

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 2

Artikel: Histoire et religion chez Tolstoï
Autor: Philonenko, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380893>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HISTOIRE ET RELIGION CHEZ TOLSTOI¹

Dans un poème célèbre — *Résignation* — Schiller énonce la parole que Hegel rendra sacramentelle : « Die Weltgeschichte ist das Weltgericht »² — l'histoire du monde est le tribunal du monde³. Ainsi raison et histoire s'unissent, réalité et intelligibilité coïncident ; pénétrée par cette haute pensée la conscience humaine cesse d'être habitée par le désir platonicien de fuir le monde et se découvre enfin en paix avec lui. « C'est pour elle, écrit Hegel, comme si le monde se présentait à elle maintenant pour la première fois. »⁴ Enfin se lève le jour de l'esprit et se découvre le matin du monde. « Quand commença ma vie consciente, déclare le comte Léon Tolstoï, l'hégélianisme était la base de tout ; il était dans l'air ; il s'exprimait dans les articles de journaux, les revues, les nouvelles, les traités, l'art, l'histoire, les sermons, les conversations. Qui ne connaissait pas Hegel n'avait pas le droit de parler. Qui voulait savoir la vérité étudiait Hegel. »⁵ Soudain dans cette aurore radieuse éclate l'orage : Tolstoï crie que la vraie racine de l'histoire n'est pas la raison, mais la folie et le meurtre. Il n'est pas vrai que l'homme puisse faire la paix avec le monde : « L'homme est, ici-bas, comme s'il avait un pied sur terre, et l'autre sur une planche chancelante jetée sur l'abîme... »⁶ La *doctrine du monde*⁶ est un mensonge atroce qui, au lieu de la croix, « érige l'épée, symbole du meurtre, en une espèce d'objet sacré au point qu'un homme privé de ce symbole — de son épée — est un homme déshonoré... »⁷ Au milieu des éclairs retentit avec la force du tonnerre la suprême question : *Que devons-nous faire ?*

¹ Conférence prononcée à l'aula de l'Université de Genève, le 13 juin 1967, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler.

² SCHILLER : *Sämtliche Werke* (K. Goedeke, Cotta, Stuttgart), Bd. I, p. 42.

³ HEGEL : *Phaenomenologie des Geistes* (J. Hoffmeister), p. 176.

⁴ TOLSTOI : *Que devons-nous faire ?* ch. XXIX, *Œuvres complètes* (J. W. Bienstock, P. V. Stock, Paris), t. XXVI, p. 296.

⁵ TOLSTOI : *Journal*, 17 mai 1896.

⁶ TOLSTOI : *Quelle est ma foi ?* ch. XI, *Œuvres complètes*, t. XXIV, p. 225, 227, 234-235 et surtout p. 245.

⁷ *Ibid.*, ch. VI, p. 119.

Tolstoï répondra emporté par une aussi grande passion que celle qui anime sa condamnation de l'histoire : nous devons abandonner la doctrine du monde et embrasser la *doctrine de Christ*. « La doctrine de Christ, affirme Tolstoï, a un sens métaphysique profond ; la doctrine de Christ a aussi un sens des plus simples, des plus clairs, des plus pratiques pour chaque individu » et Tolstoï précise — pensée étonnante — « ... on peut dire que Christ enseigne aux hommes à ne pas faire de sottises »¹. En un mot : si l'histoire, si la doctrine du monde est folie, la doctrine de Christ est le *bon sens*². Tolstoï a voulu par la prédication de la vraie doctrine de Christ — *medicina mentis* — conduire la conscience de la folie au bon sens, de l'histoire à la religion ; il semble même avoir cru que ce chemin était nécessaire : « La mort et les souffrances, tels des épouvantails, entourent l'homme de toutes parts, et le chassent en hurlant vers la seule route qui demeure libre, celle de l'existence humaine soumise à la loi de la raison. » Méditant sur cette pensée, Chestov formula ainsi la problématique du destin de Tolstoï : « En fuyant à toutes jambes un de ces monstres hurlants, l'homme parfois ne parvient pas à s'arrêter à temps sur cette route... et, emporté par son élan, se précipite tout droit dans les pattes d'un autre monstre hurlant. Que faire en ce cas ? »³

I

Belinski, selon Tolstoï, « n'était pas un sot »⁴ et toutefois il fut le porte-parole de Hegel en Russie⁵. Dans trois articles de critique littéraire retentissants, sur l'*Anniversaire de la bataille de Borodino* de Joukovski, sur les *Etudes sur la bataille de Borodino* de Glinka, sur Menzel, *critique de Goethe*, Belinski célèbre la doctrine de Hegel et contribue à l'apothéose de l'histoire. « Tout ce qui est, écrit Belinski, est soit la raison qui se manifeste, soit la raison qui prend conscience de soi. »⁶ Loin d'être un chaos l'histoire est essentiellement compréhensible et explicable. Ainsi « Pierre le Grand a fait exactement ce pour quoi il a été envoyé par Dieu, ce dont Dieu l'a chargé... il a deviné la volonté de l'esprit du temps (*Zeitgeist*)... »⁷ Les peuples aussi expriment la raison : « La vie de chaque peuple, déclare Belinski,

¹ *Quelle est ma foi ?* ch. X, *Œuvres complètes*, t. XXIV, p. 228.

² *Ibid.*, ch. IV, p. 57. Cf. aussi : *Critique de théologie dogmatique*, *Œuvres complètes*, t. XX, p. 350-351, 439 sq.

³ L. CHESTOV : *La Philosophie de la Tragédie, L'apothéose du déracinement* (Flammarion, 1966), p. 297.

⁴ TOLSTOÏ : *Que devons-nous faire ?* p. 297.

⁵ B. JAKOWENKO : *Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland* (Prague, 1934), p. 46 sq.

⁶ BELINSKI : *Œuvres*, t. IV, p. 403.

⁷ *Ibid.*, p. 456.

est une forme rationnellement nécessaire de l'idée universelle... et la conscience rationnelle de cette idée est à la fois le but de la vie du peuple et son moteur intérieur. »¹ Qu'est-ce que l'histoire ? C'est la raison passant de la puissance à l'acte². Tolstoï ne se souciera pas de l'évolution intellectuelle de Belinski qui le conduira à se séparer de Hegel pour revenir à Fichte et à la défense du socialisme³, ni de ses divergences avec Herzen, Stankevitch : il s'appliquera à détruire la *philosophie de l'histoire*.

Dans son immortel chef-d'œuvre, *Guerre et Paix*, dont le titre fut inspiré par Proudhon⁴, Tolstoï est sans aucun doute soucieux de défendre l'honneur du peuple russe et de ses armées dont les auteurs français font bon marché dans les « ouvrages historiques » sur 1812⁵, et, comme l'observe Troyat, Tolstoï qui se montre toujours « prodigieusement impartial » envers les personnages de ses romans « ... perd toute sérénité dès que Napoléon entre en scène »⁶. Napoléon, écrit Tolstoï, « devait renoncer au vrai et au bien et à tout sentiment humain »⁷. Renoncer au vrai et au bien ! Tolstoï ne connaissait pas plus dure condamnation pour un être humain⁸. Toutefois, en défendant l'honneur des armes russes⁹, Tolstoï s'engageait dans une critique philosophique fondamentale de l'histoire, révélant peu à peu ses intentions profondes. L'histoire, telle que la conçoivent les historiens, n'est qu'une rétrospection illusoire. Elle consiste à reconstruire suivant un ordre logique, déterminé par un souci de justification, le développement des événements, à représenter le passé en fonction du présent, à désigner le possible en fonction de ce que l'on sait avoir été réel. « Toutes ces allusions à une prévision de ce qui est arrivé, tant du côté français que du côté russe, ne sont mises en avant aujourd'hui, écrit Tolstoï, que parce que l'événement les a justifiées. Si l'événement ne s'était pas produit, ces allusions seraient oubliées,

¹ BELINSKI : *Oeuvres*, t. IV, p. 344-346.

