de la procession ontologique selon lequel le produit de chaque réalité est semblable à ce qui l'a engendrée mais inférieur en puissance. Voir Plotin, *Traité 30* (III, 8) 5, 20 s. *op.cit.*, p. 36 : « ce qui est engendré doit toujours être du même genre que ce qui l'a engendré, mais plus faible bien sûr, puisqu'il s'épuise à mesure qu'il descend » ; *Traité 10* (V,1), 6, 35, s., *op.cit.*, p. 163 : « toutes les choses, une fois qu'elles sont parvenues à la perfection, engendrent ; mais ce qui est toujours parfait engendre sans cesse et quelque chose d'éternel ; de surcroît, il engendre une réalité qui lui est inférieure ». Sur cette question, voir J.-F. Pradeau *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, p. 68, puis 123-125.

2 Note de Chestov dans la marge : « … Tout le pouvoir a été transféré des principes (ἀρχαί) à un homme, non pas à l'homme en général (ὁ ἄνθρωπος) mais un homme particulier, vivant (τις ἄνθρωπος), qui n'attend de personne quelque « reconnaissance » que ce soit... » et plus loin « L'idée même d'« essence éternelle », la « Vérité » si attirante, n'ont pas besoin de vérification. La vérité se trouve « par-delà » (ἐπέκεινα) toute vérification et tout fondement : elle n'a pas besoin de « reconnaissance » et ne s'efforce pas d'y parvenir... » Plus loin : « La vérité n'existe pas par la grâce de la raison, ni avec son accord et son autorisation. Et c'est par ce signe seul que la vérité se distingue du mensonge ; ce qui possède en soi-même assez de force pour exister par sa propre volonté, sans demander l'accord et la permission de rien ni personne, ce qui est indifférent à la reconnaissance comme à la non-reconnaissance, cela seul est vérité.

3 Note de Chestov : VI, 9, 3, 4-6 : « Ὅσῳ δ΄ ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. » Note EG : Voir Plotin, *Traité 9* [VI, 9], 3, dans *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 174 : « [...] l'âme si elle va jusqu'à un objet privé de toute forme [l'Un] est incapable de le saisir parce qu'elle n'est plus déterminée, parce que rien ne s'y dessine plus, pour ainsi dire, aucune empreinte ; alors elle

ainsi refuse-t-il fermement la conduite de la raison et confie-t-il sa destinée à quelque chose de différent auquel il ne trouve pas de nom adéquat. « La cause principale de notre incertitude c'est que la compréhension (σύνεσις) de l'Un ne se présente pas à nous comme une connaissance scientifique (ἐπιστήμη), ni comme une pensée (νοήσις), à la manière des autres objets idéels (τὰ ἄλλα νοητά), mais comme une participation à quelque chose de supérieur à la connaissance. Pour atteindre l'Un il faut s'élever au-dessus de la connaissance (ὑπὲρ ἐπιστήμην δεῖ δραμεῖν) et ne pas s'éloigner de ce qui est essentiellement un : il faut renoncer (ἀποστῆναι) à la science et aux objets de la science car tout vient de lui et par lui, comme la lumière vient du soleil[1] ». C'est alors que commence la lutte ultime et suprême que Plotin annonce à toute âme humaine, et dans le même temps, la rupture ultime et définitive avec la philosophie hellène. La philosophie, τὸ τιμιώτατον selon Plotin, se trouvant ἐπεκεινα νοῦ καὶ νοήσεως[2], ne peut être atteinte qu'en s'envolant au-dessus de la connaissance, en rompant avec elle. Il ne faut pas croire que la victoire de Plotin serait une victoire définitive et qu'il aurait surmonté une fois pour toutes les tentations de la raison. Il faut encore moins croire qu'il serait donné à tout le monde de de se servir des résultats de Plotin, autrement dit que vous pourriez recevoir sa vérité comme une monnaie d'échange courante, ainsi que cela arrive quand on parvient à de nouvelles vérités scientifiques. Quand Pythagore découvrit son théorème, son enthousiasme fut tel qu'il offrit cent bœufs en sacrifice aux dieux. Mais tous ceux qui après Pythagore découvrirent les rapports entre l'hypoténuse et le côté de l'angle droit, n'éprouvèrent pas d'enthousiasme et ne brûlèrent pas de bœuf. En revanche, ils se sentaient enrichis. La philosophie de Plotin, bien au contraire, dévalue la monnaie courante. Ce qui, à ses yeux, est le plus précieux, n'a aucune valeur sur le marché. Essayez de vous approcher, de définir, de fixer ce qu'il appelle sa vérité, son Dieu, mis à part une série de « négations », vous ne trouverez rien. Il y a, derrière ces négations, un secret éternel et

chancelle et craint de ne plus rien posséder ». Chestov analyse aussi ce passage dans *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », II, *op. cit.*, p. 513 : « cet "essentiel" qui constitue l'objet de la philosophie [l'Un] ne supporte aucune détermination, alors qu'à l'inverse notre conscience ordinaire ne supporte pas l'indéterminé, l'informe. Quand l'âme approche de la vraie réalité, elle est prise de terreur, il lui semble qu'elle sombre dans le néant, qu'elle est perdue ; et au contraire lorsque nous nous efforçons de saisir la réalité suprême dans le réseau de nos discours clairs et précis, de nos catégories habituelles, établies à l'avance, elle s'échappe comme l'eau d'un filet de pêcheur ramené à terre, elle se transforme sous nos yeux en un "néant" effrayant. »

1 Note de Chestov : VI, 9,4.

2 Note de Chestov : I, 7, 1, 20 : au-delà de la raison et de la pensée.

inaccessible à qui que ce soit. Il ne vous autorisera pas à dire de son Dieu qu'il est beau, bon, omniscient, ni même qu'il existe. Il accepte qu'on le dise « un », mais à la condition expresse que l'Un ne signifie pas ce qu'« un » signifie habituellement. Pour finir, il ne parle plus que de l'ineffable : on dirait qu'il ne peut se calmer que lorsqu'il arrive, par l'Ineffable, à emmitoufler son union avec Dieu comme dans un épais nuage, union qui est l'étape ultime, nous assure-t-il, de toutes les pérégrinations possibles de l'esprit. Négation et ineffable, que recouvrent ces mots ? À moins qu'il ne faille demander : qu'est-ce qui s'y dissimule ? Ou encore : de qui se cache Plotin en endossant cette cuirasse impénétrable de négations et d'ineffable ? Que peut-il y avoir dans ce domaine pour qu'il doive être définitivement impénétrable à la raison et à la connaissance, ἐπεκεινα νοῦ καὶ νοήσεως[1] ? On ne peut pas le montrer, non seulement l'homme de la rue, mais même les plus grands philosophes, Aristote ou Hegel, n'ont pas les yeux communs (sic) pour voir ce qui s'y trouve. Quant à l'âme qui, à la suite de Plotin, parviendra au point où commence sa vérité, involontairement, elle aura peur qu'il n'y ait rien et qu'il ne puisse rien avoir là-bas, φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ[2]. Plotin, lui, exulte, triomphe et chante des hymnes sublimes ! À quoi tient sa joie ? Est-ce la crainte que les hommes éprouvent face à ce qu'ils voient comme la fin, le néant, qui le transporte d'enthousiasme et lui donne des ailes ?

1 Note de Chestov : I, 7, 1, 20 : au-delà de la raison et de la pensée.

2 Note de Chestov : VI, 9, 3, 6. Note EG : Voir Plotin, *Traité 9,* VI, 9, 3, 6, in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 174 : « [...] l'âme si elle va jusqu'à un objet privé de toute forme [l'Un] est incapable de le saisir parce qu'elle n'est plus déterminée, parce que rien ne s'y dessine plus, pour ainsi dire, aucune empreinte ; alors elle chancelle et craint de ne plus rien posséder ».

XVIII

Il est impossible de répondre à cette question de façon « intelligible ». Si vous voulez, s'il vous est donné d'être avec Plotin, alors vous ne devez l'interroger sur rien, ni attendre la moindre réponse de sa part. Toute tentative pour convertir la Vérité de Plotin en vérité ordinaire, qui réponde aux critères élaborés par la philosophie grecque, serait une apostasie non seulement à Plotin, mais à cet Un auquel il a consacré dans les *Ennéades* des pages si enthousiastes. C'est ce que l'on fait sans arrêt. Sans arrêt, on nous dépeint Plotin, et tous ceux qui suivirent le même chemin que lui, les mystiques chrétiens, juifs, mahométans, hindous, anciens, médiévaux ou modernes[1]. La vérité de Plotin ne reste vérité que dans la mesure où personne d'autre que lui ne la voit. On peut la chanter, mais pas la montrer aux autres, de même qu'on ne peut pas montrer une âme à une autre âme. Μόνος πρὸς μόνον[2] : l'âme ne se révèle qu'à un Dieu qui ne juge pas, pour qui tout ce qu'il a créé est bon ; réciproquement, Dieu ne se révèle qu'à une âme vivante singulière quand, s'arrachant à son genre, elle comprend que tous les κρίνειν[3] sont inutiles. C'est pourquoi Plotin se barricade, comme derrière un mur, derrière ses négations. Il ne ressent la liberté ultime que lorsqu'il se sent non seulement hors de contrôle, mais aussi hors de la surveillance de la raison. Il est prêt à payer et il paye en effet à la raison le tribut ordinaire, d'un montant très élevé, de sorte que, hormis Zeller, tous les autres historiens du monde hellène soient profondément convaincus que Plotin, en est resté le vassal dévoué. Mais cela n'a pas d'autre but que de lui permettre de s'en aller, de fuir aussi loin que possible de ces lieux ensorcelés où le pouvoir a été donné à la raison. Marc Aurèle, Épictète, Aristote voyaient de la liberté dans la soumission volontaire aux exigences de la raison. Si tu ne fais pas ce qu'exige la raison, cela veut dire que tu es un esclave : voilà, en effet, l'argument fondamental, l'argument favori d'Épictète et, en substance, de toute la philosophie ancienne et moderne, dans la mesure où elle laisse apparaître de gré ou de force ses aspirations les plus profondes. La raison, comme on le sait, est exigeante, très exigeante. Et elle sait commander. Elle ne se borna pas aux questions « pratiques », elle soumit à son pouvoir le domaine sans limites de l'être. Elle commença par l'éthique, pour créer ensuite une ontologie conforme à

1 Phrase rayée dans le manuscrit qui paraît inachevée.

2 Note de Chestov. : VI, 9,11, 51 : le seul vers le seul. Note EG : Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 11 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 97. Voir supra, chapitre 6.

3 Note de Chestov : juger.

l'éthique, puis une théorie de la connaissance obéissante, et pour couronner le tout, une « théodicée », une justification de Dieu. Même Dieu fut convoqué au tribunal de la raison. Et les hommes, reconnaissants pour les dons que la raison leur avait faits, n'osèrent pas repousser ses exigences après tout ce qu'elle avait fait. Cela semblait on ne peut plus naturel et licite. La raison s'était octroyé le droit de décider si Dieu pouvait être ou ne pas être, et dans le premier cas, quel il lui convenait d'être. C'est en cela que consistait le dernier mot de la philosophie hellène, transmise ou léguée à Plotin par ses grands prédécesseurs. C'est encore, d'ailleurs, le dernier mot de la philosophie qui nous est contemporaine. Nous sommes profondément convaincus que la raison a le droit de décider s'il y a ou non un Dieu, et si la raison décide que Dieu n'existe pas, alors nous devons sans murmurer nous soumettre à cette décision, ainsi que nous avons obéi – c'est elle qui nous apprend l'obéissance – à toutes ses autres décisions. Quant à savoir, ensuite, quel arbitrage la raison rendra, nous ne le pouvons pas : peut-être qu'elle concédera à Dieu le prédicat de l'être, mais peut-être qu'elle le lui refusera. Mille cinq cents ans après lui, nous avons affaire au même dilemme que celui auquel la philosophie hellène avait conduit Plotin : pouvons-nous confier notre destinée et la destinée du monde à la raison ? Et sommes-nous réellement obligés de nous présenter à son procès ? Tandis que la pensée hellène avançait lentement mais sûrement vers cette frontière, avec le pressentiment lancinant que la raison – qui ne céderait pour rien au monde sa place à qui que ce soit d'un genre différent du sien – que la raison refuserait à Dieu le prédicat de l'être, au même moment un oiseau, fasciné par une force inconcevable pour lui, terrifié et désespéré, fonce droit dans la gueule du cobra indien. En ce temps là, des rumeurs commençaient à arriver aux oreilles des Grecs, selon lesquelles un petit peuple, resté en dehors de l'influence de la culture européenne, recherchait et trouvait sa Vérité à un autre endroit que là où la raison l'avait envoyé. Les Grecs enseignaient : « Ἀρχὴ λόγος καὶ πάντα λόγος[1][...] », alors que le livre où étaient consignées les visions de ce peuple commençait par ces mots : « ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν[2] ». Et, étrangement, tout ce qui est raconté dans ce livre ne ressemble en rien à la sagesse hellène. Quand les Grecs éclairés prirent connaissance de la Bible, elle les plongea dans l'indignation. Elle aussi fut convoquée devant

[1] Note de Chestov : III, 2, 15, 13 : « La raison est principe et tout est raison. ». Note EG : Voir *Traité 47* (trad. R. Dufour), *op. cit.*, p. 238 : « la raison est principe, la raison est toutes les choses [qui sont engendrées conformément à la raison et qui, en leur totalité, s'ordonnent après leur naissance conformément à la raison.] »

[2] Note de Chestov : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.

le tribunal de la raison. Et la raison, bien entendu, la condamna sans appel. Même ceux qui, par leur origine, avaient l'habitude de le considérer comme un livre saint, quand ils durent se présenter devant des gens de culture gréco-hellène, commencèrent à avoir honte de la Bible. Philon le Juif inventa une méthode allégorique d'interprétation de la Bible car la Bible, telle que ses prédécesseurs la lisaient et la comprenaient, était un défi à la Vérité à laquelle étaient parvenus les Grecs. Mille ans durant, les Grecs s'étaient nourris des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et considéraient ces fruits comme la meilleure, la plus divine des nourritures pour l'esprit. Il est écrit dans la Bible que c'est à cause de cet arbre que la mort est venue aux hommes. Et bien d'autres choses encore sont racontées dans la Bible qui passaient aux yeux des Grecs cultivés – comme en témoignent de nombreux écrits des premiers siècles de notre ère – pour des amphigouris dénuées de sens et de toute moralité. De nos jours encore, bien entendu, nous autres successeurs légitimes ou prisonniers des lumières grecques, nous abordons la Bible comme nous le proposait Philon, dans son acception allégorique. Nous nous représentons le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et, dans une plus grande mesure encore, le Dieu qui fut crucifié, comme une invention aberrante et grossière qui convenait à des ignorants bornés, parmi lesquels un tel Dieu ne pouvait que trouver des adeptes fervents. Pourtant, curieusement, alors qu'un juge hellénisé soumettait le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob aux exigences de la raison, le dernier grand philosophe grec découvrit que Dieu n'est pas passible du jugement de la raison et que, pour atteindre Dieu, pour se joindre à Lui, il faut s'envoler au-dessus de la science et s'enfuir sans un regard en arrière, fuir tout ce que la raison nous a enseigné. Plotin a-t-il appris à « soupçonner » la raison grâce à la Bible. Autrement dit, l' « influence orientale » dont les historiens nous parlent a-t-elle existé ? Ou bien sommes-nous face à un cas nouveau de « révélation » ? Je n'entreprendrai pas de trancher cela, d'ailleurs il ne faut peut-être pas donner de réponse à cela. Mais une chose est hors de doute. Pour Plotin, depuis qu'il a vu (aucun penseur grec avant lui n'a vu cela avec une aussi grande clarté et Platon, auquel Plotin est si intimement lié, ne fit que le pressentir) que si l'on devait traduire Dieu devant le tribunal de la raison, alors la raison en vertu même de sa nature ne pourrait que le réfuter, depuis ce moment-là, faire « confiance » à la raison est devenu pour lui quelque chose de rigoureusement impossible. Et au lieu de ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ πάντα λόγος[1] s'est mis à

[1] Note de Chestov. : Au commencement fut la raison et tout est raison. ». N.d.T. : Voir *Traité 47* (trad. R. Dufour), *op. cit.*, p. 238 : « la raison est principe, la raison est toutes les

briller pour lui ἐπεκεινα νοῦ καὶ νοήσεως[1]. Au-delà de la raison c'est-à-dire bien loin de ses critères, de sa nécessité, de son bien et son mal, de ses menaces et ses promesses, de ses « démonstrations » enfin. La vérité de Plotin est une vérité non pas impossible à démontrer mais qui ne veut pas être démontrée, qui ne peut souffrir ni supporter de démonstration. C'est en cela que réside la rupture suprême de Plotin par rapport à la tradition philosophique hellène. C'est en cela aussi qu'il est complètement étranger et incompréhensible à une conscience contemporaine. On peut même se poser la question : est-ce encore de la philosophie ou bien la philosophie a-t-elle pris fin et quelque chose d'autre a commencé ? C'est ainsi qu'on en juge d'ordinaire. On accepte la philosophie de Plotin seulement tant qu'il argumente, qu'il démontre, tant que, s'appuyant sur des thèses évidentes pour tous, il parvient et conduit le lecteur à ses vérités de manière nécessaire. Là où se terminent les démonstrations, là commence le domaine de l'arbitraire, là-bas même la force de persuasion, cette force de persuasion contraignante grâce à laquelle la vérité a séduit les gens jusqu'ici, n'existent pas et ne sauraient exister. Mais nous avons déjà entendu de la bouche de Plotin qu'il ne recherchait pas la science ; il fuit la science et ne peut pas s'apaiser tant qu'il n'a pas quitté notre connaissance pour ces lointains où l'on n'entend même plus parler du pouvoir et des droits de la raison. La question qui, mille cinq cents ans plus tard devait se présenter à Kant et la nouvelle philosophie, n'existait absolument pas pour Plotin. Il ne s'est pas demandé si la métaphysique pouvait être une science, car il savait déjà que l'essence et la plus haute prérogative de la métaphysique c'est justement qu'elle n'a pas besoin d'être une science. La terreur de Kant, et de tous ceux qui avant et après lui fondèrent leurs affirmations métaphysiques sur des raisons, n'existait pas pour Plotin. Pour Plotin, l'arbitraire était une force élémentaire divine, ce τὸ τιμιώτατον[2] qui donnait son sens et son importance à la philosophie. Il ne l'a dit nulle part. Et il n'est nul besoin de le dire, tout au moins à cette époque on n'avait ni besoin ni la possibilité de le dire. « Voilà le sens de la règle qui, dans les mystères, interdit d'exposer la doctrine aux non-initiés, puisque le divin (par sa nature) se communiquait aux autres, il était interdit de le montrer à ceux qui ne s'étaient pas rendus capables de le

choses [qui sont engendrées conformément à la raison et qui, en leur totalité, s'ordonnent après leur naissance conformément à la raison.] »

1 Note de Chestov : I, 7, 1, 20 : au-delà de la raison et de la pensée.

2 Note de Chestov : le plus précieux.

voir par eux-mêmes[1] ». Platon pensait la même chose : « C'est une grande chose de découvrir le père et le créateur de l'univers, mais quand on l'a découvert, il ne faut pas Le rendre visible à tous[2]. » Les Anciens étaient convaincus, et aujourd'hui encore ceux qui ont le désir et la capacité de méditer ces choses-là sont convaincus qu'il ne faut pas révéler le Secret aux non-initiés. En réalité, ce n'est pas proscrit, mais inutile. Le non-initié ne verra pas le Secret si on le lui révèle. Le non-initié voudra « sanctifier » le Secret (alors que le secret ne supporte pas la lumière) et le soumettra à la bénédiction de la raison. Or se peut-il que la raison accepte un jour de voir la Vérité dans ce qui ne peut pas être imposé à tous obligatoirement et toujours ? Si la raison hait l'arbitraire, c'est justement parce qu'il n'accepte aucune contrainte pour lui-même et lui-même ne contraint jamais qui que ce soit à faire quoi que ce soit. La raison n'a pas de pouvoir sur le secret car elle ne peut pas le montrer, le rendre obligatoire pour tous comme elle montre et rend obligatoires ses propres vérités. L'homme ordinaire et souvent même l'homme qui sort de l'ordinaire est persuadé qu'on ne peut rien faire d'une Vérité que l'on ne peut pas montrer, qu'elle ne sert à rien. Ce n'est qu'en ces rares minutes où, délestés des chaînes forgées par des centaines de générations d'hommes vivants avant nous, nous parvenons à nous élever à cette hauteur où nous nous retrouvons seul à seul avec l'Un, où, pour reprendre l'expression de Plotin, nous nous éveillons à nous-même, que tout à coup, nous commençons à saisir le caractère frivole et illusoire des vérités communes qui existent et sont prouvées par la grâce de la raison. Ce n'est que dans ces circonstances que la métaphysique acquiert la liberté souhaitée, qu'elle nous rapproche des origines et des sources de la vie où règnent non pas des lois, certes immuables mais autosuffisantes, mais un fiat, certes muable, mais, dans tous ses changements, infiniment créateur. La raison dispose-t-elle d'assez de forces et de pouvoir pour attirer dans son tribunal des vérités qui se révèlent en de semblables apparitions ? Et ces vérités ont-elles besoin de la bénédiction de la raison ? Pour reprendre les mots de Kant,

---

[1] Note de Chestov : VI, 9, 11, 1-4 : « Τοῦτο δὴ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμυημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὄν, ἀπεῖπε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτῳ μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται. »

[2] Note de Chestov : Platon, *Timée*, 28c : « *Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν·* ». Note EG : Sébastien Morlet**,** « « Il est difficile de trouver celui qui est l'auteur et le père de cet univers… » La réception de *Tim.* 28 c chez les Pères de l'Église », *Études platoniciennes* [En ligne], 5 | 2008, mis en ligne le 01 septembre 2016, consulté le 20 juillet 2021. URL : http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/844 ; DOI : https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.844

la métaphysique acceptera-t-elle de devenir une science, fût-ce aussi royale que mathématiques ?

XIX

Nous voyons à présent en quoi consistait la grande et suprême lutte qui, selon Plotin, se présente à l'âme et à cause de quoi Plotin se battait. Plotin se battait contre la vérité obligatoire et défendait cette liberté qui n'a besoin ni de légitimation, ni de sanction. L'anamnèse, les souvenirs d'un autre temps meilleur que celui-ci, lui soufflaient confusément à l'oreille[1] que sa lutte n'était pas sans espoir et que la liberté était promise à l'homme. Dans les moments d'enthousiasme et d'extase, quand il sentait « s'effacer les traits génériques[2] » qui le forçaient à se plier à la raison et considérer comme vrai uniquement ce qui est bon pour le genre, pour l'homme en général, dans ces moments-là, il commence, non pas à parler, mais à chanter cette union avec Dieu, ces avancées ultimes sur la terre pour lesquelles la langue humaine ordinaire n'a jamais trouvé ni même cherché de noms. « Enivré de nectar divin[3] », il chante les joies et la vie bienheureuse de l'être libéré des terreurs terrestres et de la finitude terrestre. Ce ne sont plus les vertus, ni l'impeccabilité qui le séduisent. Jadis il avait besoin et de δικαιοσύνη et de σωφροσύνη[4], et sur ordre de la raison il les trouvait même plus splendides que l'étoile du soir et celle du matin. Car les vertus sont ὑφ΄ ἡμῖν[5] et tant qu'il se fiait à la raison, il ne cherchait sur terre que ce qui était possible, c'est-à-dire semblable à ce qui était entre notre pouvoir. Comme les Stoïciens, comme

---

1 Dans la marge Chestov indique cette référence à Plotin, V, 5, 12, 7-9 : « Πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ .φύσεως ἀνάγκῃ, ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι. ». « Toutes les choses aspirent et tendent au premier principe par nécessité naturelle, tout comme si elles pressentaient qu'elles ne peuvent exister sans lui. »

2 Voir Plotin, III. 8, 5, 24-25 : *«* ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι. » ; « Ce qui est engendré doit être semblable à ce qui l'a engendré, mais plus faible que ce dernier car les traits génériques s'effacent en descendant de l'un à l'autre ».

3 Note de Chestov : VI, 7, 30, 27 et 35, 26. Plotin renvoie ici à Platon (*Banquet*, 203b) : «μεθυσθεὶς ἐπὶ τοῦ νέκταρος».

4 Note de Chestov : justice et tempérance. Note EG : Voir Plotin, I, 6, 4, 10-12, « ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω καλά. » *« Splendide est le visage de la justice et de la tempérance, plus splendide encore que l'étoile du soir et celle du matin »*

5 Note de Chestov : ce qui dépend de nous.

tous les sages de l'Antiquité, il plaçait le bien suprême dans l'art et la volonté de se réconcilier avec tout ce que nous ne pouvons pas surmonter. Mais ne se soumet à la raison que ce qui vient après lui, ce qui, en revanche, se trouve avant lui, ne lui obéit pas, là-bas il n'y a même pas d'« obéissance » à quoi que ce soit. Là-bas, il n'y a pas non plus ce « mal » qui existe ici par « nécessité », car la nécessité elle-même n'est qu'un produit de la raison. Tout cela, je le dis, Plotin le chante, et c'est en cela que a philosophie, sa métaphysique, qui se transforme en narration joyeuse et inspirée, en prophétie si étrange et inconcevable pour nous qui avons l'habitude de penser que la métaphysique doit être une science et qu'avant d'annoncer ses vérités, elle est obligée, en sa qualité de science, de demander l'autorisation à la raison toute-puissante. Si Kant avait raison, si la raison était réellement une source métaphysique, alors la philosophie de Plotin serait définitivement condamnée à ce titre. Les ἐναργεῖς ἀρχαὶ[1], les jugements synthétiques a priori que la raison met à notre disposition , auquel le chercheur académique est sans cesse forcé de jeter un œil par-dessus son épaule, n'acceptent ni l'homme vivant, ni le Dieu vivant. Il faut au mortel de l'audace, l'audace du dernier désespoir, pour rompre avec son passé et le passé de l'humanité et se décider, à ses risques et périls, sous sa seule responsabilité, sans rien demander à personne et sans un regard en arrière, se décider à ce que Plotin nomme φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[2]. La solitude, l'« ipséité » sont ce qu'il y a de plus terrifiant pour l'homme. Depuis qu'il a goûté à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, la solitude lui semble être une mort spirituelle. Plotin le sait. Mais il sait qu'il n'y a pas d'autre voie et, selon toute apparence, il sent que la liberté que l'homme a perdue en goûtant aux fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne peut être lui être rendue qu'à travers la mort. « Ἡ δὲ ἀνδρία ἀφοβία θανάτου. Ὁ δέ ἐστιν ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. Οὐ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὃς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι[3]. » Cette folle rupture avec la vie commune à tous pour la vie avec l'Un et dans l'Un, cette rupture dont il n'y a et ne saurait y avoir aucune explication, cette rupture est aussi la source d'une expérience mystique aussi peu semblable à ce qu'on a coutume d'appeler une expérience que la connaissance mystique est peu semblable à

[1] Note de Chestov : les principes évidents par eux-mêmes. Note EG : Voir Plotin, *Traité 20* (I, 3), 5, 2 (trad. J.-M. Charrue), *op. cit.*, p. 479 : « C'est l'Intellect qui donne des principes évidents, [à condition que l'âme puisse les recevoir.] » (« *Ἡ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς,* [...] »)

[2] Note de Chestov. : VI, 9,11, 51 : la fuite du seul vers le seul. Note EG : Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 11 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 97.

[3] Note de Chestov : I, 6, 6, 9-11 : « Le courage, c'est de ne pas craindre la mort. La mort est une séparation de l'âme et du corps. Celui qui aime être seul ne la craint pas. »

la connaissance qui nous a été enseignée. Plotin lui-même nous a enseigné que rien n'est plus terrible que de sentir « les traits génériques s'effacer[1] », or c'est en cela que réside la mort qu'il appelle à lui dans des incantations frénétiques. C'est en cela même que consiste sa φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[2] : l'homme, qui « appartenait à un genre » et qui par son « genre » se déterminait à l'être, n'appartient plus à personne, devient lui-même maître et seigneur[3] avec la bénédiction de la volonté suprême et Dernière qui créa l'homme pour qu'il ait une existence à soi. Comment peut-on révéler un tel « secret » aux non-initiés ? Il semble et il a toujours semblé aux hommes qu'une vérité qui n'est pas une vérité pour tout le monde, une vérité qui ne possède pas de force contraignante, est un mensonge ; de même que le bien qui n'est pas le bien pour tout le monde leur semble être un mal. Pourtant Plotin et aujourd'hui encore des individus dispersés, déploient sans relâche des efforts héroïques pour dissiper le cauchemar qui pèse sur nous depuis des temps immémoriaux. Pour comprendre Plotin qui vécut il y a 1500 ans et

---

1 Voir Plotin, III. 8, 5, 24-25 *«* ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι. » ; « Ce qui est engendré doit être semblable à ce qui l'a engendré, mais plus faible que ce dernier car les traits génériques s'effacent en descendant de l'un à l'autre »

2 Note de Chestov. : VI, 9,11, 51 : la fuite du seul vers le seul. Note EG : Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 11 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 97.