² A. KOYRÉ : *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie* (Vrin, 1950), p. 157.

³ B. JAKOWENKO, *op. cit.*, p. 55 (commentaire de la lettre de Belinski à Botkin du 1^{er} mars 1841).

⁴ H. TROYAT : *Tolstoï* (Paris, 1965), p. 337.

⁵ Tolstoï vise le plus souvent Thiers (*Histoire du Consulat et de l'Empire*). Cf. *Guerre et Paix*, *Epilogue*, II^e partie, ch. 3.

⁶ H. TROYAT, *op. cit.*, p. 378. J. CASSOU : *Grandeur et Infamie de Tolstoï*, p. 39, explique avec profondeur le principe de l'impartialité de Tolstoï.

⁷ *Guerre et Paix*, Livre III, II, ch. 38.

⁸ Cf. l'admirable ouvrage de L. CHESTOV : *L'Idée de Bien chez Tolstoï et Nietzsche* (Paris, 1949) et, par exemple, dans *Anna Karénine* (IV^e partie, ch. XXII) la phrase horrible : « Rendre à Anna sa liberté, c'était lui ôter le dernier appui dans la voie du bien... »

⁹ Tolstoï, on le sait, condamne la guerre et la violence. Mais après avoir dans *Anna Karénine* (VIII^e partie, ch. III, § IV) blâmé la guerre russo-turque, il se réjouit des succès russes (lettre à Fet du 12 novembre 1877).

comme sont oubliées aujourd’hui mille et mille allusions et hypothèses qui circulaient alors mais qui se sont révélées inexactes (et par conséquent sont tombées dans l’oubli). L’issue de tout événement en cours donne toujours lieu à tant d’hypothèses que, quelle que soit cette issue, il se trouve chaque fois des gens pour assurer : « Je l’avais bien dit ! » tout en oubliant complètement que, parmi les innombrables hypothèses avancées, il y en a eu aussi d’absolument contraires.¹ Comme le dira plus tard Bergson, dénonçant à son tour « le mouvement rétrograde du vrai »², « les signes avant-coureurs ne sont... à nos yeux des signes que parce que nous connaissons maintenant la course, parce que la course a été effectuée »³. Il est remarquable de constater que Tolstoï *dévoile* avant Bergson lui-même le *principe théorétique dialectique* qui fonde le mouvement rétrograde du vrai : ce principe est l’opération de l’entendement qui substitue à la continuité concrète de la durée et du mouvement la discontinuité du temps figuré ou plus exactement défiguré par la symbolisation spatiale. « La continuité absolue du mouvement, écrit Tolstoï, est incompréhensible pour l’esprit humain. L’homme ne comprend les lois de n’importe quel mouvement que lorsqu’il examine des unités données de ce mouvement. Mais c’est précisément de ce fractionnement arbitraire du mouvement continu en unités discontinues que découlent la plupart des erreurs humaines. »⁴ Dénonçant ce principe dialectique, cette logique suivant laquelle « Achille ne rattrapera jamais la tortue »⁵, Tolstoï circonscrit l’horizon en lequel se déploie la coupable passion de la justification qui anime l’historien poursuivant sur le plan de la pensée et de la *réflexion* l’entreprise meurtrière de la guerre. L’historien justifiant après coup telle ou telle action d’un homme ou d’un peuple, montrant que dans sa lutte contre d’autres hommes il n’a pas fait de *sottises*, mais s’est guidé sur la raison, mérite d’être nommé, si odieux que cela puisse être, l’assassin des morts, puisque, élevant les uns, il abaisse les autres. On voit déjà par là que seule une illusion mensongère permet à la raison de se reconnaître en l’histoire comme en son miroir.

Mais à ce point la critique tolstoïenne de l’histoire s’approfondit et aborde la problématique de la liberté. Car s’il faut dénoncer la logique de la réflexion, il faut aussi dénoncer la logique de l’action. Si le mouvement qui conduit l’esprit du présent au passé est soumis

¹ *Guerre et Paix*, Livre III, II, ch. 1.

² H. BERGSON : *La Pensée et le Mouvant* (27^e éd.), p. 3-23.

³ H. BERGSON, *op. cit.*, p. 17. — J. Cassou a relevé avec finesse cette rencontre de Tolstoï et de Bergson, *op. cit.*, p. 56.

⁴ *Guerre et Paix*, Livre III, III, ch. 1.

⁵ *Ibid.* Cf. BERGSON : *Matière et Mémoire* (50^e éd.), p. 214. Cf. V. JANKELEVITCH : *Bergson* (1^{re} éd.), p. 38.

à l'illusion, le mouvement qui le porte du présent à l'avenir est également dépourvu de vérité. A la dialectique de la justification, de l'histoire pensée, répond la dialectique du projet, de l'histoire vécue. L'homme qui *fait* l'histoire s'engage dans la même erreur que l'homme qui *pense* l'histoire. On attribue à Napoléon — comme à Barclay de Tolly ou Bagration — des projets, des plans ; lui-même élabore des *ordres* et imagine déterminer l'avenir par sa volonté qu'éclaire son entendement méditant le présent. Avec une immense passion et une patience infinie Tolstoï s'applique à montrer que jamais l'homme ne peut accomplir réellement un *projet*. Ce n'est pas l'événement qui dépend de l'homme, c'est l'homme qui dépend de l'événement. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, celui du commandement en lequel le projet se présente avec le visage de l'*ordre*, il faut dire qu'un « général en chef ne se trouve jamais dans les conditions de *commencement* d'un événement... Il se trouve toujours au milieu d'une suite mouvante d'événements, et cela de telle sorte que jamais, à aucun moment, il n'est en mesure de peser toute la portée de l'événement qui s'accomplit. Insensiblement, minute par minute, l'événement prend forme et, à chaque instant de cette formation continue, ininterrompue de l'événement, le commandant en chef se trouve au centre d'un jeu complexe d'intrigues, de préoccupations, de servitudes, de puissance, de projets, de conseils, de menaces, de duperies, il est constamment obligé de répondre à un nombre infini de questions, souvent contradictoires qu'on lui pose. »¹ Tolstoï nie décisivement — et l'on imagine les apories qui découlent de cette négation — la possibilité du projet et par conséquent la liberté : « En engageant et en acceptant la bataille de Borodino, Koutouzov et Napoléon n'étaient pas libres de leurs actes ni guidés par la raison. »² Sans doute Napoléon a donné des ordres, mais ceux-ci furent immédiatement dépassés par l'infinie complexité de la réalité concrète. A Borodino, Napoléon accomplit l'effrayante expérience de l'impuissance historique de l'homme, accablé par la constatation que les mêmes causes ne produisent pas les mêmes effets : « Les troupes étaient les mêmes, les généraux aussi, les préparatifs, l'ordre de bataille, la *proclamation courte et énergique* étaient les mêmes, il n'avait pas changé non plus, il le savait, il savait qu'il avait même beaucoup plus d'expérience et d'habileté, l'ennemi aussi était le même qu'à Austerlitz et à Friedland, mais le terrible élan de son bras menaçant retombait impuissant comme par enchantement. »³ En fait c'est au rêve que l'expérience historique doit être comparée : « ... C'était comme en rêve quand on voit un malfaiteur... qu'on lève le bras pour lui porter le coup terrible

¹ *Guerre et Paix*, Livre III, III, ch. 2.