3 L'expression « maître et seigneur » est peut-être empruntée à *Par-delà bien et mal*, §230, *op. cit.*, p. 204 : « Peut-être ne comprendra-t-on pas d'emblée ce que j'ai dit ici en évoquant une « volonté fondamentale de l'esprit » : qu'on me permette une explication. — Ce quelque chose qui commande, et que le peuple appelle « l'esprit », veut être maître et seigneur en lui et autour de lui, et sentir qu'il est le maître : il a la volonté de ramener la multiplicité à la simplicité, une volonté qui garrotte, qui dompte, une volonté tyrannique et véritablement dominatrice. Ses besoins et ses facultés sont en cela les mêmes que ceux que les physiologistes attribuent à tout ce qui vit, croît et multiplie. La faculté qu'a l'esprit de s'approprier ce qui est étranger se révèle dans un penchant vigoureux à rendre le nouveau semblable à l'ancien, à simplifier le multiple, à ignorer ou à évincer l'absolument contradictoire : de même qu'arbitrairement, il souligne avec plus d'insistance, met en relief, falsifie à sa convenance certains traits et lignes de ce qui est étranger, de tout segment de « monde extérieur ». En cela, son intention vise l'incorporation d'« expériences » nouvelles, l'insertion de choses nouvelles dans des agencements anciens, — la croissance, donc ; plus précisément encore, le *sentiment* de croissance, le sentiment de force accrue. Une pulsion en apparence opposée sert cette même volonté, la brusque irruption d'une résolution d'ignorer, de s'isoler arbitrairement, de fermer ses fenêtres, un non intime opposé à telle ou telle chose, un refus de se laisser approcher, une espèce d'état de défense à l'égard de tout ce qui peut être connu, une satisfaction d'être dans l'obscurité, de voir son horizon se rétracter, un oui et un acquiescement à l'ignorance : toutes choses nécessaires en proportion du degré de sa faculté d'appropriation, de sa « faculté de digestion », pour le dire de manière imagée — car c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus. »

parlait une autre langue, il peut être utile de se souvenir de ce qui s'est passé dans notre mémoire, pratiquement sous nos yeux. L'ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος[1] engagé par Plotin se poursuit encore aujourd'hui. Tout se passe comme si personne n'avait entendu parler de la « chute » de notre patriarche.[2] « Par-delà le bien et le mal », qui a oublié l'indignation qui s'empara des gens quand ces mots furent prononcés ? Nietzsche lui-même l'a oublié – il fut condamné à éprouver la torture surhumaine de rompre avec le « genre » – dans quelle langue insaisissable et frémissante nous l'a-t-il raconté ! Tant qu'il appartenait au genre, tant qu'il vivait comme tout le monde, tant qu'il se soumettait à la loi, il pouvait parler une langue compréhensible, il pouvait démontrer, contraindre à admettre ses vérités, faire des adeptes. Mais quand il fut emporté au-delà des frontières du genre, quand il « s'envola » au-dessus des vérités humaines et des justices humaines, quand il lui fut révélé qu'il était « κρείττονος μοίρας[3] » (quand vint le temps, pour s'exprimer dans sa langue, d'échanger la morale d'esclave contre la morale des maîtres, c'est-à-dire non pas se soumettre et accepter ce qui existe déjà tout prêt, mais commander et créer), alors pour la première fois il entra dans un désespoir tel qu'il priait les dieux de lui envoyer la folie[4]. Dostoïevski nous raconte la même chose et à mots plus découverts encore. Lui aussi fut jeté hors de l'« omnitude » - ainsi qu'il nommait, lui qui pourtant était si loin de la langue philosophique scolaire, le « genre[5] ». C'était là le début de cette « transfiguration » sur la terre qui se produit sous les yeux de tout le monde et que les yeux de tout le monde ne sont ni désireux ni capables de voir. Nietzsche utilise encore des mots sublimes : la « morale des maîtres » pouvait séduire beaucoup de monde par sa sonorité et son ton apparent. Dostoïevski, lui, parle avec les mots les plus dégoûtants de ce qui lui est arrivé. Ce monde

---

1 Note de Chestov Le suprême et ultime combat. Note EG : Plotin, *Traité 1* (I, 6), 7 (trad. J. Laurent), *op. cit.*, p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

2 Note de Chestov : passage difficile à déchiffrer. Note EG : Nous avons modifié l'ordre de certaines propositions pour essayer de rétablir leur sens.

3 Note de Chestov : promis à un sort meilleur. Note EG : Voir Plotin IV, 8, 1, 1-4.

4 Dans la marge, on trouve la note suivante : (c'est là le sens même de l'opposition qu'il établit entre morale des maîtres et morale des esclaves) non seulement les autres, mais lui-même a cessé de se « comprendre ». Il a prié les dieux – cela arrive – de lui accorder la folie car la raison n'avait pas la force de supporter sa nouvelle « révélation ». Note EG : *Par-delà le bien et le mal*, §260.

5 Voir Fédor Dostoïevski, *Carnets du sous-sol* (trad. B. de Schlœzer) , Paris, Gallimard, 1995, p. 377 : « Permettez, messieurs, je ne songe nullement à me justifier en faisant appel à ce *nous tous*. »

où il a atterri, il l'a appelé le « souterrain ». Il se représente lui-même comme l'homme le plus insignifiant, le plus accablé, le plus humilié qui soit, de ceux que le destin tire car il refuse de marcher de son plein gré. De plus, il exigea – peut-on trouver plus grande audace ? – que son « caprice soit garanti[1] ». Si seulement il avait, comme Nietzsche, observé les convenances extérieures ! Mais il fuyait sciemment les mots sublimes et solennels. Tout le « beau et le sublime » ont suffisamment pesé sur sa nuque, nous raconte-t-il[2]. À toutes les « déductions de la raison[3] » qui paraissent d'ordinaire irréfutables, il répond toute sorte d'arguments qu'on a presque honte de reproduire. La raison délibère, en réponse Dostoïevski tire la langue, montre le poing[4]. Il dit très directement qu'il vaut mieux devenir fou que se soumettre à la raison. Bien sûr, si en réponse à son « je veux vivre selon ma sotte fantaisie[5] » ou à son « j'exige que mon caprice soit garanti[6] », Sénèque prononçait son *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*[7], destin qui lui paraissait, ainsi qu'à tous ceux qui philosophèrent avant et après lui, irrésistible et victorieux, pensez-vous que Dostoïevski se résignerait ? Qu'il renoncerait à sa « sotte volonté » et à son caprice ? Les *fata* peuvent bien le traîner tant qu'ils veulent, Dostoïevski ne reculera ni face au destin, ni face à Sénèque, manifestement armé de toute sa force et de toutes ses démonstrations. Tel David contre Goliath, Dostoïevski les attaquera avec sa fronde et, qui sait, montrer le poing en tapinois et tirer la langue possèdent peut-être un pouvoir secret ? La raison

---

1 *Ibid*., p. 103 : « Ce n'est pas précisément la souffrance que je défends ici ou le bien être : c'est mon caprice, et j'insiste pour qu'il me soit garanti, s'il le faut. »

2 *Ibid*., p. 57 : « "Le beau et le sublime" pèsent lourdement sur ma nuque depuis que j'ai quarante ans. »

3 *Ibid*., p. 95 : « Et pour tout dire : d'où avez-vous la *certitude* qu'il est toujours avantageux pour l'homme de ne pas contredire ses intérêts normaux, réels, garantis par le raisonnement et l'arithmétique ? »

4 *Ibid*., p. 105 : « Vous croyez au palais de cristal, indestructible pour l'éternité, auquel on ne pourra tirer la langue, ni montrer le poing en tapinois. Eh bien, moi, si je me méfie de ce palais de cristal, c'est peut-être justement parce qu'il est en cristal et indestructible et parce qu'on ne pourra pas lui tirer la langue, même en tapinois. »

5 *Ibid*., p. 75 : « Ne jetterons-nous pas à bas, dans la poussière, d'un seul coup de pied, tout ce sage bonheur, rien que pour envoyer les logarithmes au diable et pouvoir recommencer à vivre selon notre sotte fantaisie ? »

6 N.d.T. : *Ibid*., p. 103 : « Ce n'est pas précisément la souffrance que je défends ici ou le bien être : c'est mon caprice, et j'insiste pour qu'il me soit garanti, s'il le faut. »

7 Note de Chestov : Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 107. Le destin conduit celui qui l'approuve, il traîne celui qui s'y oppose. Note EG : Voir Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 1011 (trad. H. Noblot, P. Veyne) : « Le destin guide ceux qui lui sont dociles et tire ceux qui lui sont rebelles. »

était puissante tant que l'homme appartenait au genre ou à l'omnitude ? Pensez-vous que le *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*[1] de Sénèque aurait effrayé Dostoïevski ? Ou bien que les troupes surarmées du stoïcisme lui auraient paru invincibles ? L'homme du souterrain ressemble fort peu au beau David, mais il est prêt à partir en guerre sans arme contre tous les Goliath de la pensée philosophique ! Il a attaqué les « jugements synthétiques a priori » à mains nues. Zeller aurait pu dire de Nietzsche et Dostoïevski qu'ils avaient perdu leur confiance absolue dans la raison ! Opposer aux démonstrations et aux considérations rationnelles le geste de montrer le poing ou la langue ! Les protestations de ce genre peuvent-elles être soumises à la discussion ? Et cependant, que signifie chez Plotin son ἐπεκεινα νοῦ καὶ νοήσεως[2] ? Ou encore son δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην[3] ? Si l'on traduit la langue docte de Plotin en langue humaine ordinaire, vous trouverez chez lui tout ce qui nous faisait fuir chez Dostoïevski et Nietzsche : la lutte comme l'omnitude, le caprice qu'on veut mettre avant la raison et même le poing et la langue tirée comme arguments ultimes. Autrement dit, son suprême et ultime combat est un combat contre la vérité contraignante que la philosophie hellène a légué aux siècles suivants. Pour traverser le domaine de l'être idéal, où la raison nous a acculés, pour rejoindre le domaine de l'être réel, il fallait préalablement jeter à bas la raison qui gardait l'entrée de la terre promise par ses lois et ses interdictions. En d'autres termes, après avoir accepté le testament de la philosophie antique, il dut les renverser. Ou bien, peut-être, dut-il mettre à nu le pressentiment extrêmement profond et mystérieux qui se cache dans les grands systèmes élaborés par la pensée antique, car on toutes les raisons de penser que non seulement Platon, mais également Socrate (le démon de Socrate connaissait ce « non » impénétrable à la raison, tout comme le démon de Platon) portaient en eux cette même « défiance à l'égard de la raison » que Zeller découvrit en Plotin. Kant avait raison, de voir dans la métaphysique le principe de l'arbitraire. La vérité contraignante que les Anciens avaient offerte solennellement au monde infligeait les plus vives douleurs aux « initiés ». Même Épicure ne pouvait pas renoncer à cet amour inexorable, vivant au cœur de tous les grands Hellènes, pour le « caprice » – dans son œuvre ses atomes sans âme, certes une seule et unique fois mais tout

[1] Note de Chestov : Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 107. Le destin conduit celui qui l'approuve, il traîne celui qui s'y oppose. Note EG : Voir Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 1011 (trad. H. Noblot, P. Veyne) : « Le destin guide ceux qui lui sont dociles et tire ceux qui lui sont rebelles. »

[2] Note de Chestov : au-delà de la raison et de la pensée. Note EG : I, 7, 1, 20

[3] Note de Chestov : s'élever au-dessus de la connaissance. Note EG : VI, 9,4.

de même, se permettent de dévier de l'orientation déterminée par la « nature des choses ». On croirait que le monde grec tout entier attendait fébrilement le moment où le « soudain » et le « hasard » viendraient remplacer cette nécessité que la raison avait tant glorifiée. Voilà pourquoi, il n'y a pas d'autre explication à cela, les peuples d'Europe accueillirent avec tant de joie la lumière qui leur venait de l'Est et virent une révélation dans un livre qui faisait injure aux coutumes des gens cultivés non moins que les saillies sauvages de l'homme du souterrain font injure aux idéaux de l'homme contemporain. Certes, on se mit à corriger la Bible sous la direction des fervents successeurs d'Aristote, et on la corrigea jusqu'à ce que la philosophie moderne, incarnée par Descartes, Spinoza et Kant, n'étouffe tout à fait la révélation : la métaphysique doit être une science si elle veut qu'on la prenne en compte, et puisqu'elle ne peut pas être une science, elle doit, par conséquent, cesser d'exister. Mais la Bible vit et les gens sentent en elle une révélation. Nietzsche et Dostoïevski – c'est précisément pour cela que je les ai évoqués – témoignent du fait que parmi nous, comme parmi les Anciens, comme au Moyen Âge, il y a de temps à autre des hommes qui « se réveillent » du cauchemar et prennent conscience qu'ils sont « κρείττονος μοίρας[1] », que Dieu, créateur de l'homme, a béni sa libre existence. Si Nietzsche s'est détourné avec effroi du « christianisme », c'est à cause de ce qui passe pour du christianisme de nos jours, c'est à cause de cette part du « christianisme » où il reconnut les traits les plus haïssables de la morale socratique, laquelle barre aux hommes l'accès à l'être véritable. Dostoïevski partit lui aussi en guerre contre la « raison » uniquement parce que la raison se mettait au-dessus de Dieu, parce que la raison traduisait Dieu devant son tribunal ou exigeait de l'homme qu'il vénère le que la raison avait créé. Certes, on ne prêta l'oreille ni à Nietzsche, ni à Dostoïevski, pas plus qu'on ne prête l'oreille, aujourd'hui comme hier, à Plotin. Leurs « révélations » ne peuvent pas compter sur la reconnaissance générale, leurs vérités ne peuvent pas se transformer en vérités obligatoires et leur métaphysique ne deviendra jamais une « science ». Eux-mêmes le savent aussi bien que ceux qui les réfutent. Mais cela ne les inquiète plus. Ce n'est pas la raison qui leur a fait admettre Dieu et ils ne sont pas obligés de rendre des comptes. Ils n'ont pas non plus besoin du soutien de tous. Ils sont par-delà bien et mal, ils sont ἐπεκεινα νοῦ

[1] Note de Chestov : promis à un sort meilleur. Note EG : Voir IV, 8, 1, 1-4 : « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et me délivrant de toutes choses extérieures, j'aperçois une grande beauté, et je reconnais que je suis promis à un sort meilleur »

καὶ νοήσεως[1], dans ce domaine protégé à jamais des assauts de toutes formes de critères de jugement et de condamnation. Là-bas ils ont mis à l'abri et sauvegardé leur ὄντως ὄν[2], ce « réellement existant » qu'eux-mêmes, lorsqu'ils le regardent avec leurs yeux mortels, trouvent si fragile et éphémère. Et précisément, une vérité, que personne ne reconnaît, une vérité qu'on ne peut montrer ni démontrer à personne, quel homme s'infligerait un tel fardeau ? Un homme peut-il croire à une telle vérité ? Où sont ces Atlantes assez fortes pour supporter les cieux sur leurs seules épaules ? Et Dieu peut-il exiger un tel exploit de la part des mortels ? Les gens sont convaincus que c'est tous ensemble que nous devons supporter le ciel. Plotin comprit que lorsque ce « nous tous » abandonne l'homme, alors seulement il conquiert les forces qui lui sont nécessaires, cette concentration intense de l'âme sans laquelle la cadence de l'être ne lui est pas révélée [illis.] Cela veut dire aussi qu'il a perdu « confiance dans la raison » et dans les évidences universelles sur lesquelles s'appuient les vérités rationnelles. « Le suprême et ultime combat »[3] est un combat contre la méthode de réflexion héritée des Grecs. Après Plotin, la philosophie n'a déjà plus le droit de suivre les chemins qu'elle avait empruntés avant lui. Qu'on le veuille ou non, si forte que soit la tentation exercée sur nous par l'arbre de la connaissance du bien et du mal – qui s'est formidablement déployé au cours des seize siècles nous séparant de Plotin – il n'en demeure pas moins que nous ne pouvons plus « fonder en raison » ni notre éthique, ni notre ontologie, ni notre théorie de la connaissance de la même façon que le faisaient les Grecs. La raison ne peut plus être ni juge, ni législatrice, ni maîtresse, ni souveraine : [illis.] le disait. L'être véritable commence par-delà bien et mal. La vérité métaphysique est ἐπεκεινα νοῦ καὶ νοήσεως[4]. La métaphysique, par ses efforts, s'envole ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην[5] et les objections que Kant formule à l'encontre de la métaphysique tombent d'elles-même pour qui s'est convaincu qu'il est « κρείττονος μοίρας[6] », pour qui οὐ γὰρ ἦν ἀνάγκη[7], pour qui a compris qu'avant la nécessité naturelle il y

1 Note de Chestov : au-delà de la raison et de la pensée. Note EG : I, 7, 1, 20

2 Platon, *Sophiste*, 240b3 : « ce qui existe réellement », *op.cit.*, p. 1839.

3 Plotin, *Traité 1* (I, 6), 7 (trad. J. Laurent), *op. cit.*, p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

4 Note de Chestov : au-delà de la raison et de la pensée. Note EG : I, 7, 1, 20

5 Note de Chestov : au-dessus de la connaissance. Note EG : VI, 9,4.

6 Note de Chestov : promis à un sort meilleur. Note EG : Voir IV, 8, 1, 1-4 : « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et me délivrant de toutes choses extérieures, j'aperçois une grande beauté, et je reconnais que je suis promis à un sort meilleur »

7 Note de Chestov : il n'y a pas de nécessité

avait l'arbitraire divin : « le principe de toutes choses doit être meilleur que tout ce qui vient après lui et séparé d'elles par une démarcation. Je dis séparé car il est Unique en son genre et hors de la nécessité. Car la nécessité n'existait pas encore, la nécessité se trouve dans les choses qui le suivent et parce qu'elle n'a pas de pouvoir sur elles[1]. On dira que c'est faux, qu'aujourd'hui comme au temps d'Aristote, nous n'acceptons que la vérité démontrée, nous ne croyons pas à la destination supérieure de l'homme, nous voulons que la métaphysique soit une science. Nous voulons que l'« expérience » exceptionnelle de Plotin et ce qui s'y apparente soient solubles dans cette expérience commune de l'humanité sur laquelle Kant s'était appuyé et sur laquelle toute la philosophie contemporaine continue de s'appuyer. Et si je rappelle une fois encore qu'après Plotin, toute une série de gens remarquables dont nos contemporains Dostoïevski et Nietzsche ont témoigné de la même chose, on me dira que la lumière de leurs révélations est suffisamment étouffée par leur stérilité. Comme les astres nocturnes l'expérience mystique s'éteint et meurt à la lumière du jour. Mais les étoiles cessent-elles d'exister pour autant ? En deviennent-elle moins splendides ? Ni Plotin, ni aucun autre mystique ne renoncerait à ses visions au prétexte que les autres ne les voient pas ou n'en ont pas besoin. Et si jamais même son τὸ τιμιώτατον[2] ne sert à rien et n'évoque rien à personne, Plotin ne cessera pas pour autant de le glorifier et de l'aimer ; pour rien au monde il ne le livrerait aux mains d'un quelconque tribunal ou il ne l'échangerait contre ce que tout le monde, partout et toujours, juge précieux. Voilà en quels termes il en parle : « φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[3] ». Pour rien au monde[4] il ne céderait ses vérités non démontrées,

---

1 Note de Chestov : VI, 8, 9, 9-13 : « Ἀλλὰ δεῖ κρείττονα εἶναι τὴν ἀρχὴν ἁπάντων τῶν μετ´ αὐτήν· ὥστε ὡρισμένον τι. Λέγω δὲ ὡρισμένον, ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης· οὐδὲ γὰρ ἦν ἀνάγκη· ἐν γὰρ τοῖς ἑπομένοις τῇ ἀρχῇ ἡ ἀνάγκη καὶ οὐδὲ αὕτη ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν· ». Passage difficile à déchiffrer en russe : в вещах, которые последовали за ним, но и потому что она не имела над ним силы.

2 Note de Chestov : le plus précieux.

3 Note de Chestov. : VI, 9,11, 51 : la fuite du seul vers le seul. Note EG : Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 11 (trad. F. Fronterotta), *op.cit.*, p. 97.

4 À partir d'ici le manuscrit n'est plus dactylographié : « не отдаст свои недоказуемые, своевольные, мгновенные, то вспыхивающие, то гаснущие и невидные истины за всеобщие и обязательные истины, владеющие с незапамятных времен человечеством. Из-за этого он начал свою ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος -- великую и последнюю борьбу -- конец которой φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, -- бегство единого к единому -- приводит к вечной тайне, навсегда скрытой от любознательности людей, уверовавших во всемогущество разума {на полях: "Ведь истину узнают по той примете, что человек от нее не откажется, что он любит ее больше всего на свете, хотя она другим не нужна, и

arbitraires, instantanées contre les vérités universelles et obligatoires qui dominent l'humanité depuis des temps immémoriaux. (C'est en cela que consiste sa φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[1]). C'est à cause de cela qu'il a initié son ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος[2] – son suprême et ultime combat – dont le point d'arrivée , la φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[3], la fuite du seul vers le seul, mène au mystère éternel, caché pour toujours (même aux initiés[4]) à la curiosité des hommes persuadés de la toute-puissante de la raison. En effet, la vérité se reconnaît à ce signe qu'un homme n'y renoncera pas, même si personne n'en a besoin et même si personne ne la voit, qu'il l'aime plus que tout au monde bien que personne n'en ait besoin et que, tantôt allumée, tantôt éteinte, personne ne la voie. Et à ce signe encore que la « vérité mystique », issue de l'amour et qui défie la mort dans un ultime et suprême combat, se distingue justement des vérités ordinaires en ce que sa force se trouve en elle-même et qu'elle n'a besoin ni de la sanction de la raison, ni de la reconnaissance des autres hommes. C'est en son nom que Plotin engagea son suprême et ultime combat et c'est en cela que réside le sens de sa φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[5].

что "мистическая истина" (тем она и отличается от обыкновенных истин), выросшая из любви и вызвавшая самое смерть на последний и великий бой, -- что сила ее в ней самой, и что она не нуждается ни в санкции разума, ни в признании остальных людей. Из-за нее и начал Плотин свою великую и последнюю борьбу -- в этом смысл его φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (бегство единого к единому). »

1 Note de Chestov : fuite du seul vers le seul. Note EG : passage raturé par Chestov.

2 Note EG : Plotin, *Traité 1* (I, 6), 7 (trad. J. Laurent), *op. cit.*, p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

3 Note de Chestov : fuite du seul vers le seul. Note EG : passage raturé par Chestov.

4 Passage raturé par Chestov.

5 Note de Chestov : fuite du seul vers le seul. Note EG : passage raturé par Chestov.

Corpus 5 : Extraits de la correspondance entre Chestov et B. de Schlœzer

1. Schlœzer à Chestov, le 21 mars 1923

Cher Lev Isaakovitch !

Adieu. Merci infiniment pour ce que vous m'avez donné, pour votre amour et votre amitié. Ces deux dernières années, vous avez été pour moi un père, bien davantage que mon père selon la chair[1].
J'ai quitté Paris avec la ferme résolution de mourir. Les motifs en sont trop compliqués[2]. Et ennuyeux à écrire. Notre dernière conversation n'a fait que renforcer cette résolution que j'avais prise. Nous verrons bien si, en effet, « la mort est la vie »[3]. À moins, peut-être, qu'elle ne le soit pas pour tout le monde ?
Ces derniers jours, je ne lis que *Potestas Clavium*[4]. Je vois, je comprends tout plus distinctement.
Merci. Ne m'oubliez pas. Pardonnez-moi de ne pas avoir achevé ma traduction[5], je n'en avais pas la force.
Mes amitiés à Anna Eleazarovna et mesdemoiselles vos filles.
Bien à vous, B. Schlœzer qui vous aime
N'accusez personne de ce qui arrive. J'en suis le seul responsable.

2. Schlœzer à Chestov, le 29 novembre 1927

Cher Lev Isaakovitch,

Il y a longtemps que je ne vous ai écrit car j'ai été très mal en point pendant quelque temps et le docteur m'a proposé de me transférer dans un sanatorium spécialisé. J'ai failli m'y résoudre, mais j'ai demandé un sursis jusqu'au 1er

1 Peut-être allusion à *Rm*, 4, 1.

2 Voir lettre nº 6.

3 Référence

4 *Le Pouvoir des clés* a paru en russe aux éditions Skify, à Berlin, en 1923.

5 Schlœzer devait traduire « Les favoris et les déshérités de l'histoire. Descartes et Spinoza » auquel Chestov avait mis la dernière main en juillet 1922. L'article sera publié en français le 15 juin 1923 au Mercure de France, mais dans la traduction de M. Exempliarski. Il ne paraîtra en russe qu'en septembre 1925 dans les *Sovremennye Zapiski* [Les Annales Contemporaines], revue qui publie, entre 1920 et 1939, les œuvres des écrivains russes de l'émigration.

décembre, en premier lieu car l'idée d'un sanatorium avec des malades m'effrayait quelque peu et puis, les frais. Et voilà que ces derniers jours j'ai recommencé à aller un peu mieux. J'ai vu le docteur hier et nous avons décidé que puisque ma température semblait diminuer lentement mais régulièrement, il valait mieux que je reste dans ma pension. Si la fièvre devait à nouveau remonter, alors je serai immédiatement transféré au sanatorium.
L'expérience m'a douloureusement appris à faire très attention et je ne m'autorise plus aucun excès, même ceux que je considérais jadis comme des broutilles. En un mot, je commence à m'habituer à ma maladie.
Votre dernière lettre m'a beaucoup touché et réjoui ; ce qui, précisément, m'a réjoui, c'est que vous ayez besoin de moi. Qu'on tienne les évidences pour indépassables, cela se comprend fort bien, qu'on aime leur caractère indépassable, cela se comprend aussi : car c'est là-dessus que s'est édifiée toute la vie, et avec elle la culture et la pensée. Je suis convaincu que lorsque vous et moi aurons disparus et qu'on étudiera vos œuvres, alors, immanquablement, leur tranchant s'émoussera et on parviendra à découvrir chez vous une « doctrine » et à « utiliser » vos pensées, vos vues pénétrantes, comme on le fit avec Plotin et saint Jean de la Croix. Vous voulez la guerre et on vous offre la paix, le conformisme… Cela aussi se comprend fort bien, me semble-t-il, car quiconque vous lit ou vous écoute, même avec quelque hostilité, doit sentir qu'« il y a là quelque chose », que quelque chose s'est révélé à vous. Et en même temps, on sent qu'avec ce « quelque chose » il est impossible de faire quoi que ce soit. On ne peut pas l'accepter, on ne pas le rejeter non plus. Il ne reste donc qu'à l'« adapter ». Mais vous-même, Lev Isaakovitch, ne passez vous pas, vous aussi, un compromis avec votre propre « vision » ; toutes vos œuvres en témoignent : la lutte qui s'y engage se conclut, au bout du compte, par une « mauvaise paix »[1]. C'est à cela que tient leur caractère tragique, le caractère tragique de toute votre activité philosophique. En vous lisant, je pense souvent au grain de blé qui ne peut donner de fruit s'il ne meurt[2]. Votre « vision » est fertile à la condition qu'on la refuse, c'est-à-dire qu'on l'abaisse, qu'on l'adapte. Je ne saurais me passer de vous, mais c'est précisément pour cela que je suis obligé de vous résister,

[1] Il s'agit du début d'un dicton populaire : « Mauvaise paix vaut mieux que bonne querelle » (hudoj mir lučše dobroj ssory) qu'on trouve notamment au quatrième chapitre de *La fille du capitaine de Pouchkine* (trad. Vladimir Volkoff), Paris, Livre de Poche, 2006, p. 64.

[2] *Jean*, 12:24 : « si le grain de blé qui est tombé en terre ne meurt, il reste seul; mais, s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. »

c'est-à-dire de vous adapter. Que vous le vouliez ou non, la paix vous sera imposée et surtout par ceux qui vous aiment.
Je vous serre dans mes bras. Bien à vous, B. Schlœzer.
Envoyez-moi l'article de Hering.

3. Chestov à Schlœzer , le 1er décembre 1927

Paris

Cher Boris Fiodorovitch!

Grâce à Dieu, vous commencez à vous rétablir. Espérons que vous évitiez le sanatorium. Le plus important, c'est votre température, et si elle continue de diminuer, vous vous sentirez bientôt tout à fait bien. Seulement, ne vous pressez pas de retrouver l'état d'un homme tout à fait bien portant. Il vaut mieux souffrir quelque peu de votre traitement que de faire remonter votre température…
Je suis tout à fait d'accord avec ce que vous m'écrivez. Mais ce n'est pas si affreux que cela. Il n'est pas affreux que les livres profitent à la culture. Il en a toujours été ainsi, il en sera toujours ainsi, et non seulement il n'y a pas lieu de s'en affliger, mais il est même possible, peut-être, de s'en réjouir. Car la culture est précieuse et nécessaire. Ce serait déplorable si cela signifiait que ce contre quoi j'ai lutté, et continue aujourd'hui de lutter, n'avait de sens et d'importance que pour la culture. En ce qui me concerne personnellement, on peut bien entendu faire de semblables conjectures. Je veux dire, peut-être ne fais-je pas quelque chose d'authentique. Mais si l'on parle non plus de moi seul, mais généralement de tout homme qui connut et engagea (comme Plotin que vous citez) cet ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος[1] – ce suprême et ultime combat – alors, dans ce cas, on peut et on doit s'attendre à tout autre chose. Prenez Dostoïevski. Il a écrit les *Carnets du sous-sol*[2], et non seulement les autres, mais lui-même les a pratiquement reniés. Pourtant, deux décennies plus tard, dans un autre pays, un pèlerin sans feu ni lieu les a lus (et encore dans une

[1] Plotin, Traité 1 (I, 6), 7 (trad. J. Laurent), op. cit., p. 77 : « [Et de plus c'est pour lui que] les âmes connaissent le suprême et "ultime combat" ».

[2] Dostoïevski publie les *Carnets du sous-sol* (*Zapiski iz podpolâ*) en février 1864. Ils paraissent dans la traduction de Boris de Schlœzer en 1926 aux ĕditions Stock sous le titre *La voix souterraine*.

mauvaise traduction en français), les a entendus, les a assimilés et en a parlé[1]. Je pense qu'il y a beaucoup d'exemples de ce genre. Il se trouve quelque part une petite veilleuse, allumée un jour par quelqu'un, qui brûle sans jamais s'éteindre, des pèlerins de bonne volonté y versent un peu d'huile sans que nul ne le remarque. Et je pense que malgré tout, le tranchant du désespoir de Platon, de Plotin, des prophètes, des poètes ne s'émousse pas, il cesse seulement de blesser ceux qui ne doivent pas connaître cette blessure. La vie est plus compliquée que ce qu'il nous paraît et abrite les plus affreuses contradictions. Vous avez fort justement remarqué l'une d'entre elles, à mon avis, mais je doute que vous ayez raison d'en conclure qu'elle ne doit pas exister. Au contraire, à mon avis, elle doit exister. Même ceux qui travaillent pour la culture s'acquittent d'une tâche fort précieuse et nécessaire. Le plus important, à mon avis, est de ne jamais regarder en arrière et ne pas tenir la comptabilité de ce que l'on a fait. Vous me demanderez : mais d'où tenez-vous ce « plus important » ? Je vous répondrai honnêtement que je ne sais d'où je le tiens. Peut-être Socrate ne fut-il pas le seul à avoir ses démons, d'autres hommes peut-être en ont aussi qui leur soufflent ce qui est important et ce qui ne l'est pas. Quoi qu'il en soit, je ne me suis jamais demandé ce qui suivrait de mes écrits et de mes recherches. C'est pourquoi dans ces temps révolus où ne pesait pas sur moi de nécessité extérieure et où il était possible de ne pas se presser de « vendre son manuscrit », j'étais si indifférent aux destinées de mes ouvrages. Aujourd'hui, bien entendu, les circonstances sont différentes, il faut s'intéresser à son « succès ». Mais, aujourd'hui encore, Dieu merci, l'« inspiration » n'a pas à se vendre et, par conséquent, on n'a pas à l'évaluer. De sorte que l'on peut, comme avant, forger cette balance de Job mythique où la douleur des hommes est plus pesante que le sable des mers. Et si ce n'est de notre vivant, du moins après notre mort, cette balance peut s'avérer, d'une façon incompréhensible pour nous, la chose la plus indispensable au monde…

J'en viens maintenant à nos affaires. Je n'ai pas encore reçu les épreuves : la typographie, au prétexte qu'il y aurait beaucoup de corrections à faire, fait traîner les choses. C'est très contrariant : visiblement, le livre ne paraîtra pas avant le mois de février. Les volumes déjà parus se vendent médiocrement : pas un seul article à leur sujet. C'est triste, j'espérais que les choses se passeraient mieux et que dans un avenir proche, j'aurais moins à me soucier

[1] Il s'agit de Nietzsche. Sur sa découverte des traductions en français de Dostoïevski et les liens entre les deux auteurs, voir Charles Andler, « Nietzsche et Dostoïevski », *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger*, t. I, Paris, Champion, 1930.

de mes revenus et même que je pourrais me faire une situation en dehors de Paris. Visiblement, il faudra encore attendre longtemps. Il est bien dommage que le projet de collaboration avec les *Nouvelles littéraires* ait tourné court cet été. À présent, Dieu sait quand cela se fera. Je rencontre peu de Français. Je dois faire la connaissance de Charles Andler qui s'est intéressé à mes livres sur Nietzsche et en a rédigé une recension (elle n'a pas encore été publiée)[1]. Mais dans l'ensemble, il restent tous à l'écart, ils ne veulent pas se fourrer dans des affaires compliquées. En Allemagne, des articles ont commencé à paraître ces derniers temps sur *Potestas Clavium*[2]. Le livre est plutôt tenu en haute estime (même dans la presse catholique), mais ils trouvent que ma force, et en même temps ma limite résident dans ma « négation ». Ils ne sont pas capables ou bien ils ne veulent pas entendre jusqu'au bout.
Je ne peux pas encore vous envoyer l'article de Hering. Je l'ai envoyé à cet Hollandais qui écrit une thèse sur moi[3]. Il a rassemblé toute la matière de son travail, il compte achever la rédaction à l'automne et il était indispensable qu'il prenne connaissance de la polémique avec Husserl.
Kunstwart, qui compte parmi les revues influentes, veut publier un article sur moi. Nous recherchons la traduction de votre article, si nous parvenons à la trouver, ils le publieront peut-être. Ils paient très bien et, pour vous, cette rétribution inattendue serait tout à fait opportune.
Prenez soin de vous. Je vous embrasse. L. Chestov
Écrivez-moi plus souvent, sans cela je m'inquiète beaucoup de ne pas recevoir de lettre pendant longtemps.

4. Chestov à Schlœzer, le 21 mars 1928

Cher Boris Fiodorovitch !

Cette fois-ci je vous réponds dans les temps : il se trouve que je dois m'acquitter de toute ma correspondance et je ne peux pas interrompre mes occupations.

---

1 *La philosophie de la tragédie* de Chestov, publiée en 1926 dans la traduction de Schlœzer, est mentionnée en note dans l'article de Charles Andler évoqué précédemment, « Nietzsche et Dostoïevski ». Nous n'avons pas retrouvé la recension évoquée ici par Chestov.

2 La traduction allemande de l'ouvrage a paru l'année précédente : *Potestas Clavium oder die Schlüsselgewalt*, Nietzsche-Gesellschaft, 1926.

3 Jos Suys, *Leo Sjestow's protest tegen de rede : de intellectueele biografie van een Russisch denker* (La révolte de Léon Chestov contre la raison : biographie intellectuelle d'un penseur russe), Seyffardt, 1931.

Tout d'abord, afin de ne pas oublier, deux choses : 1) l'adresse de Bounine : 37 rue de la Tour (XVI[e]), les Bounine seront à Paris jusqu'au 10 mai ; 2) Gardez à l'esprit que le 15 avril je vais faire une conférence à Amsterdam[1] et que, par conséquent, je partirai le 14 avril pour 4 ou 5 semaines, car d'Amsterdam j'irai ensuite à Berlin voir ma mère. Donc faites en sorte d'arriver au plus tard le 10.

Merci beaucoup pour votre lettre. Quand j'achève un article, j'ai toujours l'impression que personne n'entend. Mais si vous avez entendu, c'est donc qu'il est possible d'entendre. Quant à votre reproche, il n'est qu'à moitié justifié[2]. Moi-même je pensais en commençant que je pourrais m'étendre davantage sur les *Trois Entretiens*[3]. Malheureusement, ils sont si mal écrits, si délayés et bavards, qu'il n'est possible ni de les citer, ni de les retranscrire avec ses propres mots. On ne peut que deviner ce que Soloviev voulait dire. Je n'avais donc qu'une solution : parler non pas de Soloviev, mais de l'Apocalypse qui se trouvait sous les yeux de Soloviev tandis qu'il écrivait ses dialogues. Mais c'était tout aussi incommode d'écrire au sujet des dialogues de Soloviev sur l'Apocalypse. J'ai donc décidé de couper court et de conclure sur les paroles de l'apôtre Paul. Toute la question est de savoir si j'ai réussi dans mes écrits antérieurs à préparer le lecteur à cette idée qu'on n'arrive en Terre Promise que lorsque l'on se résout à aller de l'avant sans faire de conjectures et sans regarder en arrière. À en juger par ce que vous m'écrivez, à savoir que l'on ressort de la lecture de mon article avec un sentiment d'épouvante, je crains de ne pas y avoir réussi. Car, dans le cas contraire, on devrait plutôt se réjouir d'être libéré de la nécessité de calculer à l'avance. Aussi difficile qu'il nous soit de croire à la possibilité de ne pas faire de calculs, il y a, selon moi, dans l'idée même d'une telle possibilité, quelque chose sinon de décisif, du moins d'encourageant. C'est là le « divin » déracinement prêché par Plotin. Mais nous parlerons de cela quand nous nous verrons.

---

[1] Chestov, invité par la société philosophique d'Amsterdam (*Amsterdamse Vereniging voor Wijsbegeerte*), prononça le 19 avril une conférence consacrée à Plotin (Ms 36). C'est à l'occasion de ce congrès que Chestov fit personnellement la connaissance de Husserl auquel il avait déjà consacré deux articles.

[2] Chestov répond aux critiques que Schlœzer lui a adressées au sujet de son article sur Soloviev précédemment évoqué : « *Umozrenie i apokalipsis. Religioznaâ filosophiâ Vladimira Solov'eva* » (« Spéculation et apocalypse. La philosophie religieuse de Vladimir Soloviev »), *Sovremennye Zapiski*, nº 33-34, 1927-1928

[3] Les *Trois Entretiens* ont été rédigés par Soloviev au printemps 1899, ils ont été publiés en français en 1916 aux éditions Plon, dans la traduction d'Eugène Tavernier.

Comme je vous l'ai écrit, ce n'est pas brillant du côté de l'édition en français de *Potestas Clavium*. Schiffrin dit qu'il sortira pour Noël. J'ai demandé à Groethuysen[1] de caser dans une revue française mon article sur Tolstoï, « Celui qui édifie et détruit des mondes » (cette année c'est le centenaire de Tolstoï et d'Ibsen). Mais, visiblement, il a oublié et n'a rien fait. Dimanche, j'étais chez Andler, nous avons discuté pendant trois heures. Il m'a semblé être un homme très intéressant, qui n'aborde pas du tout Nietzsche en professeur, qui s'intéresse à la fois à sa vie et à son histoire. Dans le sixième tome qu'il est en train de rédiger, il compte analyser mes deux livres sur Nietzsche[2]. À en juger par ce qu'il m'a dit, cela sera certainement très intéressant.
Comment vous sentez-vous ? Dans votre dernière lettre, vous ne m'en avez rien dit. Écrivez-moi sans tarder et, si possible, essayez de reprendre des forces avant mon départ. Je vous embrasse.
Bien à vous, L. Chestov

5. Chestov à Schlœzer, le 7 septembre 1930

Châtel-Guyon
Palais-Royal

Cher Boris Fiodorovitch !

Vous avez, bien entendu, raison. Après une laborieuse journée de travail, qui plus est par une telle chaleur, on n'a pas envie d'écrire. Mais cela me fait plaisir tout de même de recevoir vos lettres, de savoir comment vous allez et ce que vous faites. Ce serait bien, en effet, si vous veniez à bout de votre *Gogol* avant le mois de novembre[3] ! Et que ce soit réussi. C'est une entreprise très difficile. Ce qui est difficile aussi c'est qu'on ne saurait compter sur la familiarité du public français avec Gogol, mais une difficulté plus grande encore se trouve à mon avis dans le fait que peu de lecteurs de Gogol voudront le suivre dans ces pensées où brûlent les chefs-d'œuvre de son art. Mais peut-

[1] Bernard Groethuysen (1880-1946), intellectuel d'origine russe par sa mère, a créé avec Jean Paulhan la collection « La Bibliothèque des idées » aux éditions Gallimard. Traducteur et critique littéraire pour Gallimard, il fréquente tous les intellectuels de renom de l'époque, en particulier Charles Du Bos, Andler, Bergson, Gide et Malraux.

[2] Charles Andler a publié entre 1920 et 1922 aux éditions Brossard les cinq premiers volumes de son ouvrage *Nietzsche, sa vie, sa pensée* (rassemblé en 1958 en 3 volumes aux éditions Gallimard). Le sixième et dernier volume paraît en 1931.

[3] L'ouvrage, dédié à Léon Chestov, paraît en 1932 aux éditions Plon.

être trouverez-vous le moyen d'écrire de façon à dire ce qu'il faut, et sans faire fuir le lecteur !
Rien de neuf non plus de mon côté. Je songe à partir pour Vichy avec Anna Eleazarovna, mais elle doit rester à Châtel jusqu'au 18, voire jusqu'au 20. Or, le 20 ce sera déjà trop tard pour que je me rende à Vichy car j'ai un congrès à Cracovie le 22 octobre[1]. Il faut se préparer au départ, obtenir le visa, gérer les affaires courantes, bref nous devrons être à Paris au moins un mois avant le 22 octobre. De plus, cela fait tout de même plus de deux mois que je suis à Châtel, c'est bien assez. À Paris, notre appartement de Boulogne est déjà aménagé, je vivrai là-bas. Je reviendrai de Cracovie soit début soit mi-novembre, tout dépend si l'on me fournit un billet ou bien une somme d'argent pour le voyage. Si l'on me donne de l'argent, alors je passerai par Berlin sur le chemin du retour, puisque j'aurai le choix de mon itinéraire. Six conférences seront prononcées à Cracovie, dont une par Fernandez.
J'ai vu l'article d'Adamovitch[2]. Il est écrit avec beaucoup d'honnêteté et de bonne foi. Mais c'est la même rengaine que chez Berdiaev et les autres. Vous vous souvenez ce que dit Plotin : φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ – elle craint de ne plus rien posséder[3].
C'est naturel, c'est-à-dire il est naturel à l'homme de craindre. Mais il arrive que l'homme soit propulsé à travers toutes sortes de peurs. Vous ne l'avez que suffisamment observé chez Gogol. Adamovitch s'agrippe fermement au monde de la normalité quotidienne et il lui semble que c'est moi qui l'arrache au monde ordinaire. Or, ce n'est pas moi. C'est sans doute pour cette raison qu'il lui semble que les *Pérégrinations à travers les âmes* est le titre principal de mon ouvrage. Alors que le titre principal de l'ouvrage c'est tout de même *Sur la balance de Job*. Mes pérégrinations ne sont qu'une méthode, le but est de découvrir la « balance ». Quand je serai à Paris, j'en discuterai peut-être avec Adamovitch. Mais, ma foi, j'aimerais mieux discuter avec vous. J'ai encore lu un peu de Kierkegaard ici, il y a là beaucoup de choses très

[1] Lors de ce congrès (23-25 octobre 1930) organisé par la Société internationale pour la coopération culturelle et consacré aux grands traits de l'esprit moderne, Chestov a prononcé une conférence en français intitulée « Des sources des vérités métaphysiques », dont le propos reprend le début de « Parménide enchaîné ».

[2] Georgij Adamovič, « Stranstvovanie po dušam », Poslednie Novosti, 28.08.1930.

[3] Chestov renvoie ici à Plotin, *Traité 9* : VI, 9, 3, in *Ennéades*, Tome VI, 2e partie (trad. E. Bréhier), *op. cit.*, p. 174 : « [...] l'âme si elle va jusqu'à un objet privé de toute forme [l'Un] est incapable de le saisir parce qu'elle n'est plus déterminée, parce que rien ne s'y dessine plus, pour ainsi dire, aucune empreinte ; alors elle chancelle et craint de ne plus rien posséder [...] ». Voir à ce sujet Léon Chestov, *Sur la balance de Job*, « Discours exaspérés. Les extases de Plotin », II, *op. cit.*, p. 513.

intéressantes et importantes. Je vous en parlerai quand nous nous reverrons. Lui aussi livre un combat ardent à la « spéculation », mais malgré tout, au dernier moment, il succombe à la tentation. Et, surtout, ce qui réconcilie ses lecteurs (y compris les bons) avec lui, ce n'est pas sa lutte acharnée, mais avant tout sa facilité à succomber. Dès que ses droits souverains sont rendus à la « spéculation », quand bien même c'est sous une autre appellation, le lecteur commence à « comprendre » et à « se tranquilliser ».
Transmettez mes amitiés et celles d'Anna Eleazarovna à Mamie. Anna Eleazarovna sera ravie de la conseiller et je pense que ses conseils lui seront utiles. Écrivez-moi à Paris d'ici là, au 3 rue Letellier. Je vous communiquerai de là-bas ma nouvelle adresse. Bien des choses de ma part et de celle d'Anna Eleazarovna.
Je vous embrasse. Bien à vous, L. Chestov

6. Chestov à Schlœzer, le 18 août 1931

19 rue Alfred Laurent
Boulogne-sur-Seine

Cher Boris Fiodorovitch !

Je viens de recevoir votre lettre. Demain, c'est le départ, enfin ; j'ai beaucoup de démarches à faire, comme toujours, mais je voulais tout de même vous écrire quelques mots avant de partir afin de vous remercier et vous dire à quel point ce que vous m'écrivez me réjouit. Il m'arrive si rarement de rencontrer quelqu'un pour qui l'entreprise de « critiquer la raison » non pas à la manière de Kant, mais à la manière de Dostoïevski, ne paraît pas d'avance vouée à l'échec, que lorsque je vous entends me dire que nos conversations vous ont laissé un bon souvenir, il me semble presque qu'il s'agit d'un malentendu, comme si je n'avais pas entendu ce que l'on m'a dit, mais tout autre chose – c'est-à-dire quelque chose que personne ne m'a dit. L'année dernière – celle de ma rencontre avec Kierkegaard – a été particulièrement difficile pour moi. Et à présent encore, chaque fois que je me remémore cette « âme » croisée dans mes pérégrinations, je dois faire un immense effort pour ne pas me rabattre sur la voie de la critique kantienne, laquelle ramène inévitablement à Spinoza. C'est pourquoi il est pour moi si nécessaire et si réjouissant d'entendre, ne serait-ce que de temps à autre, une voix encourageante. Merci d'avoir pris le temps de m'écrire. Ma conversation avec Meyerson a été intéressante mais pas ainsi que je m'y attendais. Il est bien sûr difficile, par lettre, surtout quand on est pressé, d'expliquer de quoi il s'agit, c'est-à-dire

d'en faire un récit circonstancié. En deux mots, si au début de notre conversation, Meyerson est allé jusqu'à manifester de l'intérêt pour mon idée selon laquelle ce qu'il fait, c'est une métaphysique de la connaissance, au bout du compte, quand j'ai essayé de lui expliquer que sa conception de l'identité* n'admettait pas l'idée d'un argumentaire qui soit fondé sur l'expérience, il s'est tellement échauffé que j'ai presque eu peur pour lui. Il est ainsi apparu que pour lui, ou pour sa conscience, l'identité* n'est, au fond, qu'« un espoir », pour reprendre son expression. Il est entièrement du même avis que Mill et, par conséquent, il n'a pas de métaphysique du tout, ni de théorie de la connaissance. Ce qu'on trouve chez lui c'est un essai d'épistémologie dans l'esprit de Mill, un tout petit peu recouvert du vernis du rationalisme. C'est ainsi qu'il se comprend et qu'il se voit lui-même.
Je suis ravi que vous et Mamie ayez trouvé, ne serait-ce que pour quelques mois un logement à Amélie où vous pourrez vous reposer, travailler un peu et retrouver le calme. Essayez d'y rester le plus longtemps possible, vous serez à Paris bien assez tôt. Là-bas, vous pourrez mettre la dernière main à votre *Gogol* et j'espère que les choses se passeront mieux avec Plon qu'avec Gallimard.
Fondane est venu chez moi. Il m'a dit que le rédacteur en chef de *Bifur* avait été nommé rédacteur en chef de *Commerce*, qu'il m'avait en grande sympathie et ferait tout son possible pour que mes aphorismes paraissent dans *Commerce*[1]. J'espère qu'il sera aussi possible d'obtenir une avance par son intermédiaire. Quand vous m'enverrez la traduction, faites-le moi savoir, je demanderai à Fondane de faire le nécessaire.
Il est temps de conclure. Écrivez-moi à Châtel-Guyon, Hôtel Palais-Royal. Parlez-moi de vous, de votre travail, de votre santé et de Mamie. Elle doit être ravie : enfin, elle peut respirer et faire ce qu'elle veut.
Je vous embrasse. Bien à vous, L. Chestov

7. Chestov à Schlœzer, le 5 mai 1931

Hôtel Palais Royal
Châtel-Guyon (Puy-de-Dôme)

Cher Boris Fiodorovitch !

[1] Il s'agit de Georges Ribemont-Dessaignes (1884-1974).

Votre proposition résout, ma foi, toutes les difficultés, grandes et petites. Ce sera votre traduction et moyennant un retard, somme toute, minime. Je n'ai qu'une seule crainte : cela ne sera-t-il pas trop difficile pour vous ? Bien qu'il m'importe beaucoup que l'affaire soit conclue dans les temps avec *Commerce* et la *Nouvelle Revue Française*, j'ai mauvaise conscience de vous surcharger ainsi. Mais si vous pensez pouvoir, sans trop d'effort, traduire une page par jour, alors tout est arrangé. Vous m'enverrez la traduction petit à petit et je vous ferai savoir par lettre si quelque chose me semble devoir être corrigé. Et peut-être réussirons-nous à la faire publier dans *Commerce*. Je vous ai déjà écrit que le rédacteur en chef est un ami de Fondane, il est bien disposé à mon égard, fera tout son possible pour que l'article paraisse chez lui et pour que nous recevions une avance sur nos honoraires. C'est important pour vous et bien plus important pour moi que vous ne le soupçonnez. Je ne veux pas m'étendre sur le sujet, mais maintenant que, suite à toutes sortes de crises, l'Allemagne se volatilise pour moi, et pour longtemps encore peut-être, la possibilité d'être publié en France a pris une importance toute particulière. Pour cette même raison, si Lefèvre insiste, il faudra que j'accepte de faire « Une heure avec » quand bon lui semblera, bien que je considère que votre présence soit presque plus indispensable que la mienne. Mais il n'y a rien à faire : Pouterman a dit à Tania et m'a écrit qu'il est, à son avis, impossible de refuser… Tout ceci est bien triste, mais *les affaires sont les affaires**.

Concernant le livre de Berdiaev[1], je pense que vous avez raison. Je lui ai dit la même chose que vous, à savoir que son dernier livre est supérieur à tout ce qu'il a déjà écrit, mais (c'est là aussi votre pensée, me semble-t-il, mais exprimée sous une autre forme) qu'il part de l'idée selon laquelle c'est Kant, et non pas Dostoïevski, qui est l'auteur de la critique de la raison pure. Selon lui, le péché originel consiste en ceci que le serpent a appris à l'homme à distinguer le bien et le mal, en dépit du souhait de Dieu que tout soit « très bon »[2], et, par conséquent, le péché est le commencement de la connaissance et non pas un péché. Notre société de philosophie organisera probablement une réunion pour discuter du livre de Berdiaev. Peut-être voudrez-vous venir en dire quelques mots vous aussi.

Remizov m'a écrit que l'article de Sviatopolk avait déjà paru dans la *Nouvelle Revue Française*[3], mais il m'a seulement dit que Sviatopolk n'y invectivait

---

1 Nikolaï Berdâev, *O naznačenii čeloveka : opyt paradoksal'noj etiki* (De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale), Paris, *Sovremennye Zapiski*, YMCA-Press, 1931.

2 Chestov utilise ici le terme de slavon liturgique « *dobro zelo* » (*Gen*., 1 : 31).

3 Dmitri Petrovitch Sviatopolk-Mirski (1890-1939) vient de publier, dans le nº 216 de la *NRF* (septembre 1931), un article intitulé « Histoire d'une émancipation ». Prince, fils du

pas Souvtchinski, mais le désignait comme partisan des mêmes idées que lui[1], quant aux écrivains émigrés, il ne s'en prend qu'à Berdiaev qu'il accuse de tous les maux qui se sont abattus sur la Russie. Comptez-vous répondre à cet article ? Remizov m'a également envoyé un extrait de l'*Intransigeant* signé « Les Treize » au sujet des *Pages choisies*[2]. C'est plutôt bienveillant à mon égard et on y fait grand éloge de votre traduction.

Je viens de l'apprendre : une très grande maison d'édition anglaise m'a proposé d'éditer mon livre « Sur la balance de Job » en langue anglaise[3]. Mais à condition que mes honoraires me soient versés quand leurs dépenses seront amorties. J'essaie de négocier, je ne sais pas si j'obtiendrai quelque chose. Il y aussi des complications concernant les traducteurs car je connais mal l'anglais et je ne peux pas me charger de la traduction…

Je rentre à la maison mardi. Anna Eleazarovna n'est pas encore libre et rentrera vers le 22-24.

Il est bien fâcheux que vous soyez si loin de moi et que vous ne puissiez me lire votre *Gogol*. Je ne sais si je pourrais vous aider de mes conseils et de mes indications, mais il vous serait sans doute utile de savoir comment votre travail passe à la lecture (pour un lecteur attentif). Quelquefois ce qui nous semble le moins bon est en réalité le plus réussi !

Ministre de l'Intérieur à l'époque de l'empereur Nicolas II, le critique littéraire et publiciste Sviatpolk-Miski adopte après la révolution de 1917 une position ouvertement prosoviétique. En 1932, il obtient l'autorisation de revenir en URSS où il poursuit ses activités littéraires jusqu'en 1937, date à laquelle il est arrêté. Accusé de « suspicion d'espionnage », il est déporté sans procès au camp de concentration de la Kolyma où il meurt d'extrême épuisement en 1939.

1 Tout comme Sviatopolk-Mirski, Piotr Petrovitch Souvtchincki (1892-1985), critique musical et publiciste, avait adopté une position ouvertement prosoviétique et demandé à l'URSS d'autoriser son retour. Mais il n'obtint pas d'autorisation et connut en exil une vieillesse prospère.

2 *L'Intransigeant* est un quotidien auquel Schlœzer, comme d'autres émigrés russes, a collaboré régulièrement. Dans le numéro du 17 juin 1931, les *Pages choisies* figurent dans la liste des « Livres reçus hier ». La critique mentionnée par Chestov se trouve dans le numéro du 2 septembre 1931, en page 2 : « On regrette en lisant l'excellente traduction de Boris de Schlœzer que les éditeurs n'aient pas cru devoir, conformément à un désir maintes fois exprimé par des associations internationales, faire précéder l'ouvrage d'une courte étude biographique de l'auteur. Une trentaine de lignes auraient suffi pour expliquer au public les conditions dans lesquelles Chestov a vécu et celles, sans doute, qui ont pu motiver son pessimisme dont l'intensité est encore supérieure à celle des grands Norvégiens et dont le lecteur risque de n'apercevoir pas toujours les raisons foncières. Les pages consacrées à Tchékhov sont parmi les meilleures qui aient été écrites sur l'auteur de la steppe. »

3 *In Job's Balances* paraîtra dans la traduction de Camilla Coventry et S. A. McCartney aux éditions Dent & Sons en 1932.

Quand pensez-vous revenir à Paris ?
Je vous embrasse. Mes sincères hommages à Mamie. Anna Eleazarovna vous envoie également à tous deux ses amitiés.
Bien à vous, L. Chestov

8. Chestov à Schlœzer, le 30 septembre 1931

19 rue Alfred Laurent
Boulogne-sur-Seine

Cher Boris Fiodorovitch !

J'ai bien reçu votre lettre et le début de la traduction[1]. Elle est très bonne dans l'ensemble, mais il faudra tout de même faire quelques corrections et insérer quelques (courtes) phrases. Je vous indiquerai sur une feuille à part tous les passages nécessitant, selon moi, d'être modifiés. Avant-hier, j'ai vu Pouterman. Il m'a dit que Lefèvre lui avait demandé si j'étais rentré et qu'il « dévorait » mes livres. Notre entrevue aura lieu, vraisemblablement, à la fin de cette semaine ou de la semaine prochaine. Instruit par mon expérience de l'an passé, j'ai décidé de ne pas aller plus loin dans l'ἐποχή (*suspension du jugement**, je me suis renseigné). Quand les choses seront fixées, je vous en informerai.
Je suis ravi que vous mettiez la dernière main à votre *Gogol*, mais je regrette beaucoup que vous ne soyez pas là et que vous ne puissiez me faire lire ce que vous avez écrit. Je n'ai qu'une crainte, quant à la forme, c'est-à-dire quant à la façon dont vous avez écrit votre ouvrage. Je crains que votre démarche ne paraisse trop sérieuse à des lecteurs de biographies, et donc « incompréhensible », comme on aime à le dire dans ces cas-là. Quand comptez-vous rentrer à Paris ? J'aimerais beaucoup, moi aussi, vous voir et converser avec vous.
Difficile de dire si mon ouvrage sera réussi et quand j'en viendrai à bout.
Vous me demandez quel en est le sujet. On ne peut guère l'expliquer en deux mots. J'envisage de lui donner pour titre « Dans le taureau de Phalaris » et pour sous-titre « Morale et liberté de la volonté ». Avec deux épigraphes : 1) *Beatitudo non est praemium virtuis sed ipsa virtus* (Spinoza)[2] ; 2) *Eritis sicut*

[1] De « La seconde dimension de la pensée ».
[2] « La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais la vertu elle-même » (Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XLII, *Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 595).

Dei, scientes bonum et malum[1]. Je commencerai par ces mots de Hegel : la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante[2]. Et j'opposerai à cela que, bien au contraire, en vertu de sa propre essence, la philosophie (et celle de Hegel *par excellence**) ne peut être qu'édifiante. Il me faudra parler de manière approfondie de Socrate et de son double, Spinoza. L'édification est passée de la philosophie à la religion et s'est substituée à la révélation : l'œuvre de Kierkegaard (il me faudra m'arrêter sur lui) en témoigne. Seul Nietzsche a flairé chez Socrate la décadence (le péché). Mais il a cédé aux charmes de la « sirène de la morale »[3]. Luther avait raison : *de servo arbitrio*[4]. Notre volonté est paralysée. Nous sommes convaincus que Dieu ne peut pas être l'auteur du mal, que Dieu est « un ami de l'ordre » (Kierkegaard)[5], que Dieu exige de l'homme qu'il lui soumette sa volonté etc. Tout ceci est la preuve que nous avons perdu la liberté de notre volonté. Quand Bergson parle de la liberté de la volonté, il « prêche » une volonté entravée. Et de même, Schelling, Leibniz et Schopenhauer. De même encore, les théologiens. Ce n'est pas un hasard si Hegel a affirmé que le serpent qui promit aux hommes « *eritis sicut dei* » avait dit la vérité, c'est-à-dire que s'ils arrachaient et cueillaient les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, alors ils obtiendraient tout ce qu'ils voulaient. Mais ce qu'ils obtiennent c'est la *beatitudo* de Socrate et Spinoza, c'est-à-dire la béatitude qui règne dans le taureau de Phalaris. La tâche de la philosophie n'est pas d'« accepter » le taureau de Phalaris, mais de l'anéantir. Or, seul Dieu, qui créa le taureau de Phalaris, peut l'anéantir.

Je crains qu'un exposé aussi schématique ne soit guère compréhensible. L'étude de Kierkegaard l'hiver dernier m'a rudement éprouvé. Kierkegaard est revenu à Socrate : cela voudrait-il dire qu'il n'y a parfois pas d'issue, que le taureau de Phalaris est au commencement et à la fin de l'être ? Que le christianisme, tout comme la sagesse antique, n'est qu'une acceptation du taureau de Phalaris et donc que l'essence de la « révélation » consiste dans

---

1 *Genèse*, 3:5 : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. ». Ce sont les paroles sur lesquelles se conclut la conversation de Méphistophélès et de l'écolier dans la Première partie du *Faust* de Goethe.

2 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. J.-P. Lefebvre), « Préface », XI, Paris, GF, 2012, p. 63.

3 Comme souvent, Chestov retourne Nietzsche contre lui-même. Sur les charmes dangereux des idées comparées à des sirènes et des vampires qui rongent le cœur et les sens du philosophe, Voir *Gai Savoir*, §372.

4 *Du serf arbitre* est un ouvrage de Luther publié en 1525 contre Érasme qui affirmait, dans son traité *Du libre arbitre* (1524), que la volonté de l'homme pouvait contribuer à son salut.

5 Kierkegaard, *La maladie à la mort.*

cette acceptation, ainsi Spinoza aurait-il eu raison de dire que l'Écriture contient une grande morale, mais que la vérité est en dehors de l'Écriture ![1] J'aimerais beaucoup discuter de ces questions avec vous, sans quoi je serai obligé de mûrir tout cela en moi-même et cela m'est quelquefois très difficile. Je vous embrasse. Mes amitiés à Mamie.
Bien à vous, L. Chestov

P.-S. : Encore un mot au sujet de la traduction. Ne tardez pas à traduire la deuxième partie, s'il vous plaît. C'était une erreur, j'ai pu m'en convaincre une fois de plus, de ne pas avoir remis la traduction à *Commerce* au printemps. Ce serait très important pour vous et c'est pour moi une question d'ordre pratique dont je ne saurais exagérer l'importance. Si mes articles paraissaient à la fois dans *Commerce* et dans la *Nouvelle Revue Française* en même temps que les *Pages choisies*, j'arriverais peut-être à sortir la tête de l'eau. Or pour l'heure, nul ne sait ce qui va se passer. Si nous faisons traîner les choses plus longtemps, *Commerce* finira probablement par refuser la publication, la *Nouvelle Revue Française* oubliera nos négociations, et les choses en resteront là où elles sont. Donc, je vous le demande, s'il vous plaît, ne tardez-pas.