² *Ibid.*, Livre III, II, ch. 18.

³ *Ibid.*, ch. 34.

qui, on le sait, doit l'anéantir, qu'on sent son bras, sans force et mou, retomber comme un chiffon et que la terreur d'une mort inéluctable vous étreint. »¹ Tolstoï écrit — et ces mots sont lourds de sens — « ... ce n'est pas Napoléon qui dirigeait la bataille, car aucun point de son dispositif n'a été exécuté et, pendant la bataille, il ne savait pas ce qui se passait devant lui. En conséquence, le fait que ces hommes se sont entre-tués n'a pas été déterminé par la volonté de Napoléon, mais s'est produit en dehors de lui, par la volonté des centaines de mille hommes qui prenaient part à l'affaire. Napoléon *croyait seulement* que tout se faisait par sa volonté. »² Ce qui est vrai de Napoléon est vrai de ses généraux dont les « ordres n'étaient exécutés que pour une infime part »³. Ce qui est vrai des généraux est vrai des officiers et enfin des soldats qui dans la mesure où ils n'obéissaient pas aux ordres « agissaient au gré de l'humeur changeante des foules »⁴. Tolstoï écrit donc : « Le fatalisme en histoire est inévitable. »⁵

Repoussant ainsi la logique rétrospective de l'histoire pensée et la logique prospective de l'histoire vécue, Tolstoï est confronté à la double problématique de la *science* et du *salut*. Qu'en est-il de l'histoire comme science, s'il est vrai — comme le montre l'exemple de Napoléon — que le pouvoir n'est qu'un mot ?⁶ Qu'en est-il de la destination de l'homme et de son salut, s'il est vrai que l'histoire n'est qu'une fatale descente aux enfers, s'il est vrai que « les actes de Napoléon et d'Alexandre, d'un mot de qui dépendait, semblait-il, que l'événement se produisît ou ne se produisît pas, étaient tout aussi peu libres que ceux de chacun des soldats qui faisaient campagne par tirage au sort ou par recrutement » ?⁷ En ce chemin le philosophe éprouvera plus de peine à suivre Tolstoï que Kant, Hegel, ou même Fichte — car l'unité du discours de Tolstoï semble se briser au moment même où il pénètre avec une force incomparable les abîmes de l'esprit.

II

L'histoire peut devenir une science et échapper à la dialectique de la justification. Telle est la première haute affirmation de Tolstoï.

Tolstoï se moque de Belinski : « Pour les historiens qui croient que la Russie s'est formée par la volonté d'un seul homme, Pierre le

¹ *Guerre et Paix*, Livre III, II, ch. 34.

² *Ibid.*, Livre III, II, ch. 28.

³ *Ibid.*, Livre III, II, ch. 33.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, Livre III, I, ch. 1.

⁶ *Ibid.*, Epilogue, II, ch. 2-6 ; Livre III, II, ch. 28 : « Napoléon à Borodino a rempli... calmement et dignement son rôle apparent de chef. »

⁷ *Ibid.*, Livre III, I, ch. 1. C'est-à-dire : si l'homme vit en aveugle.

Grand, que la France s'est transformée de république en empire et que les armées françaises sont allées en Russie par la volonté d'un seul homme, Napoléon, le raisonnement selon lequel la Russie est demeurée puissante parce que Napoléon avait un gros rhume, ce raisonnement est pour ces historiens d'une logique inattaquable. »¹ A travers Belinski, Tolstoï frappe Hegel saluant en l'empereur l'Esprit du monde. En même temps Tolstoï détruit la très ancienne conception théologique de l'histoire et note : « Les historiens, par cette vieille habitude qu'ils ont de croire à l'intervention divine dans les affaires de l'humanité, veulent voir la cause d'un événement dans l'expression de la volonté d'un personnage revêtu du pouvoir ; mais cette conception n'est confirmée ni par le raisonnement ni par l'expérience. »² Dans le dernier chapitre de *Guerre et Paix*, conscient d'avoir réalisé la *critique de la raison historique*, Tolstoï usera de la célèbre image de la révolution copernicienne, par laquelle Leibniz et Kant définissaient la structure de leur opération philosophique fondamentale³, pour illustrer le sens de sa théorie principielle de l'histoire. « Depuis qu'a été découvert et démontré le système de Copernic... » — la conception copernicienne de l'histoire, c'est-à-dire la conception immanente, opposée à l'idée mystique et magique de l'ordre et du pouvoir, sera-t-elle, comme on le crut de l'idéalisme transcendental, la racine de la chute de la théologie ? « Longue et obstinée a été la lutte, en matière de philosophie de la nature, écrit Tolstoï, entre l'ancienne et la nouvelle conception. La théologie montait la garde autour de l'ancienne et accusait la nouvelle de détruire la révélation. Mais lorsque la vérité eut triomphé, la théologie s'établit tout aussi fermement sur le nouveau terrain. »⁴ Et l'auteur de *Guerre et Paix* — sans il est vrai s'exprimer avec une clarté ne laissant rien à désirer — nous invite à penser qu'il en sera de même dans l'avenir ouvert à l'histoire par la critique de la raison historique. La révolution de Copernic exigeait la renonciation à la sensation de l'immobilité de la terre au profit de la pensée de son mouvement ; la révolution que Tolstoï apporte dans l'histoire nous demande « de renoncer à la liberté dont nous avons conscience et de reconnaître une dépendance que nous ne sentons pas ».⁵

Dans le *Discours de la Méthode*, Descartes avait exclu l'histoire de la famille des sciences, jugeant impossible de la soumettre à « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géo-

¹ *Guerre et Paix*, Livre III, II, ch. 28.

² *Ibid.*, Epilogue, II, ch. 5.

³ Cf. A. PHILONENKO : *Etude leibnizienne, La loi de continuité et le principe des indiscernables*, § II (Revue de Métaphysique et de Morale, 1967).

⁴ *Guerre et Paix*, Epilogue, II, ch. 10.