9. Chestov à Schlœzer, le 8 octobre 1931

19 rue Alfred Laurent
Boulogne-sur-Seine

Cher Boris Fiodorovitch !

J'ai lu votre traduction. Dans l'ensemble, c'est très bon et il y a peu de modifications à faire. Quand vous m'aurez envoyé la fin et que j'aurai tout lu, je vous enverrai en recommandé l'ensemble de votre travail avec mes remarques. Juste une chose concernant la deuxième partie de l'aphorisme XVIII[2]. Elle vous paraît être en contradiction avec la première. Pourtant, je dis moi-même qu'il semble, au premier abord, que l'absence de vérité contraignante exclue toute possibilité de contact entre les hommes. Nous avons l'habitude de penser, en effet, que le contact n'est possible qu'entre des

[1] Voir Spinoza, Traité des autorités théologiques et politiques, Chapitre VII, op. cit., p. 713-714.

[2] Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, « La seconde dimension de la pensée », XVIII, Paris, Le Bruit du temps, 2010, p. 473-475.

hommes qui – et uniquement à partir du moment où des hommes – se soumettent au pouvoir des mêmes vérités. Raison pour laquelle Don Quichotte, comme je l'écrivais déjà dans l'*Apothéose du dépaysement*, se bat contre tous ceux qui refusent d'admettre que sa Dulcinée est la plus belle femme du monde[1]. Mais la force contraignante qu'il exerce sur les autres ne conduit à aucun contact. Un authentique contact n'est possible qu'en l'absence de contrainte. De sorte que la seconde partie de l'aphorisme ne fait que développer la première. Voilà pour ce qui, dans votre lettre, concerne notre travail. Quant à la dernière page de votre lettre, je tiens avant toutes choses à vous dire un grand merci. Il m'arrive si rarement d'entendre quelqu'un me dire qu'il ne se contente pas de me lire, mais qu'il « s'intéresse personnellement », comme vous me l'écrivez, au développement des idées avec lesquelles je dois m'adresser aux hommes. Or, tout, absolument tout, est là. De temps à autre, certes, et pas assez souvent d'ailleurs, il m'arrive d'entendre que ce que j'écris est intéressant, bien écrit ou quelque chose du même genre. Mais personne ou presque ne sent, ne comprend que la destinée humaine et peut-être aussi la destinée personnelle d'un homme se jouent là où surgissent les questions dernières de la philosophie. Alors, quand vous me dites cela, et que vous le dites de telle façon que votre propre lutte intérieure et vos recherches transparaissent dans vos mots, ou à travers vos mots, j'ai l'impression que, malgré tout, les livres ne sont pas faits uniquement pour distraire ou procurer des « voluptés intellectuelles » aux élites favorisées de notre époque. Je serai très heureux de discuter avec vous quand vous serez de retour à Paris. Berdiaev doit venir chez moi aujourd'hui, nous poursuivrons sans doute notre conversation au sujet de son livre. Comptez-vous écrire un article à son sujet ? Vous devriez, vraiment.

J'ai reçu les épreuves de l'édition russe (YMCA) de mon *Parménide enchaîné*, il sortira dans 3-4 semaines[2]. J'ai également reçu une lettre de Pouterman m'indiquant qu'il viendrait avec Lefèvre samedi après-midi. Quel dommage que vous ne soyez pas là. C'est Tania qui m'aidera ! Portez-vous bien. Anna Eleazarovna est rentrée et vous envoie, ainsi qu'à Mamie, ses amitiés. Je suis moi aussi très heureux que Mamie se rétablisse. Nous vous attendons tous les deux : quand arrivez-vous ?

Bien à vous, L. Chestov

---

1 Léon Chestov, *Sur les confins de la vie. Apothéose du dépaysement*, Deuxième partie, 44 « L'expérience et la science ».

2 Lev Šestov, Skovannyj Parmenid : ob istočnikax metafizičeskih istin, Paris, YMCA-Press, janvier 1932.

10. Chestov à Schlœzer, le 4 janvier 1933

Boulogne

Cher Boris Fiodorovitch !

Quelques mots tout d'abord au sujet de nos « affaires », avant d'oublier. J'ai vu Berdiaev. Il ne compte pas écrire d'article à propos de votre *Gogol* et il est d'accord pour que je le fasse. Mais il m'offre peu de place – leur revue est minuscule[1] – pas plus de trois pages. Il faut renoncer à l'idée d'évoquer, en plus de votre livre, Gogol lui-même.
C'est fort regrettable, mais c'est ainsi. Tout le monde parle de votre livre, les Russes comme les Français, et même un juge aussi sévère qu'Eugène Petit[2] a dit que votre livre était écrit dans un français admirable. C'est Motchoulski[3] qui en fera la recension pour les *Sovremennye Zapiski*. J'ai reçu aujourd'hui une lettre de Lazareff m'informant que votre article pour la *Nouvelle Revue Française* avait beaucoup plu à Pappini [*sic*][4]. Pappini prévoit de venir à Paris au printemps, vous serez sans doute curieux de le rencontrer.
Que les gens s'intéressent davantage, voire exclusivement à la dimension littéraire d'un livre, sans réflexion approfondie sur son contenu, c'est une vieille histoire : nous ne sommes ni les premiers, ni les derniers à en faire l'expérience. On a même l'impression quelquefois qu'en un sens c'est ainsi que les choses doivent se passer. En effet, l'immense majorité des gens ne se plonge dans la lecture de la Bible que parce qu'elle est très bien écrite. Et précisément, qui aurait envie de remanier sa pensée de telle sorte que la Bible

---

1 La revue *Put*' fondée en 1925 par Berdiaev.

2 Eugène Petit (1871-1942) est l'époux de Sophie (Sofia Grigorievna) Balachovski, la belle-sœur de Sofia Isaakovna, la sœur Lйon Chestov. Avocat a la Cour d'Appel a Paris, il est nommй a la mission franзaise de Munitions a Petrograd en 1916, oщil est chargй de rendre compte de la situation йconomique du pays. Il devient au moment de la rйvolution de fйvrier 1917 un acteur important des relations franco-russes. Il occupe par la suite la fonction de secrétaire général de l'Élysée de 1920 à 1924.

3 Constantin Motchoulski (1892-1948), est un critique littéraire et essayiste émigré à Paris en 1922 où il enseigne la littérature russe et collabore aux principales revues littéraires russes. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages consacrés notamment à Gogol, Dostoïevski, Vladimir Soloviev.

4 Giovanni Papini (1881-1956), écrivain italien, a fondé plusieurs revues en Italie, en particulier *Leonardo* qui recense de nombreuses revues françaises et contribue aux échanges intellectuels entre France et Italie. Papini est l'un des principaux introducteurs de Bergson en Italie. Il publie régulièrement dans la *Nouvelle Revue Française*.

puisse devenir la source de la vérité. Je dois bientôt reprendre mes cours à la Sorbonne, interrompus par les fêtes de fin d'année, et je me suis remis à Kierkegaard. J'ai pu me convaincre une nouvelle fois que même pour lui, il était incroyablement difficile, et tout bonnement impossible de tenir pour vrai ce qui dans les récits de l'Écriture Sainte ne s'accordait pas avec sa représentation de l'ordonnancement réel de l'être. Même la douleur épouvantable, inouïe, qu'au fond de l'âme il éprouva jusqu'à la dernière minute de sa vie, même cette douleur ne parvint pas à rompre l'*enchantement** et l'*assoupissement** dans laquelle son âme (comme celle de chacun de nous) était plongée[1]. Et quand je le lis toutes mes réflexions sur le Taureau de Phalaris et sur Socrate – dont je m'étais, semble-t-il, accommodé et dont il semble tout aussi bien que je ne m'accommoderai jamais – ces mêmes réflexions se soulèvent en moi avec une force nouvelle. Benda est bien chanceux, lui qui a accumulé un tel capital intellectuel qu'il peut vivre de ses intérêts…

On ne peut pas parler de ce genre de choses dans une lettre, mais vous revenez bientôt, nous en parlerons. En une conversation on en dit davantage qu'en dix lettres. Je serais très heureux aussi de lire l'abbé Brémond, je découvrirais certainement des choses tout à fait nouvelles. Ceci étant dit, l'idée selon laquelle le mysticisme a abouti au rationalisme n'a, je pense, rien de nouveau. Le luthéranisme aussi a abouti à Harnack[2] et à la théologie libérale. Et avant que la Bible ne devienne le livre des peuples, Philon l'avait déjà remanié d'après Platon et Aristote. Ainsi s'il faut s'étonner, c'est uniquement de ce fait que la raison ait acquis un tel empire sur l'homme et soit devenue, au lieu de l'instrument qu'elle était censée être, un maître au-dessus de nous. Souvenez-vous, Buber m'a écrit que le péché originel avait commencé avec Caïn ! Et quand Berdiaev affirme que la création justifie les horreurs de la vie de Kierkegaard, lui aussi suppose que l'homme peut trouver le salut par les œuvres (car la création fait partie des œuvres). Et comme je vous l'ai sans doute déjà écrit, il a essayé d'expliquer les dernières années de la vie de Tolstoï par le déclin de sa création.

Quand comptez-vous venir à Paris ? Le temps file, nous sommes déjà au mois de janvier. Je suis impatient de vous voir, vous et Mamie. Ce sera très bien

---

[1] Référence à Blaise Pascal, *Pensées*, fragment Sellier 681, Lafuma 427, série III : « C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui la cause ». Cette citation de la « Lettre pour porter à rechercher Dieu » figure en épigraphe de la première édition du *Gogol* de Boris de Schlœzer.

[2] Adolf von Harnack (1851-1930), théologien spécialiste de Luther, auteur d'une *Histoire de la dogmatique*. Chestov polémique déjà avec lui dans les *Révélations de la mort*.

d'écouter Bach à la maison, calmement. Je n'entends presque plus jamais de musique. Hier, nous étions chez les Scheiner, S. I. a joué un peu de Chopin. Mais je ne vais jamais au concert : on ne m'envoie pas de *faveurs** et les places pour les concerts intéressants coûtent trop cher…
J'ai lu l'article d'Adamov sur votre *Gogol*[1]. On dit que Milioukov veille scrupuleusement à ce qu'aucune tendance « mystique » ne pénètre dans les *Poslednie Novosti*[2]. C'est pour cette raison, peut-être, que l'article d'Adamovitch est aussi sobre…
Portez-vous bien, Anna Eleazarovna vous salue également, meilleurs vœux pour la nouvelles année à vous et à Mamie.

Bien à vous, L. Chestov

11. Chestov à Schlœzer, le 30 septembre 1933

Cher Boris Fiodorovitch !

J'ai reçu votre lettre alors que je me trouvais encore à Châtel, mais la veille de mon départ. Je vous réponds donc de Paris. Vous me demandez comment va ma santé. Tout va bien. L'essentiel est de savoir si j'aurai assez de forces pour travailler et cela, seul l'avenir nous le dira.
Je suis très déçu que vous n'écriviez pas sur Kierkegaard. À ce train, ses livres disparaîtront sans laisser de traces. En France, les gens instruits sauront qu'il faut inscrire Kierkegaard au panthéon des « grands hommes » et voilà tout.
Je viens de commencer à lire l'article de Lévy-Bruhl dans la *Nouvelle Revue Française*[3]. À première vue, c'est en effet très curieux. Je vais sans doute m'entretenir avec lui d'ici quelques temps au sujet de mon article sur Buber, je ne manquerai pas d'évoquer avec lui son article. Il me dira bien quelque chose ! Avez-vous lu l'article de Wahl « Sur la pensée de Paul Valéry »[4] ? Je n'ai pas lu les derniers livres de Paul Valéry, mais l'exposé et les citations qu'en donne Wahl permettent de se faire une idée. P. Valéry serait un mystique, P. Valéry serait un pneumatologue. Et c'est exact, en effet, c'est un mystique et un pneumatologue. Mais c'est inévitable, tout le monde est devenu mystique, tout le monde est devenu pneumatologue. Même ceux

1 Grigorij Abramovič, « Gogol », *Poslednie Novosti*, nº 4299, 29 décembre 1932.
2 Pavel Milioukov (1859-1943) est le rédacteur en chef de *Poslednie Novosti*.
3 Lucien Lévy-Bruhl, « Quelques aspects de la mentalité primitive », *Nouvelle Revue Française*, t. XLI, nº 240, 1er septembre 1933, p. 321-352.
4 L'article se trouve dans le même numéro de la *Nouvelle Revue Française*.

qu'on qualifiait hier encore de positivistes et de matérialistes. Chez Wahl, non seulement Gide et G. Marcel viennent se joindre à Paul Valéry, mais pour finir Kierkegaard et Dostoïevski. Il n'y a rien à faire !

Je n'ai encore vu personne à Paris et peut-être se passera-t-il encore longtemps avant je ne voie qui que ce soit. Je ne sais pas où est Fondane en ce moment. Peu de temps avant mon départ, j'ai reçu de sa part une lettre envoyée depuis la Suisse. Il est allé « tourner » un film là-bas[1]. Dans ses lettres il maudissait la Suisse, les Alpes et son travail tout aussi bien. C'est certainement très difficile pour lui là-bas, il doit grimper en montagne des journées entières et même la nuit il n'a pas un moment de repos ou de tranquillité. Pourvu que tout se passe bien, il n'est pas d'une santé robuste. Est-ce que cela lui apportera quelque chose de le faire ? Il ne m'en a rien dit. Je vous enverrai le Delacroix[2] d'ici quelques jours. Mais veillez à me le rendre ainsi que les autres livres que vous m'avez empruntés. Pensez bien à me rendre, en particulier, le livre de Berdiaev et le *Jésus**[3].

Je n'ai jamais vu le livre de Döllinger, mais, pour autant que je m'en souvienne, on en dit du bien[4]. Quel dommage que le Denifle ne soit pas traduit, il vous serait utile[5].

---

1 Benjamin Fondane a participé en 1933 au tournage du film expérimental de Dimitri Kirsanov, *Rapt* (1934), dont il a écrit le scénario, librement adapté du roman de Charles-Ferdinand Ramuz, *La séparation des races* (1922).

2 Henri Delacroix (1873-1937), professeur de philosophie, ancien élève de Bergson, auteur notamment d'une thèse de doctorat intitulée *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle* (1900), puis d'*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme (1908) et de La religion et la foi (1922). Delacroix est l'un des premiers lecteurs français de Kierkegaard auquel il consacre un article dans la Revue de Métaphysique et de Morale : « Soeren Kierkegaard. Le christianisme absolu à travers le paradoxe et le désespoir » (Juillet-septembre 1900, p. 459-484, repris dans La religion et la foi, Paris, Alcan, 1922). On ignore à quel ouvrage Chestov fait référence ici.*

3 Probablement le *Jésus* (1933) de Charles Guignebert Charles Guignebert (1867-1939) également mentionné dans la lettre nº 78.

4 Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) est un théologien allemand, professeur d'histoire ecclésiastique à Munich et prêtre catholique, connu pour être un adversaire de l'infaillibilité pontificale. Ses grands ouvrages sur l'histoire du christianisme, Luther, la Réforme, sont traduits en français dès la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Nous ignorons à quel ouvrage Chestov fait référence ici.

5 Friedrich Heinrich Suso Denifle (1844-1905) est un historien de l'Église et un dominicain allemand. Contrairement à ce qu'indique Chestov, il existe dès la fin du XIX^{e} siècle des traductions en français de certains de ses ouvrages, notamment son grand œuvre traduit par J. Paquier en quatre volumes en 1913-1914 sous le titre : *Luther et le luthéranisme*. Là encore, on ignore à quel ouvrage Chestov fait référence ici.

Les Lovtski sont à Paris et ont emménagé. Ils ont trouvé un appartement splendide rue Théophile Gautier. Ils sont impatients que vous leur rendiez visite avec Mamie. Mais vous ne viendrez pas avant un certain temps, n'est-ce pas, pas avant novembre en tout cas ?
Portez-vous bien. Mes amitiés à Mamie. Anna Eleazarovna vous salue chaleureusement, vous et Mamie.

L. Chestov

Je viens de terminer cette lettre et je suis toujours aussi inquiet à l'idée qu'aucun article sur Kierkegaard ne paraisse dans la *Nouvelle Revue Française*, ou alors un article qui n'irait pas puisque vous n'en seriez pas l'auteur. Je viens d'avoir une idée : peut-être pourriez-vous vous mettre d'accord avec Paulhan et lui proposer de me demander, puisque vous êtes occupé, d'écrire un article au sujet de la *Répétition*. Il m'offrira peut-être un peu plus de pages et je m'efforcerai d'écrire de façon aussi concise que possible. En 8-9 pages on peut déjà dire quelque chose. Seulement, il faudrait faire vite. Écrivez-moi sans tarder.[1]

12. Chestov à Schlœzer, le 20 octobre 1933

Cher Boris Fiodorovitch !

Nos dernières lettres se sont croisées. J'espère que vous avez bien reçu les épreuves de mon article sur Buber et le livre de Delacroix. J'ai quelque peu tardé à vous envoyer ce livre car j'ai été très occupé ces derniers jours : Anna Eleazarovna a subi une petite opération de deux doigts de pieds et elle a dû passer sept jours alitée avec interdiction de se lever. À présent, elle peut se lever et, avec l'aide de Dieu, elle pourra commencer à sortir d'ici quelques jours.
J'ai peu de nouvelles à vous donner. Je reste à la maison et je ne vois pratiquement personne. J'ai commencé à écrire une conférence sur

[1] À la suite de cette suggestion, la *NRF* proposera à Chestov de publier un ouvrage sur Kierkegaard, édition dont Jean Paulhan devait se charger et qui devait beaucoup à l'appui enthousiaste de Malraux. Néanmoins, après son voyage en URSS, Malraux s'oppose à la publication du livre (voir lettre nº 85). Les éditions Grasset refusent également de l'imprimer de sorte qu'il ne paraîtra pas avant juillet 1936 aux éditions Vrin, sous le titre *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Entre-temps, Chestov publie un bref compte rendu de la *Répétition* de Kierkegaard, d'abord en russe au nº 42 de la revue *Put'* (janvier-mars 1934, p. 88-93), puis dans la traduction de Schlœzer au nº 240 de la *NRF* (mai 1935, p. 755-762).

Kierkegaard[1]. C'est diablement difficile et cela me tourmente horriblement. Jamais un écrivain n'a été aussi cher à mon cœur que Kierkegaard ; personne d'autre, pour autant que je sache, n'a cherché avec autant de passion et d'abnégation la réponse à ses questions dans l'Écriture. Il a troqué Hegel et le « Symposium grec » pour Job et Abraham, la raison – pour l'Absurde et le Paradoxe. Mais il était incapable de renier Socrate et, au bout du compte, tout en s'indignant contre la philosophie spéculative, il corrigeait l'évangile dans la mesure où celui-ci ne résistait pas à la critique socratique et s'efforçait d'établir dialectiquement l'incarnation de Dieu en l'homme. Par là même, il en revenait, bien évidemment, au symposium grec exactement comme le fit Philon. Mais pourquoi ? Je comprends Philon mais cette « peur devant le Néant » qui détourne l'homme de Dieu, se peut-il que même l'« expérience » kierkegaardienne soit incapable de nous en délivrer ? Nous en parlerons quand vous viendrez.
Dans le volume des *Cahiers du Sud* où a paru mon article Fondane a publié des comptes-rendus de plusieurs œuvres de Kierkegaard qui sont très réussis[2]. Vous en a-t-on envoyé un exemplaire ? Ils le feront à mon avis, étant donné qu'ils ne vous ont pas payé la traduction.
Savez-vous précisément quand vous viendrez à Paris ? Où vivrez-vous ? Écrivez-moi. Voici l'adresse des Lovtski : 13 square Henry-Paté, Paris XVI^{e}.
Portez-vous bien. Mes amitiés à Mamie.
Bien à vous, L. Chestov

13. Chestov à Schlœzer, le 2 octobre 1934

Boulogne-sur-Seine
19 rue Alfred Laurent

Cher Boris Fiodorovitch !

Votre lettre, après avoir fait un aller-retour Paris-Châtel, m'est finalement parvenue avec, certes, beaucoup de retard. J'ai été très heureux d'apprendre que Marina Alexandrovna pourrait rester en Belgique jusqu'au mois de

[1] Il s'agit de la conférence que Chestov doit prononcer à l'Académie de philosophie et de religion. Voir lettre nº 76.

[2] L'article de Chestov intitulé « La deuxième dimension de la pensée. Extraits » a été publiée au nº 155 des *Cahiers du sud* (octobre 1933), en même temps que les articles de Fondane : « À propos de Søren *Kierkegaard », «* In vino veritas *(Éd. Du Cavalier) » et «* La répétition *(Alcan) », p. 625-631.*

janvier. C'est évidemment un grand soulagement pour vous et Marina pourra vivre quelques temps à Amélie pour se remettre sur pied. Dieu soit loué ! J'ai lu avec beaucoup d'intérêt ce que vous écrivez au sujet de votre travail. Je regrette, en revanche, que vous ne me racontiez pas en détail quel sentiment vous éprouvez en passant de la lecture de Tauler, Suso etc. à la musique de Bach. J'ai souvent songé à cela. J'ai moi-même une impression de ce genre quand je passe d'Augustin aux psaumes : en apparence, il s'agit du même envol, mais dans les psaumes c'est un envol à tire d'aile, alors que chez Augustin, on sent fonctionner un moteur mécanique, savamment construit, on a même l'impression d'entendre une sorte de bruit continu, monotone et qui vous « dégrise ».

Rien de neuf de mon côté. Au début du mois de septembre j'ai déménagé de Châtel à Bourbon l'Archambault où j'ai subi une série de traitements contre l'arthrite. Le traitement semble avoir été efficace. Les douleurs ont diminué, je me sens plus alerte et j'ai repris des forces. Bien entendu, il ne faut pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué : nous verrons ce qu'il en est dans deux ou trois mois. Je travaille beaucoup, sur Gilson[1]. Son livre est vraiment très curieux. Lui aussi se fie davantage aux moteurs qu'aux ailes. Comment écrire à ce sujet, comment même en parler, quand tout un chacun « voit » que le moteur a rempli son office, alors que des ailes, seuls les anges en ont, ces anges que même le *doctor angelicus* se représentait (ou représentait aux autres, car on écrit toujours pour les autres) à l'image et à la ressemblance de machines parfaites et qu'il ne nous arrive plus jamais de rencontrer sous leur forme actuelle.

La *Nouvelle Revue Française* ne m'a pas envoyé d'exemplaire du numéro d'octobre, j'en conclus que mes remarques sur Kierkegaard n'y ont pas été publiées. Je n'ai aucune nouvelle non plus au sujet du retour de Malraux et j'ignore, par conséquent, ce qu'il en est de la publication de mon ouvrage sur Kierkegaard. Si Paulhan vous écrit quelque chose à ce sujet, faites-le moi savoir.

Anna Eleazarovna est rentrée hier soir elle aussi, nous sommes tous réunis. Portez-vous bien. Mes amitiés à Marina et à Mamie.

Bien à vous, L. Chestov

---

[1] La *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* a commandé à Chestov un article sur l'*Esprit de la philosophie médiévale* d'Étienne Gilson publié en 1932 aux éditions Vrin. L'article achevé le 25 février 1935 paraît aux nº 11-12 de la revue (novembre-décembre 1935, p. 305-349 et janvier-février 1936, p. 32-79) sous le titre « Athènes et Jérusalem (*Concupiscentia irresistibilis*) ». Par la suite, il est intégré dans l'ouvrage du même nom sous le titre « Sur la philosophie médiévale ».

14. Chestov à Schlœzer, le 29 octobre 1934

Boulogne-sur-Seine
19 rue Alfred Laurent

Cher Boris Fiodorovitch !

Faites votre possible pour traduire mon compte-rendu cette semaine. Si je ne le transmets pas à Berdiaev ce dimanche (je dois le voir), il ne paraîtra pas dans *Put*', qui ne sort que 4 fois par an, car ils sont en train de rassembler les articles pour le prochain numéro et le suivant ne sortira qu'au mois de juin.
Prévenez-moi à l'avance du jour de votre visite, pour que je puisse me libérer.
N'oubliez pas de prendre *Les Grandes veilles* chez Schiffrin et apportez-moi aussi les ouvrages de Berdiaev (*La Philosophie de l'esprit libre* en russe), de Boulgakov (*L'orthodoxie*) et tous ceux que vous m'avez empruntés.
Je suis très curieux de savoir comment avance votre travail sur Bach. Je comprends que ce soit difficile et je vous souhaite du fond du cœur d'y réussir.
Au revoir.
Mes amitiés à Mamie et à vos proches.
Bien à vous, L. Chestov

15. Chestov à Schlœzer, le 3 novembre 1934

Cher Boris Fiodorovitch !

Votre lettre ne m'a pas surpris. J'avais appris par les journaux que Malraux était revenu depuis longtemps et qu'en compagnie de Gide, Ehrenburg et Vova Pozner[1], il chantait les louanges des bolchéviks. Il n'était guère difficile d'en conclure qu'il ne verrait pas d'un très bon œil la publication de mon ouvrage sur Kierkegaard dans la *Nouvelle Revue Française*, qu'il essaie probablement de faire converger par tous les moyens avec son idéologie soviétique. Sans doute est-ce pour la même raison que la publication de mon compte-rendu de Kierkegaard est toujours reporté à plus tard : il ne correspond pas à l'air du temps, pour reprendre l'expression qu'ils emploient probablement, ou bien, comme il serait plus juste de le dire, selon moi, à la mode. Je m'y attendais, aussi votre lettre ne m'a-t-elle pas trop attristé,

[1] Vova est le diminutif de Vladimir (Pozner).

d'autant plus que je me suis habitué à ce que, dans la vie, il faille toujours le céder aux Vova Pozner, aux Ehrenburg, aux Gide et aux Malraux.
Au sujet de la question pratique que vous me posez : faut-il solliciter l'aide de Lévy-Bruhl pour publier mon ouvrage sur Kierkegaard ? À mon avis, non. Il ne faut pas abuser de sa bienveillance à mon égard. Quand il me publie dans la *Revue Philosophique*, il n'a à répondre de moi auprès de personne. Or, en le recommandant auprès d'Alcan, il endosserait la responsabilité d'un livre dont il ne connaît pas le contenu mais dont je dois moi-même reconnaître, sachant ce qu'Alcan publie d'habitude, que le propos général est complètement absurde du point de vue de leur idéologie. Il m'est difficile de juger de la réussite de l'ouvrage, mais je suis certain que même si, par le style, il est moins bon que mes autres livres, en revanche, il les surpasse de très loin en acuité car il s'appuie entièrement sur la lutte contre le principe de contradiction et s'efforce de saper le plus immuable des principes : *quod factum est, infectume esse nequit*. Il est impossible que Lévy-Bruhl recommande cet ouvrage à Alcan et, quand vous l'aurez lu, vous ne direz pas autre chose que moi. Dans tous les cas, il faut attendre que Lévy-Bruhl prenne connaissance de mon article sur Gilson. Il porte sur le même sujet et je m'y efforce de poser avec la même acuité la question des principes de la connaissance et du caractère inconciliable de la raison et de la foi. À ce moment-là, nous pourrons, en avertissant Lévy-Bruhl que mon ouvrage sur Kierkegaard est tout à fait dans le même esprit, lui demander s'il accepterait de le recommander à Alcan. Il refusera très probablement.
Je suis ravi que vous ayez réussi à vous reposer dans la famille de Mamie. Il faut garder vos forces : la vie est de plus en plus difficile et le temps fait son œuvre. Comment avance votre travail ? Combien de temps encore allez-vous pouvoir rester à Amélie-les-Bains ? Vous avez, ma foi, bien raison : loin des yeux, loin du cœur, il ne faut pas quitter Paris trop longtemps. Cependant, dans la mesure du possible, mieux vaut essayer de vivre en dehors de Paris, surtout vous. Moi-même je vis à Paris comme vous à Amélie, mais cela ne vous conviendrait pas, vous avez besoin de voir du monde et d'entretenir vos relations.
Rien de neuf de mon côté. Pour écrire mon article sur Gilson, je dois relire beaucoup d'ouvrages de philosophie ancienne, médiévale et moderne. C'est très intéressant, mais j'ai accumulé une telle quantité de matière que je ne sais comment l'intégrer à un article, même long. Je sais encore moins comment faire pour que le lecteur, accoutumé aux « preuves », comprenne que les preuves ne prouvent rien et se contentent de détruire ce qui pour l'homme est plus important que tout… Nous verrons bien.

Mon frère[1] va mieux, il est sorti de l'hôpital hier. Mais il n'est pas encore remis. Pour le reste, tout va bien. Pour l'instant, je me sens mieux que l'année dernière. Nous verrons comment les choses évoluent.
Portez-vous bien. Mes amitiés à Mamie. Anna Eleazarovna vous salue chaleureusement tous les deux.

Bien à vous, L. Chestov

16. Chestov à Schlœzer, fin juin 1935

Cher Boris Fiodorovitch !

J'étais aujourd'hui chez Lévy-Bruhl. Concernant mon article sur Gilson, tout va pour le mieux : il m'a dit que malgré sa longueur, il essaierait de le publier dans un seul numéro et ne le diviserait en deux parties qu'en dernier recours. Je ne peux en dire autant de mon *Kierkegaard* : c'est plus ou moins la même chose qu'avec Grasset. Ils veulent avoir entre les mains la traduction française. Ils m'ont demandé de leur faire parvenir au moins un sommaire détaillé. Je l'ai rédigé, je vous l'envoie pour que vous le traduisiez. L'essentiel est de faire au plus vite car ils se réunissent ce jeudi. Ce n'est pas très long en vérité, et ne vous en faites pas pour la précision et l'élégance de la traduction, il suffit qu'elle soit correcte. Il serait bon, à mon avis, que vous l'apportiez vous même à Lisbonne[2], le directeur, vous pourrez peut-être lui dire quelques mots de l'ouvrage. Sinon, envoyez-lui votre traduction directement par la poste pour ne pas perdre de temps. Surtout, faites-le bien avant jeudi. Il serait bon aussi, nécessaire même, que nous nous voyions. Pourriez-vous venir souper chez nous mercredi, jeudi ou vendredi ? Pensez seulement à m'avertir, je vous attendrai.
Hormis cela, rien de neuf. Je vous serre la main. Mes amitiés à Mamie et à vos proches.

Bien à vous, L. Chestov

Søren *Kierkegaard et la philosophie existentielle*

[1] Mikhaïl Isaakovitch (1870-1937).
[2] René Lisbonne (1881-1945) est le neveu de Félix Alcan. Il prend la direction de la maison d'édition à la mort de ce dernier, en 1925.

Chapitre I (Hegel et Job)

« Abandonnant Hegel, il chercha refuge auprès de ce penseur privé qui connut pour commencer ce qu'il y a de meilleur dans la vie, mais fut obligé ensuite de quitter cette vie,… – auprès de Job. Assis sur les cendres et tout en grattant ses plaies avec un tesson, Job lance à la dérobée des remarques, fait des allusions. C'est ici que la vérité s'exprime d'une façon plus convaincante que dans le Symposium grec » (Kierkegaard III, 72)

Chapitre II (l'écharde dans la chair)

« En ce qui me concerne, depuis mon plus jeune âge il m'a été mis une écharde dans la chair. Si ce n'était cela, il y a longtemps déjà que je vivrais de la vie de tout le monde. »

Chapitre III (Abraham et Socrate)

« Par son acte, Abraham dépassa les frontières de l'éthique. Son τέλος (but) planait plus haut, au delà de l'éthique ; en regard de son τέλος*, il suspendit l'éthique » (III, 56)*[1]

Chapitre IV (L'idée de Dieu)

« La lutte suprême contre la tentation a lieu quand l'homme admet qu'il soit possible à Dieu ce qui se trouve au-delà des limites de ce qui est possible à l'homme » (VIII, 121)

V (Audace et soumission)

« Je ne peux accomplir ce mouvement ultime, paradoxal de la foi. Cela m'est tout simplement impossible et je prends la fuite pour me réfugier dans l'amertume de la résignation » (III, 29)[2]

---

[1] Søren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, in *Œuvres complètes* (trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau), V, Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p. 151 : « Tout autre est le cas d'Abraham. Il a franchi par son acte tout le stade de l'éthique ; il a au-delà un τέλος devant lequel il suspend ce stade. »

[2] *Ibid.,* p. 127-142 : « Je ne peux faire le mouvement de la foi, je ne peux fermer les yeux et me jeter tête baissée, plein de confiance, dans l'absurde ; la chose m'est impossible, mais je ne m'en fais pas gloire […] Hélas ! Je ne peux faire ce mouvement. Dès que je m'y mets, tout se retourne et je me réfugie dans la douleur de la résignation. »

VI (Le péché et la vertu)

« Le contraire du péché n'est pas la vertu, mais la foi, c'est là un des principes les plus essentiels du christianisme ».

VII (L'angoisse et le néant)

« L'état d'innocence comporte la paix et le repos, mais en même temps il implique autre chose… qu'est-ce donc ? Le Néant. Mais quel effet produit le Néant ? Il engendre l'angoisse » (V, 36)[1]

VIII (Le génie et le destin)

« Le génie manifeste précisément sa puissance originelle en ce qu'il découvre le destin, mais par là même il prouve également son impuissance. Cette existence géniale, en dépit de son immense portée historique, est péché. Il faut du courage pour le comprendre. Et cependant, c'est ainsi » (V, 99)[2]

IX (La science et le péché)

« S'il m'était permis d'exprimer un désir, je demanderais que personne parmi mes lecteurs ne s'avisât de pousser sa pénétration jusqu'à poser la question : que serait-il advenu si Adam n'avait pas péché ? Et pourquoi donc la science ne peut-elle se décider à tenir la bride serrée à l'homme et à comprendre que des limites lui sont imposées à elle aussi »[3].

X (Cruauté du christianisme)

---

[1] Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, in *Œuvres complètes* (trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau), VII, Paris, Éditions de l'Orante, 1973, p. 144 : « Cet état [d'innocence] comporte la paix et le repos ; mais en même temps, il implique autre chose qui n'est ni la discorde ni la lutte ; car il n'y a rien contre quoi combattre. Qu'est-ce donc ? Le rien. Mais quel effet produit ce rien ? Il engendre l'angoisse. »

[2] *Ibid., p.* 198 : « Le génie montre sa puissance

[3] *Ibid*., p. 151 *:* « Si je pouvais exprimer un désir, je voudrais que nul lecteur ne posât cette profonde question : et si Adam n'avait pas péché ? À l'instant où la réalité est posée, la possibilité passe à l'écart comme un vain objet de tentation pour tous les esprits irréfléchis. Que la science ne peut-elle se résoudre à réfréner les gens et à se contenir elle-même ! »

« Ma dureté n'est pas de moi. Et pourtant, pourtant ! Peut-être manque-t-il autre chose à celui qui souffre – des souffrances plus pénibles encore. Qui serait assez cruel pour oser dire une telle chose ? Le christianisme, mon ami. » (XI, 67)

XI (L'angoisse et le péché originel)

« On a beaucoup discuté sur l'essence du péché originel, et l'on a cependant ignoré l'une de ses catégories principales – l'angoisse. C'est là sa définition réelle. L'angoisse est une force étrangère qui saisit l'individu » (V, 57)

XII (La connaissance objective)

« La superstition attribue à l'objectivité le pouvoir de la tête de Méduse, le pouvoir de pétrifier la subjectivité, et cette absence de liberté ne permet plus à l'homme de détruire l'enchantement » (V, 139)

XIII (La logique et le tonnerre)

« Plains-toi, Job, lève-toi ! Dieu ne te craint pas… Parle, élève la voix, hurle. Dieu peut crier encore plus fort : ne dispose-t-il pas du tonnerre ? Le tonnerre lui aussi est une réponse, une explication » (III, 182)

XIV (Kierkegaard et Münster)

« Ta vie s'écoula dans une joie parfaite, tandis que celle du témoin de la vérité ne fut qu'un pénible labeur… Et voilà que vous mourez tous les deux et l'un comme l'autre vous obtenez la béatitude. Réfléchis à cela, ne diras-tu pas : quelle injustice flagrante contre le ciel que nous obtenions tous deux la même béatitude »

XV (Dieu et la liberté de l'homme)

« Qui est-ce qui hésiterait à choisir la confiance en Dieu ? Mais mon choix n'est pas libre. Je m'aperçois à peine de ma liberté car je me trouve sous l'emprise de la nécessité » (IV, 13, 19)

XVI (Le christianisme et la souffrance)

« Nous autres hommes pensons que l'essentiel est de vivre heureux en ce monde. Le christianisme estime, en revanche, que toutes les horreurs proviennent de l'autre monde ; les horreurs de notre monde, comparées aux horreurs éternelles, sont un jeu d'enfant » (XII, 130)

XVII (Kierkegaard et Luther)

« Quia homo superbit et somniat*,* se sapere, se sanctum et justum *esse,* ideo opus est, ut lege humiliatur*,* ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere *» (Luther,* Commentaire de l'Épître aux Galates*)*[1]

XVIII (Le désespoir)

« Même ce qui, humainement parlant, est le plus beau et le plus adorable, une féminité toute jeunesse qui n'est qu'harmonie, paix et joie – même cela est encore désespoir » (VII, 22)

XIX (Philosophie existentielle et philosophie spéculative)

« Le possible de la liberté ne consiste pas à pouvoir choisir le bien ou le mal. Un tel manque de perspicacité est indigne de la Bible et de la pensée. Le possible signifie que nous avons la puissance » (V, 44)[2]

XX (L'idée de Dieu et de la vérité contraignante)

« On ne peut faire entrer la foi par médiation dans le général. Ce serait la détruire. La foi c'est justement ce paradoxe. […] Chacun ne peut décider que par lui-même ce qu'est son Isaac » (III, 68)[3]

---

[1] « Mais l'homme s'enorgueillit et il s'imagine qu'il est sage, juste et saint : il faut donc qu'il soit humilié par la loi, pour qu'ainsi cette bête : l'opinion qu'il a de sa justice, soit mise à mort. Car si elle n'est pas morte, l'homme ne peut pas vivre » (Commentaire de l'Épître aux Galates*, 3, 23)*

[2] Søren Kierkegaard*, Le concept d'angoisse,* dans *Œuvres complètes, VII, p. 151 :* « Mais la possibilité de la liberté ne consiste pas à pouvoir choisir le bien ou le mal. Cette absurdité n'est pas plus conforme à l'Écriture qu'à la pensée. La possibilité consiste à pouvoir. »

[3] Søren Kierkegaard*, Crainte et tremblement,* in *Œuvres complètes, V, p. 162 :* « La foi ne peut entrer par médiation dans le général ; car, par là, elle est détruite. La foi est ce paradoxe,

XXI (L'idée de rédemption)

« Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc., quo nullus alius nunquam in mundo fuerit *»*[1]

XII (L'ultime dépassement)

« À Dieu tout est possible. Cette pensée est ma devise, elle a pris pour moi une importance que je n'aurais jamais pu supposer. » (Kierkegaard, Journal*, V, 379)*

[et l'Individu ne peut absolument pas se faire comprendre de personne. On s'imagine, je sais bien, qu'un Individu peut se faire comprendre d'un autre se trouvant dans la même situation. Cette idée serait inconcevable si de nos jours l'on ne cherchait pas de tant de manières à s'insinuer sournoisement dans les grandes choses. Un chevalier de la foi ne peut absolument pas en secourir un autre. Ou bien l'Individu devient le chevalier de la foi en se chargeant lui-même du paradoxe, ou bien il ne le devient jamais. Dans ces régions, on ne peut absolument pas penser aller de compagnie.] L'Individu ne peut jamais recevoir que de lui-même toute explication plus approfondie de ce qu'il faut entendre par Isaac. »

[1] « Tous les prophètes ont bien vu en esprit que le Christ serait de tous les hommes le plus grand brigand, voleur, sacrilège, assassin, adultère etc., qu'il y ait jamais eu dans le monde » (Commentaire de l'Épître aux Galates*, 3, 23*)

17. Chestov à Schlœzer, le 28 novembre 19351

Jeudi

Cher Boris Fiodorovitch !

Je relisais justement hier mon article sur Tolstoï car Berdiaev me demande de participer à la réunion de l'Académie de philosophie et de religion du 15 décembre, consacrée à la mémoire de Tolstoï[2]. Le réduire à 12 pages est parfaitement impossible : il n'en resterait rien. Je pourrais écrire un nouvel article, mais il me faudrait pour cela deux semaines, au bas mot. Si Duhamel m'accordait 20-25 pages ou bien s'il reportait l'article au 1er février, je pourrais accepter sa proposition[3]. Mais en sera-t-il d'accord ? Vous avez discuté avec lui, vous savez mieux sans doute s'il vaut la peine de lui en parler. Je vous laisse donc décider : ou bien s'adresser de nouveau à lui (peut-être par téléphone) ou bien abandonner ce projet. Dans tous les cas, il faut soit en discuter tout de suite avec lui soit renoncer au Mercure de France.
Portez-vous bien. Mes amitiés à vos proches.

Bien à vous, L. Chestov

18. Chestov à Schlœzer, le 25 janvier 1936

Cher Boris Fiodorovitch !

Tania m'a fait savoir que grâce à vos efforts, un comité franco-russe s'était réuni ce jeudi et avait décidé de publier mon livre sur Kierkegaard par

---

1 Carte postale envoyée du 19 rue Alfred Laurent, Boulogne-sur-Seine au 5 rue de l'Assomption, Paris XVIe.

2 À cette occasion, Chestov prononce une conférence en russe intitulée « Iasnaïa Poliana et Astapovo ». Le texte de cette conférence est publié en russe dans Sovremennye Zapiski (nº 61, mai-août 1936), puis en français dans la Revue philosophique de la France et de l'Étranger (novembre-décembre 1936, p. 281-295) sous le titre « Iasnaïa Poliana et Astapovo : Tolstoï philosophe ». La conférence est également publiée en espagnol et en hollandais. Parmi les participants à cette réunion publique : Berdiaev (« Raison et folie chez Léon Tolstoï ») ; Adamovitch (« La singularité de Léon Tolstoï ») ; Vycheslavtsev (« L'anarchisme de Léon Tolstoï ») ; Fedotov (« Tolstoï et l'Évangile »).

3 Georges Duhamel dirige alors le Mercure de France. C'est néanmoins dans la Revue philosophique de la France et de l'Étranger que paraîtra l'article de Chestov.

souscription[1]. Merci beaucoup : grâce aux noms des membres du comité la souscription réunira peut-être les fonds nécessaires pour couvrir les dépenses. C'est là, bien évidemment, le meilleur moyen, ou, si vous préférez, c'est même l'unique moyen de célébrer cette année « jubilaire » de sorte que l'homme du « jubilé » l'éprouve non comme un poids mais comme une joie[2]. Sans cela, j'étais prêt à mettre mon *Kierkegaard* au nombre de mes œuvres posthumes. Merci encore de m'entourer de tant de soins et de vous démener pour moi : Tania m'a dit que c'est uniquement grâce à vous que le comité était parvenu à s'organiser et que sans vous rien n'aurait abouti.
J'aimerais que nous nous voyions au plus vite. Indiquez-moi deux jours au choix la semaine prochaine, à votre convenance, pour que nous venions vous voir. Mais après le souper : vous avez assez à faire comme cela, nous souperons à la maison avant de venir et nous pourrons être chez vous pour 20 heures 30, ou même pour 20 heures.
Autre chose encore : Duhamel voulait publier mon article sur Tolstoï en décembre dernier à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la mort de Tolstoï[3]. Peut-être accepterait-il de le publier à l'occasion de mon soixante-dixième anniversaire. L'article est prêt, il compte onze ou douze pages en tout. D'ici au 7 février, vous pourriez le traduire et le lui apporter. Si vous pensez que c'est faisable, téléphonez-lui et, s'il répond favorablement, faites-le-moi savoir au plus vite, je vous apporterai le manuscrit à traduire. Merci encore et à bientôt. C'est tout pour cette fois.
Mes amitiés à Mamie et à vos proches.

Bien à vous, L. Chestov

19. Chestov à Schlœzer, le 30 août 1937

Cher Boris Fiodorovitch!

---

1 Le Comité des amis de Léon Chestov, présidé par Lucien Lévy-Bruhl, réunissait Nikolaï Berdiaev, Abram Dobry, Adolf Lazareff, Paul Desjardin, Max Eitingon, Jules de Gaultier, Jean Paulhan. D'autres grandes figures de la culture, comme Albert Camus, participèrent à la souscription qui permit la publication de Kierkegaard et la philosophie existentielle.

2 Léon Chestov célèbre en 1936 son soixante-dixième anniversaire.

3 L'article ne sera pas publié par le Mercure de France, mais par la Revue philosophique. Voir Lettre nº 88.

Merci pour votre lettre, je l'ai reçue quelques jours avant mon départ, j'ai pris un billet pour mardi prochain. Le congrès commence demain[1], j'en reviendrai sans doute fatigué, aussi je m'empresse de vous répondre aujourd'hui. Malgré toutes les réserves que vous émettez, votre lettre et notre dernière conversation m'ont ravi. *À la longue**, après des dizaines d'années, l'isolement est épuisant, extrêmement épuisant même. Tout homme de pensée doit, bien entendu, s'attendre à ce qu'on le « rejette » ; mais il est tout de même difficile quelquefois de se sentir à ce point « rejeté ». Et c'est un soulagement quand parvient jusqu'à vous une voix bienveillante. À ce propos, tandis que je relisais la traduction allemande de mon article sur la philosophie médiévale (dont il faudra bientôt que vous relisiez la traduction française)[2], le problème de la vérité « révélée » à laquelle nous nous efforçons de substituer la vérité « naturelle » a de nouveau surgi devant moi, poignant, immense. J'ai repensé à Jaspers, à la façon dont, le plus sincèrement du monde, en toute bonne foi, il repousse hors des frontières de la philosophie Nietzsche, qu'il adore, et Kierkegaard ! En dehors des frontières de la philosophie, on dira ce que l'on voudra, ce serait seulement amusant. Mais à supposer que la vérité « révélée » puisse et soit en droit de diriger les pensées du philosophe, ce serait là, aux yeux de tous, une « trahison ». Au fait, la première moitié de mon article sur Jaspers a été publiée en néerlandais[3]. À mon avis, *Hermès*[4] pourrait également le publier dans deux numéros différents, la revue publie (j'ai consulté un numéro) des articles de dix pages et mon article en compte 20[5]. La traduction est prête, il n'y aurait donc rien à débourser. Il serait essentiel pour moi que l'article paraisse également en français : combien le

---

1 Il pourrait s'agir du 9e Congrès international de philosophie (Congrès Descartes) qui eut lieu à Paris du 31 juillet au 6 août 1937.

2 « Athènes et Jérusalem (*Concupiscentia irresistibilis*) », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, nº 11-12 (novembre-décembre 1935, p. 305-349 et janvier-février 1936, p. 32-79). La traduction allemande de cet article est publiée sous le titre « *Athen und Jerusalem. Fragment* » dans la revue *Synthese* (nº 4, 15 avril 1938, p. 133-134). La même année l'article est intégré dans le volume d'*Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, publié aux éditions Vrin.

3 « Sine effusione sanguinis (Over de philosophische "Redlichkeit") », Synthese, décembre 1937, vol. 2, p. 269–282.

4 La revue trimestrielle *Hermès*, dirigée par René Baert et Marc Eemans, publie, entre 1933 et 1939, onze numéros, en trois séries. La troisième série (janvier 1938-novembre 1939), où paraît l'article de Chestov, est intitulée « Mystique. Poésie. Philosophie ». Henri Michaux est alors le rédacteur en chef de la revue. Bernard Groethuysen fait partie de la rédaction. Deux autres séries paraîtront ensuite en 1947 puis entre 1963 et 1970.

5 « *Sine effusione sanguinis*. De la probité philosophique » est publié dans la traduction de Schlœzer dans la revue *Hermès*, nº 1, janvier 1938, p. 5-36.

liront en russe et en néerlandais ? À mon sens, cela serait aussi intéressant pour *Hermès* : d'une part, Jaspers, de l'autre, Nietzsche et Kierkegaard. Quant au thème de « La probité philosophique (*sine effusione sanguinis*) », il est dans l'esprit de la revue. Si Michaux me contacte, je le lui proposerai. Mais je n'ai rien reçu de lui pour l'instant et je pars mardi. Peut-être pourriez-vous lui écrire. On pourrait peut-être même, s'ils en étaient d'accord, le publier dans un seul numéro !

Rien de neuf de mon côté. Physiquement, je ne me sens pas mal, mais travailler (c'est-à-dire lire et écrire) m'épuise : ce que je faisais en une heure me demande désormais trois ou quatre heures. Par conséquent, je ne parviens plus à tenir les délais. J'ai terminé mon article sur Berdiaev[1]. J'ai reçu la traduction allemande, mais j'ai dû la jeter à la poubelle et faire la traduction moi-même. Et puis, il y a le congrès, ensuite le départ pour Châtel. Dès mon retour de Châtel, il me faudra rédiger pour la radio une série de cinq leçons sur Kierkegaard[2]. Je n'aurai à nouveau pas le temps de terminer mon article sur Berdiaev. Il faudra le reporter à novembre ! Mais je n'ai pas d'autre choix. J'ai déjà averti Fondaminski[3] qu'à cause de mes yeux[4] je ne pouvais pas lui indiquer de délais précis. Il est bien fâcheux, évidemment, que tout traîne ainsi en longueur. Peut-être que si je parviens à ne pas « m'affairer », mais aussi à ne pas penser à Châtel (j'y parviens quelquefois), alors ma fatigue passera autant que possible.

Je suis ravi, pour vous et vos proches, que vous ayez Amélie. C'est, en effet, une planche de salut ! Plaise à Dieu que vous, Mamie et Marina preniez du repos cet été et que vous avanciez dans votre travail : poursuivez votre *Bach*. Je vous embrasse. Mes amitiés à Mamie et à Marina.

Bien à vous, L. Chestov

P.-S. : Si vous rédigez votre ouvrage à la fois en français et en russe, dites bien ce que vous m'aviez dit à propos du « Taureau de Phalaris ». Du point

---

1 « Nikolaj Berdâev. Gnozis i ekzistencial'naâ filosofiâ », Sovremennye Zapiski, nº 67, octobre 1938, p. 196-229.

2 En juillet 1937, suite à la diffusion radiophonique de cinq leçons sur Dostoïevski (avril-mai 1937), Chestov est de nouveau invité à donner cinq leçons de 15 minutes chacune sur Kierkegaard. Elles sont diffusées en octobre-novembre 1937, traduites et lues par sa fille Tatiana. Le texte des émissions sur Kierkegaard a été publié le 15 décembre 1937 dans les *Cahiers de Radio-Paris*, sous le titre « Sören Kierkegaard, philosophe religieux ». Celui des émissions consacrées à Dostoïevski – le 15 mai 1937, sous le titre « L'œuvre de Dostoïevski ».

3 Ilya Fiodorovitch Fondaminski est le rédacteur en chef des *Sovremennye Zapiski*.

4 Avec l'âge, la vue de Chestov s'affaiblit.

de vue des idées, cela aurait une importance décisive, à savoir que vous développiez votre propos « avec vos propres mots ».

20. Chestov à Schlœzer, le 10 août 1938

Châtel-Guyon

Hôtel d'Établissement

Cher Boris Fiodorovitch !

Quel joie de trouver votre lettre ! Quelle tristesse d'en découvrir le contenu. D'où viennent ces douleurs et comment se fait-il qu'elles soient si poignantes ? J'ai posé la question à Anna Eleazarovna[1]. D'après elle, c'est probablement une sciatique. Si c'est le cas, ce n'est pas du repos qu'il vous faut, mais du mouvement. À sa connaissance, Amélie-les-Bains est le lieu le plus indiqué pour soigner une sciatique. Il faut absolument que vous profitiez de votre séjour à Amélie pour vous soigner. Il est, certes, incommodant et douloureux de souffrir d'une sciatique, mais, avec un traitement efficace, elle passe. L'important est de ne pas laisser faire et de ne pas l'emporter avec vous à Paris où elle ne passera pas aussi facilement. Il y a de grandes chances que le diagnostic d'Anna Eleazarovna soit correct et vous feriez bien de suivre ses indications et ses conseils.

De mon côté, tout va pour le mieux. J'ai terminé hier mon traitement ici. Cela ne m'a évidemment pas redonné des forces. Tout traitement commence par affaiblir, mais j'ai encore cinq semaines de repos complet devant moi. J'espère que mon séjour à Châtel me fera du bien.

Rien de très neuf. Wahl m'a inopinément envoyé son livre sur Kierkegaard[2] avec une dédicace où il dit avoir lu mon *Athènes et Jérusalem* sans y avoir trouvé ni Athènes, ni Jérusalem. Bespaloff m'a également envoyé le sien[3] avec une dédicace indiquant que, bien qu'elle n'ait rien entendu de ce que j'ai pu dire, elle se considérait comme ma disciple et avait beaucoup appris de moi, c'est pourquoi elle me dédicaçait son livre. J'ai également reçu le numéro de la *Revue philosophique* avec l'article de Fondane[4]. Son article – Lévy-Bruhl avait raison – est très réussi. Dans le même numéro de la *Revue*

---

1 Anna Eleazarovna est médecin.

2 Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938.

3 Rachel Bespaloff, Cheminements et carrefours : Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Niezsche, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1938.

4 Benjamin Fondane, « Léon Chestov et la lutte contre les évidences », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 126, nº 7-8, 1938, p. 13–50.

philosophique, Bréhier a publié un compte-rendu de mon *Kierkegaard* où il ne dit pas un mot de mon livre en tant que tel et termine par une remarque sur la destinée de Kierkegaard[1]. Voilà, c'est tout. Je suis très curieux de ce que vous avez écrit mais votre article ne verra probablement pas le jour avant encore longtemps.

Si je m'en sens la force après les vacances, j'essaierai d'écrire sur Husserl[2]. Plus je pense à lui, plus j'ai envie d'écrire. Portez-vous bien et surtout soignez vous douleurs. Mes amitiés à Mamie et à Marina. Je suis ravi d'apprendre que Mamie a le loisir de s'entraîner et Marina de jouer de l'orgue.

Je vous embrasse. L. Chestov

Anna Eleazarovna voulait vous écrire elle-même pour que cela soit plus persuasif, mais on l'a demandée en urgence et je ne voulais pas différer l'envoi de ses conseils. Elle vous adresse, ainsi qu'à Mamie et Marina, ses amitiés.

21. Chestov à Schlœzer, le 10 septembre 1938

Dimanche

Boulogne-sur-Seine

Cher Boris Fiodorovitch !

Votre lettre, bien qu'elle ne soit pas très gaie, m'a tout de même réjoui : je craignais que votre silence par trop prolongé ne soit l'indice de quelque chose de bien pire. Si ce n'est effectivement qu'un rhumatisme, c'est fâcheux, bien sûr, mais ce n'est pas sans remède. Faites-moi savoir, je vous prie, ce que vous a dit le médecin et quel traitement vous avez entrepris.

Quant à moi, le docteur Bauman, qui m'a soigneusement ausculté à Châtel, a conclu que je n'avais rien de grave. Mon organisme se serait simplement un peu affaibli et usé avec le temps. Je pense qu'il a raison. Mais je me sens un peu mieux en ce moment, j'essaie même d'écrire (« À la mémoire d'un grand philosophe », à propos de Husserl).

Nul ne saurait contester, ou du moins rares sont ceux qui contesteraient ce que vous m'écrivez au sujet des événements récents. Voilà déjà un quart de siècle que nous vivons sans cesse des horreurs. Nous autres sommes, malgré tout,

---

[1] Dans ce même numéro, le compte-rendu de Bréhier porte sur *Athènes et Jérusalem* : « Léon Chestov – Athènes et Jérusalem », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 126, nº 7-8, 1938, p. 27 s.

[2] Chestov mettra à exécution ce projet, mais son article paraîtra à titre posthume. Voir Lettre nº 99.

parvenus jusqu'à présent à échapper à ces atrocités, d'autres en ont fait les frais. Que dire de ce qui s'est passé et se passe encore en Russie où les gens sont livrés au pouvoir des Staline et des Iéjov[1] ! Des millions de personnes, des dizaines de millions de personnes – dont un nombre incalculable d'enfants – sont morts et meurent encore de faim, de froid ou sous les balles. C'est la même chose en Chine. Et plus près de nous, en Espagne, sans parler de l'Allemagne et de l'Autriche. En vérité, on ne peut que regarder et frémir d'épouvante, comme Ivan Ilitch[2]. Cependant, chez Tolstoï, une phrase inattendue conclut le récit : Au lieu de la mort il voyait la lumière[3]. Que signifient ces mots ? Qui habilita Tolstoï à les prononcer ? C'est peut-être étrange mais quand je lis ce qui se passe dans les journaux ma pensée se détourne, de son propre chef pour ainsi dire, des horreurs de l'être pour se diriger ailleurs, vers une autre existence. Je ne puis m'empêcher de réfléchir, peut-être parce que je ne peux rien faire. Que je le veuille ou non, je suis en marge, étant à la fois vieux, malade et étranger. Il m'a toujours semblé que seul un homme qui n'agit pas, qui ne fait rien, qui n'a rien à faire est capable de penser, de penser réellement. Or, plus les horreurs gagnent du terrain, plus on réfléchit intensément. Et dans le cauchemar qui s'empare de nous, qui fond sur nous, tandis que nous sommes – comme cela arrive quand nous rêvons – paralysés par l'impuissance, je ressens parfois quelque chose d'absolument non-naturel, quelque chose de contre-nature. Impossible, bien entendu, de ne pas souffrir de ces horreurs, celles qui nous attendent, peut-être, mais aussi celles qu'ont endurées et endurent encore dans divers pays tous ces hommes qui nous sont étrangers et pourtant si proches. Et non seulement aujourd'hui, mais dans les temps les plus reculés. Vous souvenez-vous des lamentations de Jérémie ? Des coups de tonnerre de l'Apocalypse ? Or, les prophètes et les apôtres n'ont-ils pas, mystérieusement, décelé à travers ces horreurs quelque chose d'autre ? Mort, où est ton aiguillon ? Enfer, où est ta victoire ?[4] Il essuiera toute larme de leurs yeux ?[5] Tout se passe comme s'ils avaient pressenti que le cauchemar de la « réalité » disparaîtrait exactement comme

---

1 Nikolaï Iéjov (1895-1940), chef du NKVD (Commissariat du peuple aux affaires intérieures) de 1936 à 1938, est l'un des principaux exécutants des grandes purges staliniennes.

2 Citation quasi-littérale du chapitre VI de la nouvelle de Léon Tolstoï *La mort d'Ivan Ilitch* (1886) : « Mais il n'avait rien à faire avec *elle* [la douleur dont souffre I.I., *NdT*], que de *la* regarder et frémir d'épouvante. » (Léon Tolstoï, *Œuvres complètes*, volume 27 (trad. J.-Wladimir Bienstock), Paris, Stock, 1912, p. 67).

3 *Ibid*., p. 105.

4 *1Co* : 15.55.

5 *Ap* : 21.4.

un mauvais rêve. Rares sont ceux qui accordent de l'importance aux prophètes et aux apôtres, je le sais bien. N'ont de prix aux yeux de tous que la force physique, la supériorité des muscles. Car tout le monde « fait », veut « faire » l'histoire. Pour tout le monde, « Il essuiera toute larme de leurs yeux », c'est du sentimentalisme infantile. Pour tout le monde, les coups de tonnerre de l'Apocalypse ne proviennent pas du ciel mais d'un tas de fumier. Pourtant, à partir du moment où l'on « ne fait pas », où l'on pense, alors ce que nous nous représentons comme la réalité ultime, irrévocable, se transforme soudain en fantasmagorie. Se peut-il que tous ces Staline, ces Mussolini, ces Hitler soient éternels ? Leur « victoire » n'est-elle pas illusoire ? Plus ils triomphent, plus se manifeste clairement (dans une autre perspective) leur insignifiance. Car, au fond, les horreurs de la vie n'ont pas commencé en 1914, elles ont toujours existé. Comme ont toujours existé des gens qui, bien qu'ils ne « fissent rien », savaient et voulaient penser. Et aujourd'hui plus que jamais, notre âme s'élance irrésistiblement vers eux, vers les prophètes et les apôtres… Eux qui étaient capables de voir les horreurs les plus épouvantables sans perdre leur foi en Dieu. Ce que j'écris est sans doute maladroit, pardonnez-moi. Mais je pense que vous saurez deviner ce que je voulais dire. Je vous embrasse. Mes amitiés à Mamie et à Marina.