⁵ *Ibid.*

mètres ont coutume de se servir... »¹. Bayle, convaincu de l'exactitude du jugement cartésien, avait donc renoncé à construire une histoire ordonnée susceptible d'établir la vérité ; il avait choisi de suivre l'ordre *arbitraire* de l'alphabet et de dénoncer l'erreur — de là le titre de son immortel ouvrage : *Dictionnaire historique et critique*². Tolstoï découvre le vice radical d'une telle conception. Elle suppose, pour ainsi dire, que l'histoire tourne autour de l'homme, au lieu de considérer que l'homme tourne autour de l'histoire. Et dès lors elle se trouve engagée dans la dialectique du hasard et du génie. « Pourquoi donc les choses se sont-elles passées ainsi et non autrement ? — Parce qu'elles se sont passées ainsi. « Le *hasard* a créé la situation ; le *génie* en a tiré parti », dit l'histoire... Les mots *hasard* et *génie*... désignent seulement un certain degré dans la compréhension des phénomènes. J'ignore pourquoi se produit tel phénomène... par conséquent... je dis : c'est le *hasard*. Je vois une force qui produit un effet hors de proportion avec les capacités communes aux hommes ; je ne comprends pas pourquoi cela se produit et je dis : c'est le *génie*. »³ L'histoire propose un divers dont l'homme peut faire une *Iliade* ou un drame à la Schlenkert⁴, peut-être aussi l'un et l'autre. Tolstoï promet que grâce à la critique de la raison historique « ... nous verrons une suite logique dans la vie des personnages historiques, que nous découvrirons la cause de la disproportion entre leur action et les capacités moyennes des hommes, et que nous n'aurons plus besoin des mots *hasard* et *génie* »⁵.

L'authentique histoire sera une *phénoménologie différentielle* du passé.

La méthode de l'histoire sera, en effet, calquée sur la méthode *infinitésimale* élaborée par Leibniz. Il s'agit, une fois écartée l'illusion transcendante du pouvoir, de retrouver la temporalité concrète, la durée créatrice de l'événement. On ne saurait espérer rejoindre le mouvement de cette temporalité sans choisir des unités de mouvement infiniment petites, dont l'analyse doit permettre de restituer au devenir son unité mouvante. La méthode infinitésimale, que Bergson reconnaissait propre à dégager une vue dynamique sur le mouvement de la durée, saura y pourvoir ; « Cette branche nouvelle des mathématiques inconnue des anciens, écrit Tolstoï, en introduisant, dans

¹ *Oeuvres de Descartes* (Adam-Tannery), t. VI, p. 19.

² E. CASSIRER : *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932), p. 275 sq.
Cf. la lettre de P. Bayle à Naudis du 22 mai 1962.

³ *Guerre et Paix*, Epilogue, I, ch. 2.

⁴ J. G. FICHTE : *Gesamtausgabe* (Bayerische Akademie), Werkeband I, p. 227.

⁵ *Guerre et Paix*, Epilogue, I, ch. 2. — Il est donc inexact de dire comme J. Cassou (*op. cit.*, p. 61) que Tolstoï ne tente (comme Valéry) que d'assombrir l'histoire.

l'étude des problèmes du mouvement, les valeurs infiniment petites, c'est-à-dire celles qui permettent de rétablir la condition fondamentale du mouvement (la continuité absolue), redresse par là même cette erreur inévitable que l'esprit humain ne peut pas ne pas commettre quand il examine des unités de mouvement isolées au lieu du mouvement continu. »¹ C'est pourquoi l'authentique histoire ne saurait consister « à examiner les actes d'un seul homme, roi, chef d'armée, comme la somme des volontés des hommes, alors que cette somme ne s'exprime jamais par l'activité d'un seul personnage historique »². « C'est seulement en adoptant pour objet d'observation une unité infiniment petite — la différentielle de l'histoire, c'est-à-dire les aspirations communes des hommes — et en apprenant l'art de l'intégrer (faire la somme de ces infinitésimaux) que nous pouvons espérer saisir les lois de l'histoire. »³ Tout de même que Rousseau tentait de constituer la volonté générale en partant d'une « somme de petites différences »⁴, tout de même Tolstoï tentera par la totalisation des moments infinitésimaux — représentés par chacun de ses personnages, peut-être moins nombreux qu'il n'eût fallu — d'opérer l'intégration qui éclaire le mouvement des peuples.

Mais l'analyse différentielle se voudra *phénoménologique*, comme tente de l'expliquer Tolstoï disant en un langage positiviste que l'histoire doit s'efforcer de dégager des lois au lieu de rechercher des causes⁵. Elle sera phénoménologique tout d'abord en ce sens qu'elle procédera par description pure suspendant toutes les affirmations métaphysiques, qui tendent à schématiser l'histoire en réduisant l'homme à l'un de ses aspects : il faut écarter aussi bien la conception théologique que la conception matérialiste de l'homme⁶. En fait l'intelligibilité ne se fonde pas seulement dans la *totalité*, mais aussi dans la *diversité*. Le principe de clarté et de distinction est la *complexité*. Ce n'est ainsi ni caprice, ni expression d'un don génial, si Tolstoï dans *Guerre et Paix* multiplie ses personnages et s'attache à les décrire avec un souci « du détail » si heureusement analysé par H. Troyat — c'est de manière principielle une conséquence de la méthode de l'histoire qu'il développe. Aller aux choses elles-mêmes — *zur Sachen selbst!* — telle est la voie royale de l'histoire. Mais l'analyse différentielle se révélera phénoménologique en un autre sens tout aussi profond. C'est le logicien et philosophe allemand J. H.

¹ *Guerre et Paix*, Livre III, III, ch. 1

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ J.-J. ROUSSEAU : *Oeuvres complètes* (Gagnebin-Raymond), t. III, p. 372. Cf. notre travail, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, II^e partie, ch. 19, § 3.

⁵ *Guerre et Paix*, Epilogue, II, ch. 11.

⁶ *Ibid.*, ch. 8.

Lambert qui introduisit en philosophie le terme *phénoménologie*. La IV^e partie de son ouvrage essentiel, le *Neues Organon*, s'intitule *Phänomenologie*; elle traite de l'apparence sous ses différents aspects, apparence sensible, apparence psychologique, apparence morale¹. La phénoménologie tolstoïenne ambitionne non seulement la description du réel même et la constitution d'unités de sens, ou si l'on préfère d'intégrales historiques, mais encore la genèse compréhensive de l'apparence en histoire. Il ne suffit pas de découvrir l'illusion en laquelle vit Napoléon; il faut aussi en opérer la genèse et en mettre en lumière la nécessité interne: « comme le cheval qui fait fonctionner une noria s'imagine faire quelque chose pour lui-même », Napoléon « remplissait docilement ce triste rôle cruel et pénible, ce rôle inhumain, auquel il était prédestiné »².

Ce n'est pas tout: la phénoménologie différentielle sera d'autant plus rigoureuse qu'elle s'appuiera sur la critique du projet qui l'inaugure; ce n'est pas seulement en « reconnaissant que le but final nous est incompréhensible »³, en sachant comme Kant et Fichte que la théodicée ne manque pas de devenir un traité contre l'histoire⁴, mais aussi « en renonçant à connaître le but proche et compréhensible » — donc en écartant toute finalité aussi bien dans la description des différentielles que dans l'esquisse d'intégration, que l'histoire se constituera comme une logique de la vérité tout aussi bien que comme une logique de l'erreur en dépassant la dialectique de la justification.