Bien à vous, L. Chestov

P.-S. : Je vous enverrai demain l'article de Fondane. Renvoyez-le dès que possible à Lazareff : 10 square des Muettes, Paris XV^{e}.

22. Chestov à Schlœzer, le 22 septembre 1938

Boulogne-sur-Seine

Cher Boris Fiodorovitch !

Je ne vous écris que quelques mots, principalement pour vous dire que j'ai moi-même souffert d'une forte sciatique dont j'ai entièrement guéri en assez peu de temps. Pour l'instant, bien sûr, cela vous empêche de travailler, ce qui est contrariant, mais avec l'aide de Dieu, bientôt vous vous sentirez mieux et pourrez reprendre votre travail.

J'en profite pour vous dire aussi que je n'entendais pas le mot « penser » au sens de « spéculer », bien entendu. J'avais constamment à l'esprit la « seconde dimension » et le « *de profundis ad te clamavi* », que j'oppose à la

« pratique ». Je sais qu'aujourd'hui les églises sont bondées, les gens prient : écarte de nous cette coupe[1]. Mais il y eut jadis des époques, semblables à la nôtre, où les gens savaient mieux prier. Tout ce que je voulais vous dire c'est que si nos prières ne sont pas entendues et si nous en venons à clamer : « Seigneur, pourquoi nous as-tu abandonnés ? »[2] ou si nous répétons les « lamentations de Jérémie », nous devons nous efforcer de ne pas perdre courage et, comme Jérémie et Jésus, ne pas oublier, au-dessous de l'odieuse « évidence », le grand commandement : « Écoute Israël »[3]. C'est tout ce que je voulais dire par là, bien que je l'aie dit maladroitement.

Pour ce qui est de l'article de Fondane, vous le sous-estimez. Rappelez-vous comment des gens très bien disposés à mon égard (Berdiaev, Bespaloff etc.) ont défiguré mes pensées. Fondane s'en est gardé et c'est là une grande vertu. Certains (dont Anna Eleazarovna) pensent même qu'à la lecture de son article, on comprendra mieux mes écrits.

Je vous embrasse. Nos amitiés à Mamie, à Marina et à tous vos proches, de la part d'Anna Eleazarovna et de moi-même.

Bien à vous, L. Chestov

1 *Mt* : 26.39.
2 *Mt* : 27.46.
3 *Dt* : 6.4. *1Co*: 8.6 ; *Mc* : 12.29-30 ; *Lc* : 10.27 ; *Mt* : 22.37 ; *Jn* : 10.22-31.

Conclusion

Le but de ce travail était de mieux comprendre le rapport entretenu par Léon Chestov et Vladimir Jankélévitch avec la philosophie de Plotin. Outre le caractère problématique que revêt en général la notion de filiation ou d'héritage philosophiques, il se trouve que, chacun à sa façon, ils se passent de la doctrine de la procession hors de l'Un qui est au cœur de la philosophie de l'Alexandrin, de sorte que l'on hésite à les déclarer plotiniens, contrairement à des philosophes comme Simon Frank en Russie ou Bergson en France. Héritiers de Plotin ils le sont pourtant, dans la mesure où quelques-uns de ses grands thèmes ne cessent de hanter leurs pages, en particulier celui d'un au-delà de l'être et du caractère intermédiaire de la pensée discursive. Sans que l'on ait affaire à une adhésion à la lettre de sa doctrine, encore moins à son esprit de synthèse et d'unité, il est possible de faire valoir chez eux une inspiration de Plotin mobile et plurielle.

Dans une première partie, nous nous sommes d'abord proposés de situer la vision que Chestov et Jankélévitch offrent de Plotin et de préciser le rapport entretenu par Jankélévitch à Chestov.

Le premier chapitre pose quelques grands jalons de la réception de Plotin en Russie avant et tandis que Chestov l'étudie. Après la dénonciation virulente du théologien Ivan Skvortsov, on voit se développer avec Mikhaïl Vladislavlev une approche plus objective qui s'efforce de comprendre les spécificités historiques de la doctrine néoplatonicienne dans le contexte de l'Antiquité. La question de savoir si Plotin fut ou non un mystique entre à l'ordre du jour. Sans qu'il soit certain que Chestov ait eu connaissance de cette question précisément par cet intermédiaire, elle est également décisive chez lui et fait l'objet d'un traitement original. D'abord, contrairement à la majorité des auteurs, il met en doute la capacité des mystiques à rendre un compte crédible de ce qu'ils ont effectivement vécu en raison du caractère général de la parole et même du discours tenu à soi-même dans l'élaboration du souvenir. Dans ses ouvrages consacrés à Plotin, il apparaît en outre que cette expérience unitive n'est ni apaisante, ni unifiante mais vertigineuse et déroutante. Plotin reste, comme tous les Tragiques chestoviens, affublé de la « double vue », en proie à la contradiction douloureuse entre le témoignage de sa raison et le souvenir du divin contact. Cette position rapproche néanmoins Chestov de son contemporain Fiodor Stépoune qui évoque également le caractère tragique de la conscience mystique, incapable de se maintenir dans son effusion silencieuse et obscure en Dieu. Comme Stépoune, il considère la description de l'Intellect comme le produit d'une vision

extatique transposée *a posteriori* dans le discours et non pas comme un système élaboré de façon purement théorique par Plotin. L'analyse de S. Frank nous a également permis de cerner les aspects d'une autre forme d'approche, celle d'un néoplatonisme revendiqué et assimilé – en particulier sous l'aspect d'une identité de la pensée et de l'être et de la promotion d'un savoir vivant et unifié – approche qui n'est pas celle de Chestov, mais qui alimentera, moyennant transpositions, la relecture éthique de Plotin proposée par Vladimir Jankélévitch. L'analyse de la démarche de Pavel Blonski, dont la *Philosophie de Plotin* figurait dans la bibliothèque de Chestov, nous a permis d'apprécier, là encore, la distance qui séparent les deux philosophes. Blonski est le promoteur d'une étude objective, historique et « conservative », de Plotin, reposant sur des traductions mieux contextualisées et visant à en dégager l'originalité au sein du monde antique. La méthode de Léon Chestov reste celle de la pérégrination entre les âmes, c'est-à-dire une reconstitution de l'épisode décisif où le philosophe serait entré en contact avec les « autres mondes », et vise à mettre en évidence l'incompatibilité de cette expérience avec l'expérience ordinaire. Chestov promeut donc une méthode de lecture, par mise en résonance de voix historiquement lointaines, qui refuse l'objectivité mais s'appuie sur la communauté d'un certain type d'expérience privilégiée, celle de la tragédie. Avec Sezeman et surtout Alexeï Lossev, nous avons affaire, au contraire, à une lecture plus rationaliste encore de Plotin. Lossev critique fermement l'idée d'un Plotin mystique, extatique, visionnaire (telle qu'on la trouve chez un C. Prantl ou un G. Mahlis) au profit d'une mise en évidence du caractère dialectique de sa philosophie. Lossev a découvert avec émerveillement la « splendeur » du platonisme mais sa lecture se veut logique, laissant de côté l'éthique et la dimension existentielle de sa philosophie qui passionne au contraire Léon Chestov. L'intérêt et la bonne connaissance que les Russes avaient de Plotin ont été remarqués par Jankélévitch. Il les attribue à un élan de conversion aux valeurs spirituelles en réaction et en opposition au développement d'une connaissance toujours plus abstraite et tournée vers l'extériorité (réussite technique et économique, matérialisme). Jankélévitch s'incluait alors lui-même dans cette tendance. Après ce tour d'horizon, nous avons exposé quelques éléments sur l'histoire des traductions des traités de Plotin en russe qui mettent en évidence un intérêt prononcé pour certains thèmes (la doctrine des hypostases, l'immortalité de l'âme, l'esthétique, l'éternité et le temps par exemple) mais aussi selon P. Blonski une tendance regrettable à christianiser le vocabulaire de Plotin.

Dans le deuxième chapitre de cette première partie, nous avons analysé la façon dont Chestov est venu progressivement à Plotin, probablement sur la recommandation du poète Viatcheslav Ivanov, dont l'Alexandrin était le philosophe préféré. Les quelques pages qu'il lui consacre dans *Sola Fide* [1911-1914] mettent en évidence la parenté du néoplatonisme avec la philosophie russe, marquée par la présence d'éléments « impurs », autrement dit étrangers à la raison (sa dimension érotique, son orientation religieuse et existentielle) à rebours du rationalisme triomphant d'un Aristote. Plotin illustrerait le conflit irrémédiable entre vérités de raison et « vérités » de foi, lesquelles ne peuvent même pas prétendre à ce titre en raison de leur contingence, leur singularité et leur indétermination. Dans ses *Leçons sur la philosophie grecque*, Plotin n'apparaît que furtivement pour préciser que la philosophie russe, conformément à la « définition » plotinienne de la philosophie comme ce qu'il y a de plus important, de plus précieux, recherche non pas de froides et universelles vérités obligatoires pour tous, mais la réponse aux questions dont nous souffrons, qui nous troublent et nous obsèdent. Chestov souligne également l'absence de frontière nette entre philosophie et religion et surtout la dimension d'« exercice spirituel » qui lui semble, comme à Pierre Hadot quelques décennies plus tard, un trait caractéristique de la pensée antique. Au cours des années 1920, Chestov approfondit son étude et consacre plusieurs travaux à Plotin : un long article « Discours exaspérés : les extases de Plotin » (dont la rédaction commence en janvier 1924 et s'achève en avril 1924), une conférence prononcée à Amsterdam le 19 avril 1928, et un ouvrage laissé inachevé « Sur les sources de l'expérience mystique de Plotin », commencé après la parution des « Discours exaspérés » et dont une partie a été publiée en russe le 7 mars 1926 (Annexe 4). Nous nous sommes efforcés de restituer le contexte de la rédaction des « Discours exaspérés » et les sources utilisées par Chestov pour travailler. Chestov approfondit ses intuitions antérieures pour montrer que Plotin fait « exploser » le *logos* grec en voulant voler au-dessus du savoir. Pour finir, nous avons étudié la réception parmi les Russes de la lecture chestovienne de Plotin. Nous y analysons le point de vue de Hermann Lovtski ainsi que les critiques sévères que lui adressent N. Berdiaev, S. Frank, A. Lossev. La fin de ce chapitre discute en particulier les reproches d'anachronisme et de manque de foi adressés par Berdiaev à Chestov.

Le troisième chapitre est consacré au mémoire de maîtrise rédigé par Jankélévitch en 1924 sous la direction d'Émile Bréhier sur le *Traité 20* de Plotin, ainsi qu'à un tour d'horizon de sa réception critique en France. À cette occasion, nous discutons également l'hypothèse d'une affiliation de la lecture de Jankélévitch au judaïsme à laquelle nous préférons l'hypothèse d'un

pluralisme de sa part, c'est-à-dire une attitude d'ouverture maximale à des doctrines philosophiques diverses pour autant qu'elles permettent de penser les problèmes, jusqu'au bout, jusqu'à cette limite au-delà de laquelle ils ne sont plus pensables. Dans le quatrième et dernier chapitre de cette première partie, nous avons analysé quelques aspects des relations entre Jankélévitch et la pensée russe à laquelle il s'intéresse dès le début de son œuvre. Quelque part entre le mysticisme d'inspiration religieuse et les philosophies d'orientation scientifique, il voit se développer une authentique philosophie russe à laquelle il fera lui-même divers emprunts. Outre Stépoune, dont nous avons déjà indiqué les liens étroits à Plotin et qui fait alors l'admiration de Jankélévitch, ce dernier s'inspire également du concept d'inconcevable de S. Frank, en particulier sa description de la personne humaine une et plurielle, dont le moi se dessine sur fond d'un immémorial « nous » intime. Chestov est une référence de choix pour Jankélévitch. Décrit d'abord comme « bergsonisant » et « impressionniste » le penseur russe est surtout critiqué en raison de sa tendance à « christianiser » indument Plotin. Chestov est cependant un modèle pour Jankélévitch qui avoue l'avoir imité dans sa jeunesse ; il représente la philosophie non du « sérieux » kierkegaardien, du travail et de la rigueur morale, mais de la « tragédie », c'est-à-dire de la contradiction irrésolue, saisie au milieu de son oscillation entre les contraires.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous analysons les réinvestissements de thèmes plotiniens dans l'œuvre de Chestov et Jankélévitch. En effet, après avoir consacré un ou plusieurs ouvrages à Plotin, c'est-à-dire examiné sa doctrine pour elle-même, l'un comme l'autre ont assimilé et transposé certains de ses grands traits dans des perspectives parfois très différentes de leur contexte d'origine.

Le cinquième chapitre porte sur le thème du dépassement de la contradiction que Jankélévitch considère comme caractéristique de la pensée russe. Nous nous efforçons d'établir les liens qu'il entretient avec la doctrine de l'Un au-delà de l'être, et donc de toute contradiction, chez Plotin. Nous revenons sur la dimension « métalogique » qu'elle leur permet de penser au-delà de l'opposition classique entre le niveau empirique et métempirique. Il apparaît à cet égard que la contradiction est le produit d'une confrontation et d'un arrêt de la pensée à la croisée de ces dimensions de l'existence entre lesquelles nous nous mouvons d'ordinaire. Cette analyse permet de mieux comprendre le pluralisme de Chestov qui réinvente en quelque sorte la notion de « double vérité »

Le sixième chapitre porte sur le thème de la mort et du temps. Nous exposons la façon dont Jankélévitch reprend le thème de la « fuite du seul vers le seul », le retour à l'Un, pour penser l'instant solitaire de la mort. Il en résulte une réinterprétation de la « préméditation de la mort » (μελέτη θανάτου) que constitue la philosophie chez Plotin. Jankélévitch ne croyait pas que l'on puisse se préparer, s'exercer à jouer la scène fatalement improvisée et catastrophique de la mort, mais sa description de la mort comme saut d'un instant dans le non-être s'appuie sur l'idée que même dans la réitération de la purification morale et dialectique chez Plotin survient un instant qui tranche avec les autres, un instant où tout est laissé derrière soi. Jankélévitch fait également référence au thème du transport amoureux, de l'enlèvement extatique où s'effacent d'un coup les limites du « moi », opérations qui, si elles duraient non pas un instant mais toujours, décriraient en partie ce qui nous arrive dans la mort. Mais ici s'arrête la comparaison, car le saut de la mort ne nous ravit pas par en-haut, comme l'amour du Bien chez Plotin, c'est-à-dire sous l'effet d'une puissance de vie infiniment réjouissante, elle nous retire l'être par en-bas et l'au-delà auquel nous touchons dans la mort, soudain et pour toujours cette fois, est celui du non-être. Dans la suite de ce chapitre, nous analysons les emprunts que Jankélévitch fait à la doctrine plotinienne de la matière pour penser la mort. Ce rapprochement entre mort et matière est paradoxal dans la mesure où la mort conserve chez Plotin la valeur positive que lui a conférée le *Phédon* et n'est pas un mal, tandis que le non-être matériel est un mal, c'est-à-dire une privation du bien. Nous approfondissons ensuite l'intérêt suscité par le soudain (ἐξαίφνης) de l'instant chez Jankélévitch et Chestov, réinvesti pour penser non seulement la mort, mais tout changement subit et inexplicable par l'ensemble des causes qui le précèdent.

Le septième et dernier chapitre est consacré aux réinterprétations de motifs plotiniens dans le domaine éthique en lien avec l'identité personnelle. Nous examinons comment Chestov a détourné la notion d'audace plotinienne pour l'adapter à sa conception de la foi comme affirmation absurde de soi. Nous analysons ensuite comment Jankélévitch a transposé dans la sphère éthique la métaphysique de Plotin, en l'occurrence la transparence harmonieuse des intelligibles, pour symboliser la vertu morale, et le « sporadisme » des deuxième et troisième hypostases, attirées par une existence indépendante, pour symboliser le mal. Plotin est finalement convoqué pour penser l'ipséité, le fait pour une personne d'exister singulièrement, non pas comme une substance mais un « je-ne-sais quoi » miraculeux. L'ipséité ne tire sa valeur et sa dignité d'aucune essence préexistante, mais elle est elle-même

fondatrice de toute valeur, comme l'Un donne l'être qu'il n'a pas. Comme l'Un, l'ipséité ne s'atteint pas dans la connaissance mais dans le geste d'amour irraisonné : parce que c'était lui, parce que c'était moi. Paradoxalement, cette unicité de l'ipséité coexiste chez Jankélévitch avec une conception non identitaire de la personne humaine, considérée dans l'optique d'une auto-transcendance et d'une auto-dégradation toujours possible et intermittente vers l'ange ou vers la bête. Sans être des héritiers scrupuleusement fidèle à la doctrine de Plotin, Chestov et Jankélévitch ont su faire de lui un interlocuteur vivant, un allié pour définir les limites de la rationalité et penser la vie jusqu'au bout, jusqu'au point où le *logos* s'éteint dans le silence ou s'embrase dans la décision.

Bibliographie

Œuvres de Plotin, Léon Chestov et Vladimir Jankélévitch

Œuvres de Plotin

Texte grec

PLOTIN, *Plotini Opera*, édité par Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.

Traductions françaises

PLOTIN, *Ennéades*, trad. É. Bréhier, 7 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938.

— *Traités*, 9 vol., dir. J.-F. Pradeau et L. Brisson, Paris, Flammarion, « GF », 2002-2010.

Traductions russes

ŠIČALIN, Û. A., *Sočineniâ. Plotin v russkih pervodah* [*Œuvres. Plotin en traductions russes*], Saint-Pétersbourg, Aleteâ, 1995.

PLOTIN, *Traktaty 1-11* [*Traité 1-11*], trad. Û. Šičalin, Moscou, GLK, 2007.

Œuvres de Léon Chestov classées par ordre chronologique

En russe

ŠESTOV Lev, « *Vopros sovesti* » [Question de conscience] », *Žizn' i iskusstvo*, Kiev, 22 décembre 1895.

— « *Georg Brandes o Gamlete* [Georg Brandès au sujet de Hamlet] », *Kievskoe slovo*, 2855, 1895.

— « *Žurnal'noe obozrenie* [Revue de presse] », *Žizn' i iskusstvo*, Kiev, 9 janvier 1896.

— *Šekspir i ego kritik Brandes* [*Shakespeare et son critique Brandès*], Saint-Pétersbourg, A. M. Mendelevič, 1898.

— *Dobro v učenii gr. Tostogo i Fr. Nitše. Filosofiâ i propoved'* [*L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*], Saint-Pétersbourg, Stasûlevič, 1900.

— « *A. S. Puškin* [A. S. Pouchkine] » [1899], *Vozdušnye puti*, Al'manah, New York, 1960 [puis dans *Umozrenie i otkrovenie*, Paris, YMCA-Press, 1964].

— *Filosofiâ tragedii. Dostoevskij i Nitše* [*La philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*], Saint-Pétersbourg, Stasûlevič, 1902 [puis Tomsk, Vodolej, 1996].

— « *O knige Merežkovskogo :* Lev Tolstoj i Dostoevskij [À propos du livre de Merezhkovski : *Léon Tolstoï et Dostoïevski*] », *Mir iskusstva*, 8-9, Saint-Pétersbourg, 1901.

— « *Ûlij Cezar' Šekspira* [*Jules César* de Shakespeare] », dans *Ûlij Cezar'*, Saint-Pétersbourg, Brokgaus, 1903 [puis dans *Apofeoz bespočvennosti*, Saint-Pétersbourg, Šipovnik, 1911].

— « *Vlast' idej : po povodu knigi Merežkovskogo :* Lev Tolstoj i Dostoevskij, *t. 2* [Le pouvoir des idées : à propos du livre de Mérezhkovski : *Léon Tolstoï et Dostoïevski*], *Mir iskusstva*, 1-2, Saint-Pétersbourg, 1903 [puis dans *Apofeoz bespočvennosti*, Saint-Pétersbourg, Šipovnik, 1911].

— *Apofeoz bespočvennosti : opyt adogmatičeskogo myšleniâ* [*L'Apothéose du déracinement : essai de pensée adogmatique*] , Saint-Pétersbourg, Obŝestvennaâ pol'za, 1905.

— *Turgenev* [*Tourguéniev*] [1903 inachevé], *Vozdušnye puti*, Al'manah, New York, 1961 [puis Michigan, Ann Arbor, 1981].

— « *Novyj žurnal :* Voprosy žizni*, ânvar' i fevral' 1905 g.* [Une nouvelle revue : *Questions de vie*, janvier-février 1905] », *Kievskie otkliki*, Kiev, 11 avril 1905.

— « *Literaturnyj secession : o žurnale* Voprosy žizni *ânv.-iûn' 1905* [Sécession littéraire : sur la revue *Questions de vie*, janv.-juin 1905] », *Naša žizn'*, 160, Saint-Pétersbourg, 15 juillet 1905.

— *Načala i koncy. Sbornik statej* [*Les commencements et les fins. Recueil d'articles*], Saint-Pétersbourg, Tipografiâ M. M. Stasûleviča, 1908 [puis Tomsk, Vodolej, 1996].

— « *Proročeskij dar : k 25 letiû smerti* Dostoevskogo [Le don de prophétie : pour le vingt-cinquième anniversaire de la mort de Dostoïevski] », *Polârnaâ zvezda*, 7, Saint-Pétersbourg, 1906.

— *Avtobiografiâ : pervye literaturnye shagi. Avtobiografii sovremennyh pisatelej [Autobiographie : les premiers pas. Autobiographies d'écrivains contemporains]*, Moscou, Sytin, 1911.

— « *O dobrodetelâh i zvezdah* [Des vertus et des étoiles] », *Dni,* 948, Paris,

7 mars 1926.

— *Gefsimanskaâ noč'. Fillosofiâ Paskalâ [La nuit de Gethsémani ; la philosophie de Pascal]*, Paris, Sovremennye zapiski, 1929.

— *Umozrenie i otkrovenie [Spéculation et révélation]*, Paris, YMCA-Press, 1961.

— *Sola fide – Tol'ko veroû. Grečeskaja i srednevekovaja filosofija. Ljuter i cerkov' [Sola Fide – La philosophie grecque et médiévale. Luther et l'Église]*, Paris, YMCA-Press, 1966.

— *Rokovoe nasledie : o mystikom opyte Plotina [Un héritage fatal : à propos de l'expérience mystique de Plotin]*, Paris, M. Van Goubergen, 1990.

— *Kirkegard i èkzistencial'naâ filosofiâ. Glas vopiûŝogo v pustyne [Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto]*, Moscou, Progress-Gnosis, 1992.

— *Sočinenija v dvuh tomah [Œuvres en deux volumes]*, 2 vol., Moskva, Nauka, 1993.

— *Apofeoz bespočvennosti : opyt adogmatičeskogo myšleniâ* [*Apothéose du déracinement : essai de pensée adogmatique*], Tomsk, Vodolej, 1996.

— *Velikie kanuny* [*Les Grandes Veilles*], Tomsk, Vodolej, 1996.

— *Lekcii po istorij grečeskoj filosofii* [*Leçons d'histoire de philosophie grecque*], Moscou-Paris, YMCA-Press, Russkij put', 2001.

Correspondance :

TABAČNIKOVA Ol'ga, *Perepiska L'va Šestova s Borisom Šlëcerom [Correspondance de Léon Chestov et Boris de Schlœzer]*, Paris, YMCA-Press., 2011.

ŠESTOV Lev, ÈJTINGON MAKS, *Iscelenie dlâ neiscelimyh. Epistolârnyj dialog L'va Šestova i Maksa Èjtingona* [Une guérison pour les inguérissables. Le dialogue épistolaire de Léon Chestov et Max Eitingon], Tomsk, Vodolej, 2014

Traductions françaises[1]

CHESTOV Léon, « Qu'est-ce que le bolchevisme ? », *Mercure de France*, 533, Paris, 1er septembre 1920.

— *Les Révélations de la mort,* trad. B. de Schlœzer, Paris, Plon, 1923 [puis dans *Sur la Balance de Job*, Paris Flammarion, 1976 ; rééd. Paris, Le Bruit du Temps 2016].

— *La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, trad. E. Exempliarsky, Paris, Grasset, 1923.

— *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. G. Bataille et T. Rageot-Chestov, Paris, Éditions du Siècle, 1925 [rééd. Vrin, 1949].

— *La philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, trad. B. de Schlœzer, Paris, J. Schiffrin Éditions de la Pléiade, 1926 [rééd. Le Bruit du temps, 2012].

— *Sur les confins de la vie : l'apothéose du dépaysement*, trad. B. de Schlœzer, Paris, J. Schiffrin Éditions de la Pléiade, 1927.

— *Le Pouvoir des clés*, trad. B. de Schlœzer, Paris, Vrin, 1928 [rééd. Le Bruit du temps], 2010.

— *Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto*, trad. T. Rageot et B. de Schlœzer, Paris, Vrin, 1936 [rééd. 1998].

— *Athènes et Jérusalem : un essai de philosophie religieuse*, trad. B. de Schlœzer, Paris, Vrin, 1938 [rééd. Le Bruit du temps, 2011].

Éditions posthumes :

CHESTOV Léon, *Luther et l'Église : Sola Fide*, trad. S. Sève, Paris, PUF, 1957

— *L'homme pris au piège. Pouchkine – Tolstoï – Tchékhov*, trad. B. de Schlœzer, Paris, Union générale d'éditions, 1966.

[1] Cette liste se limite aux éditions françaises des recueils d'articles de Chestov, qui ont souvent été d'abord publiés séparément dans diverses revues. Pour une liste détaillée et une bibliographie des commentaires de Chestov après 1977, voir Geneviève Piron, *op. cit.*, p. 391-420. Pour la bibliographie complète des ouvrages de Chestov et de leurs traductions en diverses langues, voir Nathalie Baranoff-Chestov, *Bibliographie Léon Chestov*, Paris, Institut d'études slaves, 1975.

— *Sur la Balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes*, trad. B. de Schlœzer, Paris, Flammarion, 1971 [rééd. Le Bruit du temps, 2016].

— *Spéculation et révélation*, trad. S. Luneau, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982.

— *Les Grandes Veilles*, trad. S. Luneau et N. Stretovitch, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985.

— *Les Commencements et les fins*, trad. B. de Schlœzer et S. Luneau, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.

— *Qu'est-ce que le bolchevisme ? Suivi de Les oiseaux de feu et de Les menaces des barbares d'aujourd'hui*, trad. B. de Schlœzer et S. Benech, Paris, Le Bruit du temps, 2015.

— *Shakespeare et son critique Brandès*, trad. E. Guillet, Paris, Le Bruit du temps, 2017.

Œuvres de Vladimir Jankélévitch classées par ordre chronologique

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Plotin, « Ennéades » I, 3. Sur la dialectique* [1924], édition établie par J. Lagrée et F. Schwab, Paris, Cerf, 1998.

— *Prolégomènes au bergsonisme*, Paris, Colin, 1928.

— *Henri Bergson*, Paris, Alcan, 1931 [rééd. Paris, PUF, 2015].

— *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Alcan, 1933 [réed. Paris, L'Harmattan, 2005]

— *Valeur et signification de la mauvaise conscience* [thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres], Paris, Alcan, 1933.

— *L'Ironie*, Paris, Alcan, 1936 [rééd. Paris, Flammarion, 2010].

— *L'Alternative*, Paris, Alcan, 1938.

— *Gabriel Fauré et ses mélodies*, Paris, Plon, 1938.

— *Ravel*, Paris, Rieder, 1939 [rééd. Seuil, 2018].

— *Du Mensonge*, Lyon, Confluences, 1942.

— *Le Nocturne*, Lyon, Maurice Audin, 1937 [rééd., Paris, Albin Michel, 1957].

— *Le Mal*, Grenoble, Arthaud, 1947.

— *Debussy et le mystère*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1949.

— *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949 [rééd.en 3 vol. Paris, Flammarion, 1984-1986].

— *Gabriel Fauré. Ses mélodies, son esthétique*, Paris, Plon, 1951.

— *Philosophie première. Introduction à une philosophie du presque*, Paris, PUF, 1954 [rééd. 1986].

— *La Rhapsodie. Verve et improvisation musicale*, Paris, Flammarion, 1955.

— *L'Austérité et la vie morale*, Paris, Flammarion, 1956.

— *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, PUF, 1957 [rééd. remaniée, Seuil, 3 vol., 1980].

— *Le Pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960 [rééd. 1993].

— *La musique et l'ineffable*, Paris, Armand Colin, 1961 [rééd. Seuil, 2015].

— *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963 [rééd. Flammarion, 2017].

— *La Mauvaise conscience*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

— *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966 [rééd. 2012].

— *Le Pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

— *La vie et la mort dans la musique de Debussy*, Neuchâtel, La Baconnière, 1968.

— *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974 [rééd. 2011].

— *Fauré et l'inexprimable*, Paris, Plon, 1974 [rééd. 2019].

— *De la musique au silence*, Paris, Plon, 1974.

— *Debussy et le mystère de l'instant: avec 46 exemples musicaux*, Paris, Plon, 1976 [rééd. 2020].

— et BERLOWITZ Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Liszt et la rhapsodie. Essai sur la virtuosité*, Paris, Plon, 1979 [rééd. 2019].

— *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981.

— *La présence lointaine: Albéniz, Séverac, Mompou*, Paris, Seuil, 1983 [rééd. 2021].

— *Sources. Recueil*, Paris, Seuil, 1984.

Éditions posthumes :

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La musique et les heures*, Paris, Seuil, 1988.

— *L'imprescriptible*, Paris, Seuil, 1996.

— *Premières et dernières pages*, recueil établi par F. Schwab, Paris, Seuil, 1994.

— *Penser la mort ? Entretien*, recueil établi par F. Schwab, Paris, Liana Lévi, 1994 [rééd. 2017].

— *Liszt, rhapsodie et improvisation*, édition établie par F. Schwab, Paris, Flammarion, 1998.

— *Cours de philosophie morale. Notes recueillies à l'Université libre de Bruxelles, 1962-1963*, édition établie par F. Schwab, Paris, Seuil, 2006.

— *L'esprit de résistance. Textes inédits 1943-1983*, Paris, Albin Michel, 2015.

— *L'enchantement musical: écrits 1929-1983*, Paris, Albin Michel, 2017.

— *Philosophie morale*, édition établie par F. Schwab, Paris, Flammarion, 2019.

Documents audiovisuels :

Vladimir Jankélévitch. À quoi servent les philosophes ? Bry-sur-Marne, France, Institut National de l'Audiovisuel, 1995, 15 min.

Vladimir Jankélévitch un homme libre, l'immédiat, la tentation, Vincennes, Frémeaux & Associés, 2003.

Correspondance :

JANKÉLÉVITCH Vladimir et BEAUDUC Louis, *Une vie en toutes lettres (Lettres à Louis Beauduc, 1923-1980)*, Paris, Liana Lévi, 1995.

Études et commentaires

Sur Plotin et le néoplatonisme

ABOUT Pierre-José, *Plotin et la quête de l'Un*, Paris, Seghers, 1973.

ALLEGRETTI Stanislao, « *Exaiphnès* chez Platon: un temps hors du temps. Genèse et fortune d'un concept », Université Aix-Marseille, 2019.

ARNOU René, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921.

AUBRY Gwenaëlle, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'Alcibiade et du Charmide », *Études platoniciennes*, 4, 2007, p. 163-181.

— « L'audace du soudain. Chestov lecteur de Plotin », *Europe*, 960, Avril 2009, p. 98-107.

— *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2020.

BALADI Naguib, *La pensée de Plotin*, Paris, PUF, 1970.

BENRUBI Isaac, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1942.

BLONSKIJ Pavel Petrovič, *Filosofiâ Plotina [La philosophie de Plotin]*, Moscou, Tipografiâ Mamontova, 1918.

BOUILLET Marie-Nicolas, *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne*, Paris, Hachette, 1857.

BRÉHIER Émile, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1982.

BRISSON Luc, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma les mythes*, Paris, Maspero, 1982.

— « La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne », *Études platoniciennes*, 3, 2006, p. 13-27.

— « Peut-on qualifier de "mystique" l'union de l'âme avec l'Un chez Plotin ? », chapitre dans *Mystique et philosophie dans les trois monothéismes*, Paris, Hermann, 2015, p. 13-27.

— « Descente et retour de l'âme chez Plotin et chez Porphyre », *Études platoniciennes*, 17, 2022.

BRUN Jean, *Le Néoplatonisme*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1988.

CHARRUE Jean-Michel, « Note sur Plotin et la mystique », *Kernos*, 16, janvier 2003, p. 197-204.

CHASE Michael, *Existe-t-il une mystique néoplatonicienne?*

CHRÉTIEN Jean-Louis, « Le bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de Philosophie*, 43, 1980, p. 263-277.

— *L'Inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

— *De la fatigue*, Paris, Éditions de Minuit, 1996.

— « Plotin en mouvement », *Archives de Philosophie*, 64, 2001, p. 243-258.

CUMONT Franz, « Comment Plotin détourna Porphyre du suicide », *Revue des Études Grecques*, 32, 1919, p. 113-120.

DIXSAUT Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

DREWS Arthur, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung [Plotin et le déclin de la conception antique du monde]*, Eugen Dietrichs, Iéna, 1907.

FOUCAULT Michel, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Paris, Gallimard, 1984.

— *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Paris, Gallimard, 1984.

— *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard - Seuil, 2001.

GANDILLAC Maurice de, *La sagesse de Plotin*, Paris, Vrin, 1966.

— « Le Plotin de Bergson », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23, 1973, p. 173-183.

GAVRAY Marc-Antoine, « Les interprétations néoplatoniciennes du *Phédon* de Platon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 121, décembre 2014, p. 173-180.

GOMPERZ Theodor, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* [*Les Penseurs grecs. Une histoire de la philsosophie antique*], 3 vol., Leipzig, Veit, 1909-1912.

HADOT Pierre, « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 89, 1976, p. 297-309.

— « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité », *Annuaires de l'École pratique des hautes études*, 94, 1981, p. 307-312.

— *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.

— *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.

— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

— *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 2003.

— *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 2014.

HEINEMANN Fritz, *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System [Plotin. Recherches sur des questions plotiniennes, le développement de Plotin et de son système]*, Leipzig, F. Meiner, 1921.

HOFFMANN Philippe, « Dire l'évidence », *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, Paris, L'Harmattan, 1997.

ISAAC Daniel, « Illusion de l'au-delà et mort anticipée chez Plotin », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91, 1986, p. 389-398.

JERPHAGNON Lucien, *Mes leçons d'antan : Platon, Plotin et le néoplatonisme*, Paris, Pluriel, 2015.

KIRCHNER Carl Hermann, *Die Philosophie des Plotin [La philosophie de Plotin]*, Halle, Druck von H.W. Schmidt, 1854.

LAURENT Jérôme, *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin. Procession et participation*, Paris, Vrin, 1992.

— *L'Homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1999.

— *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002.

— « L'autarcie joyeuse du sage selon Plotin », *Études platoniciennes*, 3, 2006, p. 131-139.

— *L'éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du beau. Un cours*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2011.

— « Simon Frank lecteur de Plotin », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 48, 2011, p. 135-149.

— « Avant-propos. « La merveille, c'est l'Un » (VI, 9[9], 5, 30) », *Archives de Philosophie*, 75, 2012, p. 5-9.

— (dir.), *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 52, 2015, « Le « je » empirique des philosophes ».

— « Le platonisme de Solov'ëv dans ses Leçons sur la divino-humanité », *Modernités russes*, 15, 2015, p. 75-92.

LAVAUD Laurent, « Editorial », *Études platoniciennes*, 3, 2006, p. 7-9.

— « Substance et mouvement : Marius Victorinus et l'héritage plotinien », *Les Études philosophiques*, 101-2, 2012.

— « La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin », *Archives de Philosophie*, 75, mars 2012, p. 11-28.

LEROUX Georges, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un. Ennéade VI, 8 (39)*, Paris, Vrin, 1990.

LOSEV Aleksej Fedorovič, *Dialektika čisla u Plotina [La dialectique du nombre chez Plotin]*, Moscou, Izdanie avtora, 1928.

MAGNARD Pierre, *Bergson interprète de Plotin*, Paris, PUF, 1990.

MAIRE Gilbert, *Bergson mon maître*, Paris, Bernard Grasset, 1935.

MIHAILOVSKIJ A. V, « Russkij Plotin [Le Plotin russe] », *Istoriko-filosofskij ežegodnik 2009*, Institut filosofii RAN, Moscou, Centr gumanitarnyh iniciativ, 2010, p. 435-451.

MONTET Danielle (dir.), *Plotin : Ekei, entautha (Là-bas, ici)*, *Kaïros*, 15, 2000.

MOREAU Joseph, « Naguib Baladi, La pensée de Plotin (« Initiation philosophique », 92), 1970 », *Revue des Études Anciennes*, 72, 1970, p. 434-434.

— *Plotin ou La gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970.

MOSSE-BASTIDE Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, 1959.

NARBONNE Jean-Marc, « Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque », *Revue de Philosophie Ancienne*, 10, 1992, p. 115-133.

O'BRIEN Denis, « La matière chez Plotin. Son origine, sa nature », *Phronesis*, 44, 1999, p. 45-71.

O'MEARA Dominic, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, trad. A. Banateanu, Paris, Cerf, 2004.

PIGLER Agnès, « La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin », *Laval théologique et philosophique*, 59, 2003, p. 257-277.

— *Plotin, une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, 2003.

PRADEAU Jean-François, *Plotin*, Paris, Cerf, 2019.

RICHTER Arthur, *Ueber Leben und Geistesentwicklung des Plotin [Sur la vie et le développement spirituel de Plotin]*, Halle, Schmidt, 1864.

— *Die Ethik des Plotin [L'Éthique de Plotin]*, Halle, Schmidt, 1867.

— *Die Psychologie des Plotin [La Psychologie de Plotin]*, Halle, Schmidt, 1867.

— *Die Theologie und Physik des Plotin [La Théologie et la Physique de Plotin]*, Halle, Schmidt, 1867.

— *Plotin's Lehre vom Sein [La doctrine de l'être de Plotin]*, Halle, Schmidt, 1867.

ROBIN Léon, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923.

RUTTEN Christian, « La méthode philosophique chez Bergson et chez Plotin. À propos d'un ouvrage récent », *Revue philosophique de Louvain*, 58, 1960, p. 430-452.

SCHUHL Pierre-Maxime et HADOT Pierre (dir.), *Le néoplatonisme*, Éditions du CNRS, 1971.

STEPPUN Fedor, « *Tragediâ mističeskogo soznaniâ* (*Opyt fenomenologičeskoj harakteristiki*) [Tragédie de la conscience mystique (Essai de caractérisation phénoménologique)] », *Logos: meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury*, 1910-1911, p. 115-140.

TORCHIA N. Joseph, *Plotinus, tolma, and the descent of being. An exposition and analysis*, New York, Peter Lang, 1993.

TROUILLARD Jean, « La présence de Dieu selon Plotin », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, p. 38-45.

— *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

— « Raison et mystique chez Plotin », *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 20, 1974, p. 1-14.

— « Compte-rendu de Mossé-Bastide (Rose-Marie), *La pensée philosophique de Plotin* », *Revue des Études Grecques*, 88, 1975, p. 373-374.

— *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955 [rééd. Hermann, 2011].

VLADISLAVLEV Mihail Ivanovič, « *Psihologiâ Plotina* [La psychologie de Plotin] », *Žurnal Ministerstva narodnago prosvieŝeniâ* [*Revue du ministère de l'instruction publique*], 7, 1868.

— *Psihologiâ. Izsledovanie osnovnyh âvlenij duševnoj žizni. Tom pervyj* [*Psychologie. Analyses des principaux phénomènes de la vie mentale*], Saint-Pétersbourg, V tipografii V. Bezobrazova i Komp., 1881.

WAHL Jean, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Rieder, 1926.

Sur Léon Chestov

AUBRY Gwenaëlle, « L'audace du soudain. Chestov lecteur de Plotin », *Europe*, 960, Avril 2009, p. 98-107.

AUDI Paul, *Créer. Introduction à l'esthétique*, Lagrasse, Verdier, 2010.

— *La fin de l'impossible*, Paris, Christian Bourgois, 2012.

BAKHTINE Mikhaïl, *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, trad. G. Verret, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1970.

BARANOFF-CHESTOV Nathalie, *Bibliographie Léon Chestov*, Paris, Institut d'études slaves, 1975.

— *Žizn' L'va Shestova: po perepiske i vospominaniâm sovremennikov [Vie de Léon Chestov. D'après sa correspondance et les souvenirs de ses contemporains]*, 2 vol., Paris, La Presse libre, 1983.

BEAUMONT Matthew, *Lev Shestov. Philosopher of the sleepless night [Léon Chestov. Philosophe de la nuit sans sommeil]*, Londres, Bloomsbury Academic, 2021.

BÉDART André, *La Nuit libératrice. Liberté, raison et foi selon L. Chestov*, Tournai, Desclée, 1973.

BERAY Patrice, *Benjamin Fondane, au temps du poème. Essai*, Lagrasse, Verdier, 2006.

BERDÂEV Nikolaj, « *Drevo žizni i drevo poznaniâ* (*L. Šestov "Na vesah Iova. Stranstvovanie po dušam*") [L'arbre de vie et l'arbre de la connaissance (Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes de L. Chestov)] », *Put'*, 18, 1929, p. 88-106.

BERDIAEV Nicolas, *Le nouveau Moyen-Age*, trad. J.-C. Marcadé et S. Siger, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985.

BESPALOFF, Rachel, *Cheminements et carrefours. Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Niezsche*, Paris, Vrin, 1938.

— *La vérité que nous sommes. Correspondance avec Léon Chestov et Benjamin Fondane*, Paris, Non Lieu, 2021.

BONNEFOY Yves (dir.), *Boris de Schlœzer*, Paris, Centre Georges Pompidou, « Cahiers Pour un temps », 1981.

BOULNOIS Olivier (dir.), *Généalogies du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007.

CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 2013.

— *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 2016.

COURCELLE Pierre, *Connais-toi toi-même; de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974.

DÉSILETS André, *Léon Chestov. Des paradoxes de la philosophie*, Québec, Éditions du Beffroi, 1984.

FONDANE Benjamin, « Lévy-Bruhl et la métaphysique de la connaissance », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 130, 1940, p. 29-54.

— *La Conscience malheureuse*, Paris, Plasma, 1979.

— *Lévy-Bruhl ou le métaphysicien malgré lui*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2019.

— *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, Non Lieu, 2016.

FONDANE Benjamin et al., *Pensée pré-logique, logiques nouvelles & Pentateuque. Fondane lecteur de Lévy-Bruhl*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2021.

FOTIADE Ramona, *Conceptions of the absurd. From surrealism to the existential thought of Chestov and Fondane [Conceptions de l'absurde. Du surréalisme à la pensée existentielle de Chestov et Fondane]*, Oxford, Legenda, 2001.

— (dir.), *The tragic discourse. Shestov and Fondane's existential thought [Le discours tragique. La pensée existentielle de Chestov et Fondane]*, Bern, Peter Lang, 2006.

— (dir.), *Léon Chestov 1866-1938. La pensée du dehors*, Paris, France, Le Bruit du temps, 2016.

— et SALAZAR-FERRER Olivier (dir.), *Cahiers Léon Chestov*, Villecroze, 12, 2012, « Chestov-Bataille ».

— et SCHWAB Françoise (dir.), *Léon Chestov - Vladimir Jankélévitch. Du tragique à l'ineffable*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2011.

FRANK Joseph, *Dostoïevski. Un écrivain dans son temps*, trad. M. Petrusewicz, Genève, Éditions des Syrtes, 2019.

FRANK Semen, « *O L've Šestove* (*Po povodu ego novoj knigi* "*Načala i koncy*") [Léon Chestov (à propos de son nouveau livre, *Les Commencements et les fins*)] », *Slovo [Le mot], Saint- Pétersbourg*, 23 décembre 1908.

— « *Contemporary Russian Philosophy* [La philosophie russe contemporaine] », *The Monist*, 37, 1927, p. 1-23.

GAYRAUD Agnès, « Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie critique », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, 7, 2010.

GRENIER Jean, *L'existence malheureuse*, Paris, Gallimard, 1957.

HERNANDEZ-DISPAUX Joaquim, JEAN Gregori et LECLERCQ Jean (dir.), *Kierkegaard et la philosophie française: figures et réceptions*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 6, 2014.

JURGENSON Luba (dir.), *La « Légende du Grand Inquisiteur » de Dostoïevski*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2004.

JUTRIN Monique et VANHESE Gisèle (dir.), *Une poétique du gouffre: sur Baudelaire et l'expérience du gouffre de Benjamin Fondane*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

KANT Immanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. V. Delbos, Paris, Librairie Delagrave, 1969.

KURABCEV V. L., *Miry svobody i čudes L'va Šestova. Žizn' myslitelâ, « stranstvovaniâ po dušam », filosofiâ [Les mondes de liberté et de miracle de Léon Chestov. Vie du penseur, "pérégrinations à travers les âmes, philosophie]*, Moscou, Rossijskoe gumanističeskoe obŝestvo, 2005.

LEFEBVRE David (dir.), « Un autre Kierkegaard », *Les Études philosophiques*, 132, Paris, PUF, 2020,

FOTIADE Ramona (dir.), *Léon Chestov. Jean-Luc Nancy*, Paris, *Europe*, 960, 2009.

LOSSKY Véronique, « L'homme devant Dieu chez Lev Šestov et Marina Cvetaeva », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 29, 1988, p. 519-531.

MASLIN Mihail Aleksandrovič et LESOURD Françoise, *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010.

NIQUEUX Michel, *Dictionnaire Dostoïevski*, Paris, Institut d'études slaves, 2021.

PHILONENKO Alexis, *La philosophie du malheur*, Paris, Vrin, 1998.

— *Chestov & la question existentielle*, Nice, Ovadia, 2017.

PIRON Geneviève, *Léon Chestov, philosophe du déracinement*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010.

ROSTENNE Paul, *Léon Chestov. Philosophie et liberté*, Bordeaux, Éditions Bière, 1994.

ŠČEDRINA T. G, *L. I. Shestov. Pro et contra [L. I. Chestov. Pro et contra]*, Izdatel'stvo Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii, Saint-Pétersbourg, 2016.

SCHLŒZER Boris de, « Léon Chestov », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 149, 1959, p. 355-362.

STRUVE Nikita A. et LAURENT Alice (dir.), *Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres ?* Paris, Institut d'études slaves, 1996.

TROUILLARD Jean, *La pensée de l'existence selon Jean Wahl*, Paris, PUF, 1953.

WERNHAM James C. S., *Two Russian thinkers. An essay on Berdyaev and Shestov [Deux penseurs russes. Un essai sur Berdiaev et Chestov]*, Toronto, University of Toronto Press, 1968.

Sur Vladimir Jankélévitch

BASSET Monique (dir.), *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978.

CORDIER Stéphane (dir.), *Jankélévitch*, Paris, Pautrel, « L'Arc », 75, 1990.

COUNET Jean-Michel, « Vladimir Jankélévitch, Plotin «Ennéades» I, 3. Sur la dialectique, 1998 », *Revue Théologique de Louvain*, 30-3, 1999, p. 398-399.

DENNES Maryse, « L'influence de Husserl en Russie au début du XXème siècle et son impact sur les émigrés russes de Prague », *Cahiers du Centre de Linguistique et des Sciences du Langage*, 9, avril 2022, p. 47-68.

DUFOUR Richard, « Plotin, Ennéades I, 3. Sur la dialectique, Vladimir Jankélévitch. Préface de Lucien Jerphagnon, édition établie par Jacqueline Lagrée et Françoise Schwab, Collection « Écrits de Plotin » Paris, Éditions du Cerf, 1998, 139 p. », *Dialogue : Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 38, 1999, p. 617-619.

FABRIS Adriano, « L'impossible relation avec l'absolu. A propos de Philosophie première de Vladimir Jankélévitch », dans Enrica Lisciani-Petrini (dir.), *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milan, Paris, Mimesis / Vrin, 2009.

GROSOS Philippe, *Comme un corps lourd dans une eau sombre. Essai sur le rayonnement paradoxal du mal*, Genève, Labor et fides, 2011.

— *Le réversible et l'irréversible: essai sur la réversibilité des situations d'existence*, Paris, Hermann, 2014.

— *Le cinéaste et le philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

HANSEL Joëlle, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Paris, Éditions Manucius, 2012.

JERPHAGNON Lucien, « Le thème de l'« *ipseitas moritura* » dans l'œuvre de Vladimir Jankélévitch », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 160, 1970, p. 287-298.

— « *Hapax* : l'amour, la mort et la philosophie première », *Lignes*, 28, 1996.

— *Entrevoir et vouloir: Vladimir Jankélévitch*, Chatou, La Transparence, 2008 [rééd. Paris, Les Belles Lettres, 2016].

KELLER Thomas, « La résistance et après. Le monoculturalisme de l'autre. Rendez-vous manqués entre Wiard Raveling, Vladimir Jankélévitch et Jacques Derrida », *Cités*, 2, 2017, p. 53-66.

KLEIN Pierre Michel, *Métachronologie. Pour suite de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Cerf, 2014.

LETHIERRY Hugues, *Penser avec Jankélévitch. Une âme résistante*, Lyon, Chronique sociale, 2012.

LISCIANI-PETRINI Enrica, *Charis. Essai sur Jankélévitch*, Paris, Vrin Mimesis, 2013.

LUBRINA Jean-Jacques, *Vladimir Jankelevič. Poslednij period dejatel'nosti [Vladimir Jankélévitch. Dernière période d'activité]*, Kiev, KMC « Poeziâ », 2001.

MATASSI Elio, *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milan, Mimesis Vrin, 2009.

MONTMOLLIN Isabelle de, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Paris, PUF, 2000.

MOREAU Daniel, *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

MOREL Pierre-Marie, « Jankélévitch (V.), Plotin," Ennéades" I, 3. Sur la dialectique. Préf. de L. Jerphagnon, éd. établie par J. Lagrée et F. Schwab, 1998 », *Revue des Études Anciennes*, 101, 1999, p. 562-563.

PHILONENKO Alexis, *Jankélévitch. Un système de l'éthique concrète*, Paris, Éditions du Sandre, 2011.

POUDERON Bernard, « Jankélévitch (Vladimir), Plotin. *Ennéades I, 3, Sur la dialectique*, éd. Lagrée (J.) et Schwab (Fr.), Les écrits de Plotin », *Revue des Études Grecques*, 112, 1999, p. 326-327.

SCHWAB Françoise, « Vladimir Jankélévitch. Les paradoxes d'une éthique résistante », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2, 2009, p. 27-50.

— BOURATSIS Sofia Eliza et BROHM Jean-Marie (dir.), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne, 2010.

— et Rouvière, Jean-Marc (dir.), *Vladimir Jankélévitch, l'empreinte du passeur*, Paris, Éditions le Manuscrit, 2007.

STEINBERG Aaron, *Dostoievsky*, Londres, Bowes and Bowes, 1966.

SUARÈS Guy, *L'éblouissement Jankélévitch*, Paris, L'Éclat, 2013.

WAHL Jean, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60, 1955, p. 161-217.

Autres ouvrages et articles utilisés, classés par thèmes

Philosophie russe et néoplatonisme

ALIAEV G. E et KOLEROV M. A, *Russkaâ filosofiâ vokrug S.L. Franka. Izbrannye stati [La philosophie russe autour de S. L. Frank. Articles choisis]*, Moscou, Modest Kolerov, 2020.

ARJAKOVSKY Antoine, *Une génération de penseurs religieux de l'émigration russe, La revue La Voie (1925-1940)*, Kiev-Paris, L'Esprit et la lettre, 2002.

ARSEN'EV Nikolaj, *Žažda podlinnago bytiâ. Pessimizm i mistika [L'aspiration à l'être authentique. Pessimisme et mystique]*, Izdatel'stvo S. Efron, Berlin, 1922.

DENNES Maryse, « Le rapport à l'Antiquité chez G. Špet et A. Losev », *Modernités russes*, 15, 2015, p. 115-131.

DOVYDENKO L. V., « *Iz perepiski N.S. Arsen'eva i N. A. Berdâeva* [Extraits de la correspondance de N. S. Arsenev et N. A. Berdiaev] », *Vestnik rossijskogo filosofskogo obŝestva*, 1-2, 2021, p. 166-175.

FRANK Semen, « O L've Šestove (Po povodu ego novoj knigi "Načala i koncy") [Léon Chestov (à propos de son nouveau livre, *Les Commencements et les fins*)] », *Slovo [Le mot], Saint- Pétersbourg*, 23 décembre 1908.

— « *Contemporary Russian Philosophy* [La philosophie russe contemporaine] », *The Monist*, 37, 1927, p. 1-23.

— *Ličnaâ žizn' i social'noe stroitel'stvo* [*Vie personnelle et construction sociale*], Paris, YMCA-Press, 1933.

— *Iz istorii russkoj filosofskoj mysli konca XIX i načala XX veka. Antologiâ. Posmertnaâ red. V. S. Frank.* [*Pour une histoire de la pensée philosophique de la fin du XIX-début du XXe siècle. Une anthologie. Réd. posthume par V. S. Frank*], Washington, D. C, Inter-Language Literary Associates, 1965.

— *Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiû religii* [*L'Inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion*], Moscou, Pravda, 1990.

— *Predmet znaniya.* [*L'Objet du savoir*], Petrograd, Šreder, 1915 [réed. Moscou, Minsk, 2000] : *La connaissance et l'être*, trad. Kafi, Oldenbourg et Fedotoff, Paris, Aubier, 1935.

FRANK Simon, *L'Inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion*, trad. P. Caussat, Paris, Cerf, 2007.

KOBENKO Olga, « Alexeï Lossev lecteur de Platon. Enquête sur l'herméneutique platonicienne », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 48, 2011, p. 151-172.

— *Le néoplatonisme dans la Russie des années 20. L'œuvre d'Alexeï Lossev*, Thèse de doctorat (dir. P. Hoffmann), Université Paris sciences et lettres, 2022.

LAURENT Jérôme (dir.), *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 48, 2011, « Philosophie russe. Métaphysique, culture et religion ».

LOSEV Aleksej Fedorovič, *Istoriâ antičnoi estetiki [Histoire de l'esthétique antique]*, vol. 6, Moscou, Kharkiv, AST Folio, 2000.

— SONKINA G. A. et TAHO-GODI Aza Alibekovič, *Antičnaâ literatura*, Moscou, Prosveŝenie, 1980.

LOSSKY Nicolas, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, trad. V. Lossky, Paris, Payot, 1954.

LOT Ferdinand, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age. Avec quatre cartes et trois planches hors texte*, Paris, La Renaissance du Livre, 1927.

NETHERCOTT Frances, *Russia's Plato. Plato and the platonic tradition in russian education, science and ideology 1840-1930 [Le Platon des Russes. Platon et la tradition platonicienne dans l'éducation, la science et l'idéologie russes]*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2000.

OBOLEVITCH Teresa, *La philosophie religieuse russe*, Paris, Cerf, 2014.

PASCAL Pierre, *Les grands courants de la pensée russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010.

REZVYH Tatiâna Nikolaevna, « *O duše. S. L. Frank i Plotin* [De l'âme. S. L. Frank et Plotin] », *Vestnik RGGU Seriâ « Psihologiâ. Pedagogika. Obrazovanie »*, 2 (4), 2016.

SERBINENKO Vâčeslav Vladimirovič, *Russkaâ filosofiâ. Kurs lekcij* [*La philosophie russe. Série de conférences*], Moskva, RGGU, « Humanitas », 2005.

Seriâ Russkij put', *Platon : Pro et contra. Platoničeskaâ tradiciâ v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej* [*Série La Voie russe. Platon : Pro et contra. La tradition platonicienne vue par les penseurs et les commentateurs russes*], Izdatel'stvo Russkogo Hristiânskogo Gumanitarnogo Instituta, Saint-Pétersbourg, 2001.

STEPPUN Fedor, « *Tragediâ mističeskogo soznaniâ* (*Opyt fenomenologičeskoj harakteristiki*) [Tragédie de la conscience mystique (Essai de caractérisation phénoménologique)] », *Logos: meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury*, 1911-1912, p. 115-140.

STOLOVIČ Leonid Naumovič, *Istorija russkoj filosofii. Očerki [Histoire de la philosophie russe. Esquisse]*, Moscou, Respublika, 2005.

TIHOLAZ Anatolij, *Platon i platonizm v rossijskij religioznoj filosofii vtoroj poloviny XIX - načala XX vekov [Platon et le platonisme dans la philosophie religieuse russe de la seconde moitié du XIXe et du début du XXe siècle]*, Kiev, ViRA Insight, 2003.

VERŠINA V. A., « *Neoplatonizm i filosofiâ vseedinstva S.L. Franka* [Le néoplatonisme et la philosophie de l'unitotalité de S.L. Frank] », *Δοξα/Doksa*, 4, p. 350-358.

VLADISLAVLEV Mihail Ivanovič, « *Psihologiâ Plotina* [La psychologie de Plotin] », *Žurnal Ministerstva narodnago prosvieŝeniâ [Revue du ministère de l'instruction publique]*, 7, 1868.

— *Psihologiâ. Izsledovanie osnovnyh âvlenij duševnoj žizni. Tom pervyj* [*Psychologie. Analyses des principaux phénomènes de la vie mentale*], V tipografii V. Bezobrazova i Komp., 1881.

VORONTSOVA I. V., *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' v načale XX veka* [*La pensée religieuse et philosophique au début du XXe siècle*], Moscou, PSTGU, 2008.

ZEN'KOVSKIJ Vasilij Vasilevič (dir.), *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka* [*Recueil en mémoire de Simon Frank*], Munich, 1954.

ZENKOVSKY Basile, *Histoire de la philosophie russe*, 2 vol., trad. C. Andronikof, Paris, Gallimard, 1953 [rééd. 1992].

Philosophie de la connaissance, principes logiques

AGAZZI Evandro, « Non-contradiction et existence en mathématique », *Logique et analyse*, 2, 1978, p. 459-481.

ANGELINO Lucia, « L'*a priori* du corps chez Merleau-Ponty », *Revue internationale de philosophie*, 2, 2008, p. 167-187.

BABUT Daniel, « Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque », *MOM Éditions*, 24, 1994, p. 549-581.

BEALER George, « *A Theory of the A Priori* [Une théorie de l'*a priori*] », *Philosophical perspectives*, 13, 1999, p. 29-55.

— « *The a priori* [L'*a priori*] », dans GRECO John et SOSA Ernest, *The Blackwell guide to epistemology*, Blackwell, 2017, p. 243-270.

BENOIST Jocelyn, *L'*a priori *conceptuel. Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999.

BOGHOSSIAN Paul et PEACOCKE Christopher, *New essays on the a priori* [*Nouveaux essais sur l'a priori*], Oxford, Clarendon Press, 2000.

BRETON Stanislas, « Le Plaisir de Parler. Réflexions sur la Sophistique », *Revue Philosophique de Louvain*, 85, 1987, p. 356-370.

BRODEUR Jean-Paul, « *Quatenus* (de la contradiction en philosophie) », *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 16, 1977, p. 22-67.

CASSIN Barbara et NARCY Michel, *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1989.

CORRIERAS Maude, « La question de la connaissance et le statut de la créature chez Nicolas de Cues et Leibniz », *Noesis*, 26-27, 2016, p. 197-217.

COUNET Jean-Michel, « Nicolas de Cues, Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés. Introduction, traduction et commentaire par Francis Bertin,(coll. Sagesses chrétiennes). 1991 », *Revue Théologique de Louvain*, 23, 1992, p. 392-393.

DAVID-MENARD Monique, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.

DE MASI Franco, « Délire et vision bi-oculaire », *L'Année psychanalytique internationale*, 2016, p. 15-43.

DE PRAETERE Thomas, « La justification du principe de non-contradiction », *Revue philosophique de Louvain*, 1998, p. 51-68.

— *Le principe de non-contradiction et la question de l'individualité du sujet*, Louvain, Peeters Publishers, 1999.

DEVITT Michael, « *There is no a priori* [Il n'y a pas d'*a priori*] », *Contemporary debates in epistemology*, 3, 2005, p. 105-115.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Carnets du sous-sol. Zapiski iz podpolja*, trad. B. de Schlœzer, Paris, Gallimard, 2011.

DUFATANYE Aimable-André, *Le principe de non-contradiction. considérations logiques, mathématiques et ontologiques. De la nature et de la valeur du principe de non-contradiction, contribution de Jan Lukasiewicz à l'interprétation d'Aristote*, Thèse de doctorat (dir. S. Auroux), Lyon, École normale supérieure, 2011.

DUFRENNE Mikel, *La notion d'"a priori"*, Paris, PUF, 1959.