Tolstoï apporte donc une réponse, opposée à celle de Hegel, et cependant parfaitement claire à la question: *Que pouvons-nous savoir?* Mais, contrairement à ce que nous constatons chez Kant, la réponse à la question: *Que pouvons-nous savoir?* obscurcira la réflexion qui doit livrer la solution de la question: *Que devons-nous faire?*⁵

III

Cependant cette dialectique des questions fondamentales n'apparaît pas immédiatement. Bien plus! la théorie de l'histoire paraît livrer ses principes et son sol à la religion de Tolstoï.

Assurément dans une perspective quelque peu scolaire et sommaire on pourrait se demander comment il est possible de concilier

¹ J. H. LAMBERT: *Philosophische Schriften* (herausgegeben von H. W. Arndt), Bd. II, *Neues Organon*, 2. Band, p. 217 sq.

² *Guerre et Paix*, Livre III, II, ch. 38.

³ *Ibid.* Epilogue, I, ch. 2.

⁴ KANT: *Critique de la Faculté de juger* (tr. A. Philonenko), p. 201, note. FICHTE: *Gesamtausgabe*, Werkeband I, p. 225-226, note.

⁵ Cette dernière question doit, en dépit de la nécessaire relation au roman de Tchernichevscki intitulé *Que faire?* conserver un sens kantien.

la négation de la liberté, qui ne peut être détachée de la critique tolstoïenne de la réflexion et de l'action historiques, et l'espoir pratique au sens kantien supposé par la vie religieuse. Dans cette perspective une contradiction apparaîtrait immédiatement dans la philosophie de Tolstoï. Mais il ne faut pas hésiter à l'affirmer : une telle perspective serait tout simplement primaire ; c'est à un niveau beaucoup plus profond que se noue la dialectique de la pensée de Tolstoï. Le problème scolaire de la nécessité et de la liberté l'intéresse assez peu et il rejoint sur ce point la philosophie du moujik qui est — remarquons-le — aussi celle de Descartes : il faut tenir les « deux bouts de la chaîne »¹. « Vous dites : je ne suis pas libre. Or j'ai levé et baissé le bras. Chacun comprend que cette réponse illogique est une preuve irréfutable de la liberté... Si la notion de liberté apparaît à la raison comme une absurde contradiction, comme la possibilité d'accomplir deux actes différents dans les mêmes conditions ou comme un effet sans cause, cela prouve seulement que la conscience n'est pas soumise à la raison. »² C'est aussi bien pourquoi, cette difficulté scolaire écartée, la théorie de l'histoire chez Tolstoï prépare dans un premier moment l'édifice de la religion. Dans la première page de *Quelle est ma foi ?* Tolstoï écrit : « J'ai vécu cinquante-cinq ans, et, à l'exception des quatorze ou quinze années de mon enfance, pendant trente-cinq années de ma vie j'ai été nihiliste au sens littéral du mot... »³ En d'autres termes Tolstoï était libéré des préjugés du monde et la théorie de l'histoire avait — pour reprendre une expression de Kant — permis à l'auteur de *Guerre et Paix* de déblayer le sol sur lequel devait s'édifier l'édifice majestueux de la morale et de la religion.

Dès lors, en effet, que la théorie de l'histoire fondait une critique principielle du projet, elle devait s'élargir et devenir une critique générale de la culture. Ce n'est pas seulement la guerre qui doit être condamnée, elle qui avec son cortège de folies et de meurtres constitue le noyau de l'histoire, c'est aussi l'Etat, la Justice, la Science — en un mot toutes les fausses valeurs grâce auxquelles l'homme prétend donner un *sens* à son existence. Tolstoï retrouve ici l'enseignement de J.-J. Rousseau, dont il affirme — dans une lettre de l'année 1905 conservée au Musée J.-J. Rousseau de Genève — qu'il fut son maître et son exemple. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir une solution simplement humaine au problème de la vie humaine. L'histoire loin d'illustrer, comme le voulait Hegel, le progrès dialectique de la

¹ Cf. la lettre de Descartes à la princesse Elisabeth du 3 novembre 1645, et F. ALQUIÉ : *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1^{re} éd.), p. 298-299.

² *Guerre et Paix*, Epilogue, II, ch. 8.

³ Cf. aussi le ch. I des *Confessions*, *Oeuvres complètes*, t. XIX, p. 3-8.

raison, n'est que le lent et fatal procès de la dégradation de l'homme. Déjà dans *Guerre et Paix* Tolstoï accomplit après Rousseau, mais aussi après Pascal qu'il associe si souvent à Gogol, la démolition de « ces idoles creuses que nous voudrions excepter du nombre des erreurs en les appelant Eglise, Etat, culture, science, art, civilisation »¹. L'homme doit se déprendre de l'histoire. Il y parviendra d'autant mieux qu'il pénétrera, grâce à la phénoménologie différentielle de Tolstoï, la vanité du pouvoir et de la gloire, ces mots magiques qui entraînaient le prince André Bolkonsky.

Se déprendre de l'histoire ! Après *Guerre et Paix*, Tolstoï entreprend de réécrire la *Nouvelle Héloïse* de J.-J. Rousseau. La première chose à faire, c'est de revenir à la vie simple. Dans *Anna Karénine* nous retrouvons tous les thèmes et aussi tous les problèmes de J.-J. Rousseau. Problème du mariage, de l'éducation des enfants, de l'économie domestique, de la vie citadine et de la vie campagnarde — problème de la religion enfin, qui nous est présenté à travers le personnage de Lévine, qui par certains côtés évoque Tolstoï lui-même², par d'autres Wolmar, et qui, délivré de la plupart des chaînes forgées dans l'histoire, découvre la *vraie religion*. Au terme d'*Anna Karénine* Constantin Lévine accomplit la révolution copernicienne commencée par la doctrine de l'histoire. Nous lisons, en effet, ces mots dans le dernier chapitre d'*Anna Karénine* : « Et, de même que les conclusions des astronomes eussent été fausses et inexactes s'ils ne les avaient pas fondées sur leurs observations du ciel apparent, relativement à un seul méridien et à un seul horizon, de même toutes mes conclusions sur la connaissance du bien et du mal seraient privées de sens si je ne les rapportais pas à la révélation que m'en a faite le christianisme, et que je pourrai toujours vérifier dans mon âme. »³ Ainsi la révolution copernicienne accomplie dans la vision du monde s'achève et se parfait à l'intérieur de la conscience ; à son tour la raison pratique se réfléchit en elle-même comme l'avait fait dans *Guerre et Paix* la raison théorique et historique. La réflexion sur l'histoire de la conscience, qui constitue le mouvement d'*Anna Karénine*, confirme et justifie la réflexion sur l'histoire du monde, développée dans *Guerre et Paix*. La problématique du salut rejoue et complète la problématique de la science.

Quel sera donc le christianisme de Tolstoï ? Nous sommes déjà en mesure de l'entrevoir en suivant *Guerre et Paix* et *Anna Karénine*. Ce sera un christianisme de *la liberté et de la simplicité*. De la *liberté* tout d'abord. Renonçant à céder à la puissance des idoles, à rechercher

¹ *Quelle est ma foi ?* ch. IV. *Œuvres complètes*, t. XXIV, p. 52.

² Cf. H. TROYAT, *op. cit.*, p. 294-295.

³ *Anna Karénine*, VIII^e partie, ch. XIX.

dans le monde une illusoire et impossible liberté, l'homme consentira au destin, deviendra consciemment « l'instrument de Dieu »¹ et pourra dès lors acquérir sa liberté intérieure. *Guerre et Paix* s'achevait en invitant l'homme, selon la révolution copernicienne, à sacrifier sa liberté *mondaine*, en écartant toute idée de projet, d'ordre, de puissance pour comme le prince André obéir au destin² — *Anna Karénine* joint à ce consentement au destin, dans la même dialectique de la révolution copernicienne, la récompense et la promesse de la liberté *spirituelle*. « Je continuerai à prier, déclare Lévine — et ce sont les tout derniers mots d'*Anna Karénine* — sans pouvoir m'expliquer pourquoi je prie, mais ma vie intérieure a conquis sa liberté, elle ne sera plus à la merci des événements et chaque minute de mon existence aura un sens incontestable et profond, qu'il sera en mon pouvoir d'imprimer à chacune de mes actions : celui du bien. » Un christianisme de la liberté intérieure, mais surtout un christianisme de la *simplicité*. Par-delà l'histoire, brisant les idoles, l'homme doit revenir à l'enfance et à la naïveté. Décrivant son propre salut, Tolstoï écrit dans ses *Confessions* : « Je revenais en tout à l'âge enfantin et juvénile. Je revenais à la foi, à cette volonté qui m'avait produit et qui exigeait quelque chose de moi. »³ Et il ajoute, usant d'une image ancienne et magnifique : « Le rivage, c'était Dieu ; la direction, la tradition ; les rames, la liberté qui m'était donnée de naviguer vers la rive, de m'unir à Dieu. » La confiance de Tolstoï dans la tradition fut brève. Dans la philosophie tolstoïenne, commandant la naïveté et la vie simple, il ne pouvait se faire que la direction de l'effort fût déterminée par une tradition, au demeurant liée à tant de choses qui « choquaient » Tolstoï et même lui « paraissaient inexplicables : les sacrements, les cérémonies religieuses, les carêmes, l'adoration des reliques et des icônes »⁴. La révélation du christianisme doit pouvoir être confirmée dans la conscience et par la conscience, « vérifiée dans mon âme » dit Lévine, sans qu'il soit nécessaire de s'appuyer sur une tradition obscurcie par les puissances du monde au point de confondre l'épée et la croix. Ici Tolstoï reprend la grande leçon de l'Aufklärung résumée par Kant dans un texte célèbre au titre bien significatif : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*⁵ Pascal et Gogol, juge Tolstoï, se sont arrêtés trop tôt : une âme libérée du monde, de l'histoire et du joug des idoles, découvre en soi non seulement les forces qui lui per-

¹ « L'homme est l'instrument de Dieu. J'ai cru d'abord que l'homme lui-même était appelé à travailler avec cet instrument ; mais j'ai compris aujourd'hui que c'est Dieu seul qui l'emploie. » *Journal*, 14 septembre 1896.

² *Guerre et Paix*, Livre III, II, ch. 26. Cf. aussi Livre I, III, ch. 12.

³ *Les Confessions*, ch. XII. *Oeuvres complètes*, p. 95.

⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁵ Cf. mon commentaire, ch. VI, § 1 et § 3.

mettront d'atteindre Dieu, mais encore la direction qui mène à Dieu, l'orientation vers soi et l'Etre. Certes il faudra prier — mais en distinguant, comme Lessing, comme Kant, comme Fichte, la religion du Christ et la religion chrétienne, « die Religion Christi und die christliche Religion »¹. Tolstoï refuse donc de s'abîter comme Pascal en prenant de l'eau bénite², de s'incliner comme Gogol devant le mystère de la transsubstantiation et de célébrer le Dimanche de Pâques³. Et comme il ne se peut que Christ ait enseigné une autre voie que la voie simple, celle du Bien, qui se dévoile en l'âme, Tolstoï relisant l'Evangile montrera que la religion se constitue dans les limites de la simple raison. Seule l'histoire mensongère a pu obscurcir le sens du discours de Christ et Tolstoï trouve en lui-même la force de lutter contre elle : « Voilà comment, après dix-huit cents ans, il m'arriva cette chose singulière de devoir découvrir le sens de la doctrine de Christ. »⁴ Avançant en son explication de la doctrine de Christ, Tolstoï osera écrire ces mots : « ... Le sens de la doctrine de Christ est simple et clair... ses affirmations sont importantes et précises, mais les commentateurs de cette doctrine, guidés par le désir de justifier le mal existant, l'ont tellement obscurcie, qu'on ne peut le découvrir qu'avec peine. Il devenait clair pour moi que si les Evangiles avaient été découverts à moitié brûlés ou effacés, il eût été plus facile de retrouver le vrai sens du texte que maintenant après tant de commentaires tendancieux dont la plupart n'ont eu d'autre but que de déformer la doctrine et d'en cacher le vrai sens. »⁵ Et par exemple la parole de Christ : « *Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis...* », possède un sens simple. Dans le contexte biblique l'opposition « prochain-ennemi » signifie : « Hébreu et non Hébreu » et se limite à l'opposition classique du compatriote et de l'étranger⁶. Que dit donc Christ ? Non pas d'aimer l'ennemi au sens strict du terme, mais que selon le commandement de Dieu « les hommes doivent agir entre eux sans distinction de nationalité et non comme les *pâiens*, qui se divisent en nationalités distinctes »⁷. En Tolstoï le monde découvre le cinquième évangéliste — saint Léon, comme le dit Troyat doucement ironique, enseigne un christianisme sans paradoxes.

¹ G. E. LESSING : *Ausgewählte Werke* (W. Stammler), Bd. III, p. 255.

² Voir le jugement porté sur Pascal dans le *Cycle de lectures*. « C'est très simple. Pascal (la même chose s'est passée avec Gogol) croit à la Trinité, à la Communion ; il est clair qu'il était malade, anormal. »

³ GOGOL : *Oeuvres complètes* (G. Aucouturier), p. 1817 et 1720.

⁴ *Quelle est ma foi ? Oeuvres complètes*, t. XXIV, p. 81.

⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁷ *Ibid.*, p. 118.