— L'inventaire des *a priori*. Recherche de l'originaire, Paris, Christian Bourgois, 1981 [rééd. Presses Universitaires de Caen, 2021]

GATTINARA Enrico Castelli, *Les inquiétudes de la raison ; épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Vrin, 1998.

GILBERT Paul et MIES Françoise (dir.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007.

GODET Philippe, *Le système de la véracité : statut et fonction du principe de contradiction dans l'œuvre kantienne*, Thèse de doctorat (dir. B. Bourgeois), Université Paris 1, 1994.

GRANGER Gilles Gaston, « La contradiction », *Travaux du Centre de recherches sémiologiques*, 56, 1988, p. 39-53.

GRÉGOIRE Franz, « Hegel et l'universelle contradiction », *Revue philosophique de Louvain*, 44, 1946, p. 36-73.

GRONDIN Jean, *Kant et le problème de la philosophie. L'a priori*, Paris, Vrin, 1989.

HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. É. Kaufholz-Messmer, Paris, Gallimard, 2015.

KECK Frédéric, *Le problème de la mentalité primitive. Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, Thèse de doctorat (dir. P. Macherey), Université Lille 3, 2003.

KEVORKIAN Gilles, « Principe de Non-Contradiction, Négation et Pluralisme Logique », *Journal of Ancient Philosophy*, 2019, p. 222-239.

LACHANCE Geneviève, *La conception platonicienne de la contradiction*, Thèse de doctorat (dir. J.- B. Gourinat), Montréal, Université de Montréal, 2014.

LAMINNE Jacques, « Le principe de contradiction et le principe de causalité », *Revue néoscolastique de philosophie*, 19, 1912, p. 453-488.

LARGEAULT Jean, « Sur l'universalité de la logique », *Archives de philosophie*, 1994, p. 295-306.

LAURENT Jérôme et ROMANO Claude (dir.), *Le néant. Contributions à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2011.

LEMAIRE Juliette, *La contradiction chez Aristote. Analyse et problèmes*, Thèse de doctorat (dir. F. Wolff), Université Paris 10 Nanterre, 2005.

LESCOURRET Marie-Anne, « Faire ce qu'on a à faire sans souci de se contredire », *Cités*, 2, 2017, p. 7-12.

LÉVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, 2010.

ŁUKASIEWICZ Jan, *Du principe de contradiction chez Aristote*, trad. D. Sikora, Paris, Éditions de L'Éclat, 2000.

MANENT Pierre et LOUIS Agnès, « Raison et Révélation », *Archives de Philosophie*, 79, 2016, p. 513-522.

MARTINOT-LAGARDE Sever, « Claudel et le principe de contradiction », *Bulletin de la Société Paul Claudel*, 165, 2002, p. 10-21.

MURALT André de, « La toute-puissance divine, le possible et la non-contradiction. Le principe de l'intelligibilité chez Occam », *Revue philosophique de Louvain*, 1986, p. 345-361.

MERCIER Hugo et SPERBER Dan, *L'énigme de la raison*, Paris, Odile Jacob, 2021.

MOUZE Létitia (dir.), *Rationnel et irrationnel en philosophie ancienne, Kairos*, 25, 2005

NICOLESCU Basarab, « Stéphane Lupasco et le tiers inclus », *Revue de synthèse*, 126, 2005, p. 431-441.

PARROCHIA Daniel, *La raison systématique : essai d'une morphologie des systèmes philosophiques*, Paris, Vrin, 1993.

PEACOCKE Christopher, « *The a priori* [L'*a priori*] », *The Oxford handbook of contemporary philosophy*, 2005, p. 739-763.

ROBIN Léon, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923.

SCHANG Fabien, « Dire et penser dans le principe psychologique de non-contradiction d'Aristote », *Public@Tions Electroniques de Philosophi@ Scienti@E,* 2005.

THÉRIEN Claude, « ″L'idée d'un a priori affectif″ et la perception esthétique chez Mikel Dufrenne », *Nouvelle revue desthetique*, 1, 2016, p. 61-75.

VOLKEN Henri, « *″Ex contradictione non quodlibet″* Vers une nouvelle approche de la contradiction? », *Revue européenne des sciences sociales*, 35, 1997, p. 73-81.

— « Le Statut logique de la contradiction. L'approche paraconsistante », *Travaux de logique*, 11, 1997, p. 257-271.

WATINE Marie-Albane, « Le récit contradictoire et son *linguistic turn* », *Cahiers de Narratologie. Analyse et théorie narratives*, 29, 2015.

WEIL Eric, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1996.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1989.

Christianisme, judaïsme

ARSEN'EV, Nikolaj, *Žažda podlinnago bytiâ. Pessimizm i mistika* [*L'aspiration à l'être authentique. Pessimisme et mystique*], Izdatel'stvo S. Efron, Berlin, 1922.

AUBRY Gwenaëlle, *Genèse du Dieu souverain*, Paris, Vrin, 2018.

BOULNOIS Olivier (dir.), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

BRAKKE David, *Les Gnostiques. Mythe, rituel et diversité au temps du christianisme primitif*, trad. M. Chuvin, Paris, Les Belles lettres, 2019.

CORBIN Alain, *Histoire du christianisme: pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2016.

DAMIEN Pierre, *Lettre sur la toute-puissance divine*, trad. A. Cantin, Paris, Cerf, 2006.

FRANCK Adolphe, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux*, Paris, Hachette, 1843.

GILBERT Paul et MIES Françoise (dir.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007.

GRAMONT Jérôme de, *Au commencement. Parole, regard, affect*, Paris, Cerf, 2013.

HADAS-LEBEL Mireille, *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*, Paris, Fayard, 2003.

HORVILLEUR Delphine, *Le rabbin et le psychanalyste. L'exigence d'interprétation*, Paris, Hermann, 2020.

JAMES William, « La raison et la foi (1905) », *Archives de Philosophie*, 69, 2006, p. 369-374.

KERTESZ Imre, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, trad. N. Zaremba-Husvai et C. Zaremba, Arles, Actes Sud, 2003.

LÉVI Israël, « Le péché originel dans les anciennes sources juives », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 20, 1906, p. 1-28.

LOYOLA Ignace de *Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, trad. J. P. Roothaan et P. Jenneseaux, Paris, J. de Gigord, 1925.

LOUIS Florence et SCHAELCHLI Édouard (dir.), *Nouvelle anthologie du Grand Inquisiteur*, Paris, R&N Éditions, 2021.

MARC André, « L'Idée de révélation. Raison philosophique et foi », *Gregorianum*, 34, 1953, p. 390-420.

ROBERTI Jean-Claude (dir.), *Histoire de l'Eglise russe*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.

RUBIN Dominic, *Holy Russia, sacred Israel. Jewish-Christian encounters in Russian religious thought* [*Russie sainte, Israel sacré. Contacts judéochrétiens dans la pensée religieuse russe*], Brighton, MA, Academic Studies Press, 2010.

SERS Philippe, *Icônes et saintes images. La représentation de la transcendance*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

TERTULLIEN, *La chair du Christ*, 2 vol., trad. J.-P. Mahé, Paris, Cerf, 2008.

Traduction œcuménique de la Bible: comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, Paris, Livre de poche, 2008.

Mort

AMIEL Charles, « La ″mort juive″ au regard des Inquisitions ibériques », *Revue de l'histoire des religions*, 207, 1990, p. 389-411.

ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1977.

GAYRAUD Agnès, « Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie critique », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, 7, 2010.

MARTIN Philippe (dir.), *Petite anthologie du bien-mourir*, Paris, Vuibert, 2012.

TILLIER Anne-Marie, *L'homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la Préhistoire*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

TOLSTOÏ Léon, *La Mort d'Ivan Ilitch*, Paris, Gallimard, « Folio bilingue », trad. F. Flamant, 2000.

VERNANT Jean-Pierre, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne. Artémis, Gorgô*, Paris, Pluriel, 2011.

ZAFRANI Haïm, « Visions de la souffrance et de la mort dans les sociétés juives d'Occident musulman », *Diogène*, 205, 2007, p. 96-121.

Éthique

BRUN Jean, *Le mal* suivi *de Sombres Lumières*, Perpignan, Artège Editions, 2013.

DEBOVE Stéphane, *Pourquoi notre cerveau a inventé le bien et le mal*, Paris, HumenSciences, 2021.

FOESSEL, Michaël, *Le mal*, Paris, Hatier, 1999.

GROSOS Philippe, *Comme un corps lourd dans une eau sombre. Essai sur le rayonnement paradoxal du mal*, Genève, Labor et fides, 2011.

JANIAUD Joël, *Au-delà du devoir : l'acte surérogatoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

LEVINAS Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Librairie générale française, 2007.

RICŒUR Paul, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004.

SPINOZA Baruch, *Lettres sur le mal et sur quelques autres sujets*, trad. É. Saisset et J.-G. Prat, Paris, L'Herne, 2009.

Temps

ALLEGRETTI Stanislao. *Exaiphnès chez Platon. Un temps hors du temps : génèse et fortune d'un concept*. Université Aix-Marseille, 2019.

COULOUBARITSIS Lambros, WUNENBURGER Jean-Jacques, *Les figures du temps*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997.

DIXSAUT Monique, « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (*Timée*, 37 c-39 e, *Parménide*, 140 e-141 e, 151 e-155 e) », *Revue philosophique de Louvain*, 2, 2003.

GROSOS Philippe, *Le cinéaste et le philosophe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

—, *Le réversible et l'irréversible: essai sur la réversibilité des situations d'existence*, Paris, Hermann, 2014.

GUITTON Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933 [rééd. Vrin, 2004].

HUNEMAN Philippe, BOUTON Christophe (dir.), *Temps de la nature, nature du temps: études philosophiques sur le temps dans les sciences naturelles*, CNRS Éditions, 2018.

JOLY Éric, « Le temps n'est pas un produit de l'âme : Proclus contre Plotin », *Laval théologique et philosophique*, 2, 2003, p. 225-34.

KLEIN Étienne, *Le temps (qui passe?),* Paris, Bayard, 2012,

LE RU Véronique, *Le temps, la plus commune des fictions*, Paris, PUF, 2012.

RICOEUR Paul, *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot / Presses de l'UNESCO, 1978.

Identité personnelle

AUBRY Gwenaëlle et ILDEFONSE Frédérique (dir.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008.

BOULNOIS Olivier (dir.), *Généalogies du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007.

BUBER Martin, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

CARRAUD Vincent, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010 [rééd. 2021].

COURCELLE Pierre, *Connais-toi toi-même; de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974.

DE PRAETERE Thomas, *Le principe de non-contradiction et la question de l'individualité du sujet*, vol. 50, Peeters Publishers, 1999.

GUILLET Emma, « L'être du « nous » chez Simon Frank : ontologie et philosophie sociale », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, nº 56, 2019, p. 103-116.

HOUSSET Emmanuel, *La vocation de la personne: l'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, 2007.

LOSEV, Aleksej Fedorovič, *Ličnost' i absolût [La personne et l'absolu]*, Moscou, Mysl', 1999.

ROSSET Clément, *Loin de moi. Étude sur l'identité*, Paris, Éditions de Minuit, 1999.

WEIL Simone, *La personne et le sacré*, Paris, Éditions Allia, 2018.

Philosophie générale

ARISTOTE, *Œuvres complètes*, dir. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.

AUDI Paul, *Créer : introduction à l'esthétique*, Lagrasse, Verdier, 2010.

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan 1889 [rééd. PUF, 1985].

— *L'énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919 [rééd. PUF, 2009].

— *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932 [rééd. PUF, 2003].

— *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, [rééd. PUF, 2009].

SERTILLANGES Antonin-Dalmace, *Avec Henri Bergson*, Paris, Gallimard, 1947.

CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942 [rééd. 2016].

— *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, [rééd. 2013].

CASSIN Barbara, *Quand dire, c'est vraiment faire. Homère, Gorgias et le peuple arc-en-ciel*, Paris, Fayard, 2018.

CHÂTELET François (dir.), *Histoire de la Philosophie I*, vol. 1, Paris, Hachette, 1999.

CUES Nicolas de, *Le tableau ou la vision de Dieu*, trad. A. Minazzoli, Paris, Cerf, 2009.

DAMIEN Pierre, *Lettre sur la toute-puissance divine*, trad. A. Cantin, Paris, Cerf, 2006.

ECKHART Johannes, *Les traités et le Poème*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel, 2011.

ÉPICTÈTE, *Entretiens, fragments et sentences*, trad. R. Muller, Paris, Vrin, 2015.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, trad. D. Astor, Paris, Flammarion, 2011.

HUSSERL Edmund, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. B. De

Launay, Paris, PUF, 1998.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues, B. Pacaud, Paris, PUF, 1997.

— *Rêves d'un visionnaire*, trad. F. Courtès, Paris, Vrin, 2013.

KIERKEGAARD Søren, *Œuvres complètes*, trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, vol. 14, Paris, Editions de l'Orante, 1980.

— *Œuvres*, trad. R. Boyer, 2 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2018.

LESOURD Françoise et THIROUIN Laurent (dir.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LEVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, Paris, Librairie générale française, 1997.

— *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Librairie générale française, 2007.

LONG Anthony Arthur et SEDLEY David N. (dir.), *Les philosophes hellénistiques*, 3 vol. trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001.

MARCEL Gabriel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.

— *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935.

— *Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1951.

— *Le mystère de l'être. II. Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1951.

MASLIN Mihail Aleksandrovič et LESOURD Françoise, *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

PLATON *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

ROBIN Léon, *Platon*, Paris, PUF, 2009.

ROSSET Clément, *Le réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Éditions de Minuit, 2012.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, trad. M.-A. Jourdan-Gueyer, Paris, Flammarion, « GF », 1992.

— *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993.

VEYNE Paul, *Sénèque: une introduction*, Paris, Éditions Tallandier, 2007.

Index des noms cités

Adorno, 121, 403
Alain, 56, 119, 405
Ammonios, 57, 265, 267, 310
Anaxagore, 45, 260
Anaximandre, 260, 270
Andler, 91, 338, 339, 341
Aristote, 13, 45, 52, 54, 65, 68, 83, 105, 106, 109, 115, 125, 126, 138, 139, 215, 217, 223, 227, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 249, 253, 256, 258, 260, 262, 263, 272, 276, 277, 280, 281, 282, 286, 289, 290, 291, 292, 297, 307, 311, 313, 316, 320, 331, 352, 377, 388, 402, 403, 404, 409
Aubry, 142, 143, 176, 193, 195, 388, 393, 405, 408
Augustin, 42, 52, 235, 239, 244, 310, 311, 357, 408
Baranoff-Chestov, 53, 57, 59, 60, 61, 62, 70, 384, 393
Bayle, 276
Beauduc, 6, 46, 47, 86, 91, 387
Berdiaev, 41, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 90, 96, 99, 101, 111, 195, 342, 345, 346, 350, 351, 352, 354, 358, 366, 367, 369, 374, 377, 393, 396, 399
Bergson, 17, 41, 82, 83, 84, 91, 97, 99, 189, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 341, 348, 351, 354, 375, 385, 388, 389, 391, 392, 409
Berlowitz, 12
Bernard de Clairvaux, 243, 244
Blonski, 21, 31, 43, 44, 49, 50, 58, 376
Boulgakov, 70, 358
Bréhier, 24, 57, 78, 81, 82, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 236, 317, 319, 342, 371, 377, 381
Brisson, 5, 26, 32, 33, 34, 36, 113, 139, 149, 157, 158, 167, 168, 178, 180, 191, 246, 254, 381, 388
Buber, 352, 353, 355, 408
Chase, 34, 35, 36, 389
Châtelet, 106, 107, 108
Chrysippe, 80, 274
Cicéron, 262, 279, 284, 286
Counet, 78, 79, 396, 402
d'Ibsen, 341
Damien, 62, 114, 405, 409
Delacroix, 354, 355
Descartes, 108, 331, 335, 368
Dixsaut, 177, 178, 251, 389, 407
Dostoïevski, 2, 39, 59, 62, 64, 66, 68, 69, 73, 116, 147, 148, 192, 196, 301, 328, 337, 338, 339, 343, 345, 351, 354, 369, 382, 384, 393, 395, 396, 402
Dufour, 76, 78, 80, 81, 142, 145, 153, 157, 162, 163, 165, 166, 167, 171, 173, 175, 245, 249, 250, 254, 256, 286, 313, 321, 322, 397
Duns Scot, 65, 113
Durkheim, 123
Eckhart, 40, 46, 200, 201, 244, 409
Eitingon, 59
Empédocle, 45, 297

Épictète, 80, 254, 261, 262, 265, 273, 275, 276, 284, 285, 290, 293, 304, 320
Épicure, 21, 330
Fichte, 30, 218, 233, 241, 242
Filosofov, 73
Flamand, 13
Fondane, 69, 71, 97, 130, 131, 344, 345, 354, 356, 370, 373, 374, 393, 394, 395
Frank, 21, 41, 42, 43, 46, 63, 67, 69, 70, 73, 84, 90, 93, 94, 96, 97, 190, 375, 376, 377, 378, 390, 395, 398, 399, 400, 401, 408
Freud, 90, 109, 409
Gide, 341, 354, 358
Gogol, 341, 342, 344, 346, 347, 351, 352, 353
Gracián, 11
Groethuysen, 341, 368
Hadot, 8, 32, 35, 36, 55, 154, 160, 377, 389, 392
Harnack, 352
Hegel, 16, 17, 46, 90, 143, 203, 204, 221, 224, 228, 241, 242, 275, 319, 348, 356, 361, 403
Héraclite, 11, 45, 218, 268, 281
Horkheimer, 121, 403
Hulin, 34, 35, 36, 128
Husserl, 4, 54, 55, 60, 70, 123, 128, 144, 339, 340, 371, 397, 401, 409
Ivanov, 4, 53, 73, 377
Jannicaud, 7
Jean de la Croix, 243, 336
Job, 5, 61, 63, 68, 77, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 236, 254, 284, 299, 318, 338, 342, 346, 356, 361, 363, 384, 385, 393
Kant, 17, 30, 46, 55, 106, 107, 108, 126, 136, 197, 203, 219, 223, 225, 233, 241, 242, 251, 323, 326, 343, 345, 395, 402, 403, 410
Karsavine, 70, 99
Kierkegaard, 2, 11, 12, 25, 62, 69, 71, 72, 95, 97, 100, 186, 187, 247, 270, 342, 343, 348, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 383, 384, 394, 395, 410
Kobenko, 30, 44, 45, 399
Kroner, 17
La Rochefoucauld, 276
Laurent, 7, 8
Lavaud, 27, 28, 29, 139, 153, 161, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 194, 245, 247, 256, 257, 391
Lazarev, 61, 62
Leibniz, 112, 215, 259, 260, 275, 348, 402
Leroux, 23, 179, 391
Lévy-Bruhl, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 353, 359, 360, 367, 370, 394, 403
Lossev, 21, 30, 44, 45, 46, 49, 63, 72, 74, 75, 76, 77, 376, 377, 399
Lovtski, 53, 61, 63, 64, 67, 68, 69, 355, 356, 377
Luther, 8, 64, 66, 72, 348, 352, 354, 364, 383, 384, 405
Mahlis, 45, 376
Malraux, 341, 355, 357, 358, 370, 394

Marc Aurèle, 274, 278, 284, 290, 320, 390
Mill, 109, 121, 122, 123, 126, 261, 344
Morel, 78, 398
Mossé-Bastide, 82, 391, 392
Nietzsche, 11, 12, 62, 64, 66, 68, 71, 97, 109, 110, 195, 219, 242, 314, 328, 338, 339, 341, 348, 368, 381, 382, 384, 395, 406
Oken, 22, 23
Orlov, 21, 38, 39
Pascal, 6, 11, 12, 55, 59, 62, 64, 66, 68, 69, 72, 97, 99, 123, 152, 193, 284, 304, 352, 383, 384, 400, 410
Philon, 31, 45, 236, 237, 238, 259, 322, 352, 356, 405
Platon, 7, 16, 38, 44, 45, 52, 55, 59, 65, 76, 79, 80, 81, 83, 84, 105, 107, 137, 138, 139, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 165, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 190, 191, 235, 238, 240, 245, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 260, 261, 262, 268, 273, 275, 277, 281, 283, 286, 290, 291, 292, 297, 306, 308, 313, 322, 324, 325, 330, 332, 338, 352, 388, 389, 390, 393, 399, 400, 401, 407, 410
Plutarque, 21, 401
Porphyre, 5, 13, 22, 32, 52, 57, 82, 153, 235, 245, 246, 260, 262, 265, 278, 288, 388, 389
Pouderon, 78, 81, 398
Pouterman, 345, 347, 350
Pradeau, 5, 6, 26, 113, 158, 166, 167, 168, 193, 250, 317, 381, 392
Prantl, 45, 376
Proclus, 154, 266, 408
pseudo-Denys, 244
Remizov, 345
saint Augustin, 235, 238, 239, 243, 244, 310
Schelling, 22, 30, 46, 55, 90, 138, 205, 241, 242, 348, 385
Schlœzer, 2, 3, 8, 18, 25, 64, 69, 77, 84, 96, 270, 328, 335, 337, 339, 340, 341, 343, 344, 346, 347, 349, 351, 352, 353, 355, 356, 358, 360, 366, 367, 368, 370, 371, 373, 383, 384, 385, 394, 396, 402
Schopenhauer, 242
Sénèque, 80, 262, 283, 286, 309, 329, 330, 410
Sextus Empiricus, 81
Sezeman, 21, 22, 44, 376
Simmel, 46, 82, 86, 91
Skovoroda, 21
Skvortsov, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 375
Socrate, 52, 55, 70, 152, 155, 168, 179, 253, 254, 256, 260, 261, 268, 273, 278, 279, 281, 282, 286, 288, 291, 292, 297, 309, 313, 314, 330, 338, 348, 352, 356, 361, 394, 408
Soloviev, 21, 30, 40, 42, 97, 340, 351
Souvtchincki, 346
Spinoza, 41, 55, 59, 70, 215, 219, 276, 331, 335, 343, 347, 349, 407

Stépoune, 17, 21, 37, 40, 46, 90, 100, 375, 378
Sviatopolk-Mirski, 345, 346
Tauler, 244, 357
Tchékhov, 69, 346, 384
Thalès, 70, 260
Tolstoï, 59, 69, 94, 101, 314, 341, 352, 366, 367, 372, 381, 382, 384, 407
Trouillard, 32, 392, 396
Valéry, 353
Vladislavlev, 21, 25, 30, 31, 37, 38, 39, 43, 48, 375, 393, 401
Voltaire, 276
Wahl, 84, 353, 370, 393, 396, 398
Zeller, 52, 57, 236, 238, 266, 289, 320, 330

Table des matières

Remerciements 2
Introduction 5
Première partie : Sources et spécificités de la lecture de Plotin proposée par Chestov et Jankélévitch 20
Chapitre 1 : Éléments sur l'histoire de la réception de Plotin en Russie 21
L'influence de Plotin sur la pensée russe 21
Les traductions de Plotin 46
Chapitre 2 : La rencontre de Chestov et Plotin 51
Les pages de *Sola Fide* consacrées à Plotin 51
Les *Leçons sur la philosophie grecque* (1918-1919) 52
Autour des « Discours exaspérés » et d'*Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin* 55
Plotin dans les années suivant les « Discours exaspérés » (1931-1934) 60
Réception des analyses de Chestov consacrées à Plotin parmi les Russes 61
Chapitre 3 : Jankélévitch et Plotin, le DES de 1924 sur le *Traité 20* (I, 3) 77
Pierre-Marie Morel 77
Jean-Michel Counet 78
Richard Dufour 79
Bernard Pouderon 80
Chapitre 4 : Jankélévitch et la pensée russe, le cas de Chestov 88
Jankélévitch et la pensée russe 88
Jankélévitch et Chestov 93
Deuxième partie : Transpositions de thématiques plotiniennes 100
Chapitre 5 : La remise en question du principe de non-contradiction 102
L'aventure métalogique 106
De la contradiction à l'équivoque infinie 130
Échos plotiniens : contradiction et « rhétorique hénologique » 135
Chapitre 6 : La mort et le temps 148
La mort seul à seul 150
Le non-être mortel 159
Le temps et l'instant 174

Chapitre 7 : Identité personnelle et éthique 184
Par-delà le bien et le mal, l'audace 184
L'inspiration plotinienne dans l'éthique de Jankélévitch 187
Ipséité, multiplicité et altérité 191
Troisième partie : Traductions annotées 197
Texte 1 : Traduction d'un extrait de la « Tragédie de la conscience mystique » de Fedor Steppun 198
Texte 2 : Traduction de l'article de R. Kroner « La philosophie de *L'Évolution créatrice* (H. Bergson). Présentation et critique » 201
Présentation 203
Critique 216
Texte 3 : Traduction des passages de *Sola Fide* (1910-1914) consacrés à Plotin 233
Texte 4 : Traduction de l'ouvrage inachevé de Léon Chestov, *Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin* (1926) 239
I 239
II 241
III 247
IV 249
V 253
VI 258
VII 263
VIII 265
IX 269
X 273
XI 278
XII 283
XIII 288
XIV 294
XV 301
XVI 306
XVII 310
XVIII 318
XIX 323

Corpus 5 : Extraits de la correspondance entre Chestov et B. de Schlœzer 333
1. Schlœzer à Chestov, le 21 mars 1923 333
2. Schlœzer à Chestov, le 29 novembre 1927 333
3. Chestov à Schlœzer , le 1er décembre 1927 335
4. Chestov à Schlœzer, le 21 mars 1928 337
5. Chestov à Schlœzer, le 7 septembre 1930 339
6. Chestov à Schlœzer, le 18 août 1931 341
7. Chestov à Schlœzer, le 5 mai 1931 342
8. Chestov à Schlœzer, le 30 septembre 1931 345
9. Chestov à Schlœzer, le 8 octobre 1931 347
10. Chestov à Schlœzer, le 4 janvier 1933 349
11. Chestov à Schlœzer, le 30 septembre 1933 351
12. Chestov à Schlœzer, le 20 octobre 1933 353
13. Chestov à Schlœzer, le 2 octobre 1934 354
14. Chestov à Schlœzer, le 29 octobre 1934 356
15. Chestov à Schlœzer, le 3 novembre 1934 356
16. Chestov à Schlœzer, fin juin 1935 358
17. Chestov à Schlœzer, le 28 novembre 1935 364
18. Chestov à Schlœzer, le 25 janvier 1936 364
19. Chestov à Schlœzer, le 30 août 1937 365
20. Chestov à Schlœzer, le 10 août 1938 368
21. Chestov à Schlœzer, le 10 septembre 1938 369
22. Chestov à Schlœzer, le 22 septembre 1938 371
Conclusion 373
Bibliographie 379
Œuvres de Plotin, Léon Chestov et Vladimir Jankélévitch 379
Études et commentaires 385
Autres ouvrages et articles utilisés, classés par thèmes 396
Index des noms cités 409
Table des matières 414

Chestov et Jankélévitch héritiers de Plotin :
La question des limites de la rationalité

Résumé

Cette thèse analyse l'intérêt de Léon Chestov et Vladimir Jankélévitch pour Plotin au début du XX^e^ siècle, dans le contexte d'une recherche, alors en plein essor en Russie, de voies alternatives au rationalisme abstrait occidental. Chestov et Jankélévitch questionnent le passage de l'ordre familier des faits et des concepts à un « tout-autre » ordre dont les « entrevisions », se caractérisent par leur caractère métalogique. Le tout, l'instant, Dieu, la création, la mort, l'ipséité, l'amour relèvent de ce tout-autre ordre. Or, cette question rencontre celle de l'accès au premier principe, l'Un au-delà de l'être, chez Plotin. Nous nous proposons d'éclaircir le sens du recours fréquent à Plotin chez ces deux auteurs pour penser le paradoxe d'un « au-delà » non seulement tangible en quelque manière ici-bas, mais où se joue l'essentiel de l'existence humaine. Le problème étant que, l'Un plotinien n'étant plus objet de dévotion ni puissance fondatrice pour eux et pouvant être remplacé, en tant qu'expression de l'au-delà ou de l'illimité, aussi bien par le Dieu personnel d'un christianisme inquiet que par l'abolition totale des existences, il paraît difficile de faire d'eux des héritiers fidèles de la pensée de l'Alexandrin. À partir d'une analyse du pluralisme exigé par le caractère décousu du réel et par la fin des grands systèmes, nous analysons donc les usages partiels et souvent obliques, procédant par transpositions, qu'ils font de la doctrine de Plotin sur les thèmes des limites de la pensée discursive, de la mort, du temps, de la morale et de l'identité personnelle. À la suite de cette réflexion nous proposons des traductions de textes pour l'essentiel inédits de F. Stépoune, R. Kroner et surtout de l'ouvrage inachevé de Chestov sur Plotin : *Un héritage fatal. Des sources de l'expérience mystique de Plotin*.

Mots clés : Plotin, Léon Chestov, Vladimir Jankélévitch, philosophie russe, mort, ipséité, temporalité, instant, mystique, rationalité, principe de non-contradiction, métalogique

Abstract

This dissertation examines how Lev Shestov and Vladimir Jankélévitch turned to Plotinus in the early decades of the twentieth century, while many other Russian thinkers were actively looking for alternatives to Western abstract rationalism. Both Shestov and Jankélévitch reflect upon how one can switch from the familiar dimension of facts and concepts to a "wholly other" dimension which can only be glimpsed at and must be described as metalogical. The Whole, the instant, God, creation, death, ipseity, love belong to this "wholly other" dimension. Now, this question meets that of access to the first principle, in Plotinus' doctrine of the One beyond being. This work aims to bring to light the meaning of the frequent recourse to Plotinus by these two authors in order to understand the paradox of a "beyond" not only tangible in some way here below, but decisive for our human existence. The problem being that, since the Plotinian One is neither an object of devotion nor a founding principle for them and can be replaced, as an expression of what stands "beyond" or of the "unlimited", by the personal God of an unquiet Christianity or by the total abolition of existences, it seems difficult to see them as worthy heirs of his doctrine. Starting from an analysis of the pluralism required by the disjointed nature of reality and by the end of the great systems, we therefore analyze how they use and transpose elements of the doctrine of Plotinus in other contexts such as the limits of discursive thought, death, time, morality and personal identity. In the third part of this work, we give translations of unpublished texts – for most of them – written by F. Stepun, R. Kroner and an annotated translation of Shestov's unfinished work on Plotinus: *A Fatal Heritage. Sources of Plotinus' mystical experience*.

Keywords : Plotinus, Lev Shestov, Vladimir Jankélévitch, Russian philosophy, death, ipseity, temporality, instant, mysticism, rationality, law of noncontradiction, metalogical