Mais dès lors la possibilité du salut devient concrète. Car si la doctrine de Christ est simple, elle peut être réellement suivie. Toute la pensée de Tolstoï se résume ici : « Aimer ses ennemis ? C'était quelque chose d'impossible. C'était une de ces phrases sublimes dans lesquelles on ne peut voir que l'expression d'un idéal moral inaccessible. C'était trop ou rien. On peut ne pas nuire à son ennemi, mais l'aimer c'est impossible. *Or Christ n'a pu prescrire l'impossible.* »¹ La tradition a défiguré la doctrine de Christ en la transformant en un idéal inaccessible, de telle sorte que l'homme renonce raisonnablement à être bon. L'homme a réputé le possible rationnel impossible, et l'impossible rationnel possible, il a substitué à la doctrine simple de Christ qui enseigne aux hommes à ne pas faire de « sottises » un idéal paradoxal et quant à la guerre, quant à la folie, quant au mal — tout ce qui est rationnellement impossible — il s'y est adonné comme au simple possible. Mais tout ceci est fini, le mensonge démasqué ; Tolstoï apporte la réponse à la question : Que devons-nous faire ? et sa réponse, celle d'un vrai chrétien, consiste en un mot : vivre simplement. C'est-à-dire ? D'abord vivre simplement la vie humaine : « A la question : que dois-je faire ? apparut la réponse la plus indiscutable : avant tout, faire ce qui m'est nécessaire à moi-même : mon samovar, mon poêle, mon eau, mes habits, tout ce que je peux faire moi-même. »² Ensuite penser et raisonner simplement et « ne pas se mentir à soi-même ; quelque éloigné que je sois de la vraie voie que me découvre la raison, ne pas avoir peur de la vérité. »³

Ici même débute cependant la dialectique de Tolstoï, et le conflit qui bouleverse son âme. Le privilège que la théorie de l'histoire conduisait à accorder à la vie simple apparaît fragile. Le mouvement qui renverse les fausses valeurs, attaque de toutes parts la vie humaine elle-même. Il n'est pas simple de vivre simplement.

IV

Le 11 novembre 1895, Tolstoï note dans son *Journal* : « Je lis les *Aphorismes* de Schopenhauer. C'est très bien. C'est très bien. Seulement mettre : « servir Dieu », à la place de : « la connaissance de la vanité de la vie », et nous sommes d'accord. » Toute la problématique tolstoïenne peut être illustrée par cette réflexion qu'il est permis de juger extraordinaire. Quel est donc le sens du christianisme sans paradoxes s'il est vrai que la vie humaine la plus simple doit, elle aussi, être dévoilée en sa vanité absolue, s'il est vrai que la vie sans sottises n'a pas plus de sens que le projet historique le plus ambitieux ? Le 17 juillet 1898, Tolstoï écrit dans son *Journal* : « Quelle

¹ *Quelle est ma foi ? Œuvres complètes*, t. XXIV, p. 113 — je souligne.

² *Que devons-nous faire ? Œuvres complètes*, t. XXVI, p. 397.

³ *Ibid.*, p. 415.

illusion, vivre pour un but terrestre. Car il est impossible d'atteindre un but ici-bas, s'il n'est pas purement égoïste. Moïse n'est pas entré dans la terre promise ; Jésus lui aussi se sentit découragé. « Pourquoi m'as-tu abandonné ? »

C'est que la théorie de l'histoire obligeait Tolstoï à rejoindre la philosophie schopenhauerienne dont le nihilisme ne se bornait pas à ébranler la culture en général, mais la vie elle-même. Alors même qu'il achevait *Guerre et Paix*, Tolstoï découvrait Schopenhauer et en 1869 il écrit dans une lettre à Fet : « Savez-vous que cet été fut pour moi un enthousiasme incessant devant Schopenhauer et une série de joies spirituelles comme je n'en ai jamais éprouvées ? Schopenhauer est l'homme le plus génial du monde. »¹ Il est aussi bien possible de retrouver chez Tolstoï la plupart des grands thèmes schopenhaueriens. Tentons d'en indiquer quelques-uns afin de mieux pénétrer le sens de « la vanité de la vie », qui trouble le christianisme sans paradoxes de Tolstoï. Tout d'abord Tolstoï professe un idéalisme théorique, bien proche de la doctrine définissant le monde comme volonté et représentation. « Le monde n'est qu'un espace infini rempli de molécules infiniment petites, incolores et silencieuses dans leurs mouvements. En réalité il n'y a même rien de tout cela : je perçois ces parcelles de matière à leur opacité et je perçois l'opacité au moyen de mon toucher et de mon sens musculaire. »² Le monde en sa diversité spatiale et temporelle n'est, en fait, que le résultat de notre représentation.³ A ce premier thème s'en joint, comme chez Schopenhauer, immédiatement un second qui concerne le sens de l'individualité. Qu'est-ce que l'individualité ? L'individualité est étroitement, nécessairement même, liée aux conditions intellectuelles, l'espace et le temps, qui constituent les formes de notre représentation du monde. Supprimer l'espace et le temps, c'est aussi supprimer l'individualité ; au-delà des cadres de la représentation les limites qui constituent l'individualité s'évanouissent et la totalité des êtres acquiert son unité métaphysique. Il faudra donc distinguer deux « moi » — d'une part le moi situé dans le temps et dans l'espace, qui est « le moi animal » toujours prêt à exciter la passion, à créer la peur, les luttes et les terreurs de la mort,⁴ d'autre part le « moi spirituel », qui, élevé par-delà le temps et l'espace, est libéré du poids du monde. « J'ai répété vingt fois que pour se délivrer de toute crainte, de toute souffrance physique et surtout morale, il faut rompre l'illusion que le moi spirituel est *un* avec le moi corporel. »⁵ Cette distinction des deux « moi » se déve-

¹ H. TROYAT, *op. cit.* p. 387 sq.

² *Journal*, 10 octobre 1896.

³ SCHOPENHAUER : *Sämtliche Werke* (Frauenstädt, 2), B. II, p. 142 sq.

⁴ *Journal*, 14 novembre 1898.

⁵ *Ibid.*, 4 février 1897.

loppe suivant la thématique schopenhauerienne : tandis que le « moi animal » appartient au domaine de l'existence, de l'*Erscheinung*, le « moi spirituel » se fonde dans l'unité absolue des êtres au-delà de la diversité et de la multiplicité de l'existence, c'est-à-dire dans l'Etre, le *Sein*, qui peut être appelé Dieu, à la condition qu'on ne le comprenne pas comme une personne. De là les réflexions de Tolstoï : « Le monde n'est donc pas tel que nous le voyons, puisque, s'il existait d'autres organes de perception, le monde paraîtrait différent. Mais quelles que soient les altérations de ce que nous croyons être le monde, quelle que soit l'évolution de notre perception, il est certain que ce quelque chose qui connaît est réel, inaltérable, et ce quelque chose est en moi et en tout être conscient. Ce quelque chose qui connaît est en tout, partout et en soi. C'est Dieu ; et cette parcelle, limitée on ne sait pourquoi, de Dieu, est notre vrai Moi. »¹

Qu'en est-il alors de l'existence ?

L'existence n'est que le mouvement insensé de l'humanité, qui confond l'apparence et l'Etre. « Il faut comprendre, écrivait Schopenhauer, que l'histoire, non seulement dans sa forme, mais déjà dans sa matière même est un mensonge : sous prétexte qu'elle nous parle de simples individus et de faits isolés, elle prétend nous raconter chaque fois autre chose, tandis que du commencement à la fin c'est la répétition du même drame, avec d'autres personnages et sous des costumes différents. La vraie philosophie de l'histoire revient à voir que sous tous ces changements infinis, et au milieu de tout ce chaos, on n'a jamais devant soi que le même être, identique et immuable, occupé aujourd'hui des mêmes intrigues qu'hier et que de tout temps... La devise générale de l'histoire devrait être : *Eadem, sed aliter*. Celui qui a lu Hérodote a étudié assez l'histoire pour en faire la philosophie ; car il y trouve déjà tout ce qui constitue l'histoire postérieure du monde : agitations, actions, souffrances, et destinée de la race humaine... »² C'est jusqu'à cette profondeur que la réflexion sur l'histoire conduit Tolstoï, jusqu'à cette sagesse pour laquelle toute vie, qu'elle soit simple ou complexe, pure ou mensongère, n'est qu'une dialectique privée de signification. *Et il faut encore une fois parler du ciel — non plus en célébrant le triomphe de la raison copernicienne, mais en découvrant au contraire la possibilité du regard vide.* Comme le prince André contemple autrement le ciel que Lévine ! « Au-dessus de lui, écrit Tolstoï décrivant les sensations de l'homme blessé, il n'y avait plus que le ciel — un ciel haut, voilé mais immensément haut, où erraient lentement des nuages gris. « Quel silence, quelle paix et quelle majesté, ce n'est plus du tout comme lorsque je courais, pensa

¹ *Journal*, 5 janvier 1897.

² SCHOPENHAUER : *Sämtliche Werke*, Bd. III, p. 507-508 (*Über Geschichte*).

le prince André, lorsque nous courions, criions, et nous battions ; plus du tout comme lorsque le Français et l'artilleur, furieux et épouvantés, se disputaient l'écouillon, ce n'est pas du tout ainsi que les nuages passent dans ce haut ciel infini. Comment n'ai-je pas vu ce haut ciel plus tôt ? Et comme je suis heureux de le connaître enfin. Oui ! tout est vanité, tout est mensonge, hormis ce ciel infini. Rien, il n'y a rien d'autre que lui. Mais il n'y a même pas cela, il n'y a rien, hormis le silence, l'apaisement. Et Dieu en soit loué... »¹ Le prince André mesurant les existences devant l'infini du ciel découvre la vérité de l'homme selon Schopenhauer : « On se rencontre, comme ce sera le cas demain, pour s'entr'assassiner, on massacrera, on estropiera des dizaines de mille hommes, puis on célébrera des services d'actions de grâces pour avoir tué beaucoup d'hommes (dont on grossit encore le nombre), et on proclame la victoire en estimant que plus on en a massacré, plus le mérite est grand. Comment Dieu peut-il de là-haut les voir et les écouter !... depuis quelque temps la vie m'est à charge. Je vois que je comprends maintenant trop de choses. Or il ne faut pas que l'homme goûte à l'arbre du bien et du mal... »² A travers le prince André, Tolstoï découvre, quant à lui, la loi de l'homme tragique : vie et raison s'excluent ; la raison détruit les idoles, mais elle détruit aussi et surtout la vie. Et il se peut même que la raison ne parvienne à détruire les idoles que parce qu'elle détruit préalablement la vie. Le « bon sens » auquel Tolstoï veut nous amener, par-delà l'histoire et la folie, n'est peut-être, comme le redoutait Chestov, qu'un monstre hurlant. Une seule route demeure libre, pensait Tolstoï, celle de l'existence humaine soumise à la loi de la raison. Mais la raison est le regard dans le ciel vide, le vertige. « Nur für Schwindelfreie » souligne Chestov.

Mettre : « servir Dieu » à la place de « la connaissance de la vanité de la vie » ! Tel était le problème du prince André. Tolstoï veut nous faire croire qu'il était possible de le résoudre. Au soir de sa vie, le prince André comprend enfin ce qu'il aurait dû faire : « La pitié, l'amour pour nos frères, pour ceux qui nous aiment, l'amour pour ceux qui nous haïssent, l'amour pour nos ennemis, oui, cet amour que Dieu prêchait sur la terre, que m'enseignait la princesse Maria et que je ne comprenais pas ; voilà pourquoi je regrettai la vie, voilà ce qui me resterait encore si je devais vivre. Mais il est trop tard maintenant. Je le sais ! »³ Mais même si l'on était en droit d'affirmer que la solution du problème était *possible* — ce qui n'est nullement évident — ne faut-il rien conclure du fait qu'il a été *trop tard* ? Pour-

¹ *Guerre et Paix*, Livre I, III, ch. 16.

² *Ibid.*, Livre III, II, ch. 25.

³ *Ibid.*, Livre III, II, ch. 37. Cf. aussi Livre III, III, ch. 32, en lequel Tolstoï nous décrit le retour du prince André à l'Evangile.

quoi le prince André n'aperçoit-il les données exactes du problème qu'au moment où il est trop tard pour le résoudre ? La chose est singulièrement étrange — dans l'esprit de Tolstoï tout se passe comme si la substitution du service de Dieu à la connaissance de la vanité de la vie était une chose *pensable*, logiquement concevable, possible, mais pourtant irréelle, ineffective. Quand le prince André découvre dans l'amour et la pitié les médiations entre la raison, le savoir et la vie, l'existence, il est trop tard. Que dire alors de Tolstoï lui-même qui, enchaîné à une raison dévastatrice, repoussera la pitié — en dépit de l'émotion qu'il ressentit lors du recensement de Moscou — et l'amour, comme on le voit en la *Sonate à Kreutzer* ?

Et sans doute le prince André donnera-t-il l'exemple d'une sublime sagesse. Car s'il n'a pas trouvé à temps l'art de vivre — mais encore une fois est-il possible de trouver *à temps* l'art de vivre ? — il a trouvé l'art de mourir. Mourir c'est cesser d'*exister*, comme un « moi animal », mais c'est commencer d'*être*, comme un « moi spirituel ». Le prince André en un sens ne meurt pas : il s'évade de la prison du « moi animal » : « Oui, c'était la mort. Je suis mort — je me suis réveillé. Oui, la mort est un réveil. » Soudain son âme s'éclaira et le voile qui jusqu'alors avait masqué l'inconnu se leva devant son regard spirituel. »¹ De même Ivan Ilitch « au lieu de la mort... voyait la lumière »². Dans son *Journal*, Tolstoï recueille cette sagesse : « La mort est le passage d'un état de conscience à un autre état de conscience, d'une représentation du monde à une autre représentation. On se transporte de cette scène dans une autre qui aura d'autres décors. Au moment du passage, nous voyons que les choses que nous prenions pour la réalité ne sont qu'images mentales, donc, que nous passons d'une représentation à une autre représentation. Pendant ce passage on voit, ou l'on sent, ce qui est vraiment réel. C'est pourquoi l'instant de la mort est très précieux. »³ Mais comme le montre l'impuissance du prince André à substituer le service de Dieu à la connaissance de la vanité de la vie, l'art de mourir ne peut se transfigurer en art de vivre. Aussi bien la sagesse du prince André ébranle-t-elle jusqu'en ses fondements le christianisme sans paradoxes qui se dégageait de la critique de l'histoire.

Chestov ne trouve pas de mots assez durs pour stigmatiser l'attitude de Tolstoï face à la mort ; de toutes ses forces, de tout son art Tolstoï tend à *neutraliser* la mort. « Pour atteindre ce but, écrit Chestov, il a recours à la philosophie de Schopenhauer, à peine modifiée conformément aux exigences artistiques. Le prince André en

¹ *Guerre et Paix*, Livre IV, I, ch. 16.

² *La mort d'Ivan Ilitch*, ad finem.

³ *Journal*, 12 juin 1898.

mourant ne disparaît pas dans le « néant », non : il rentre dans le sein de l’Etre dont il est sorti, c’est l’individualité seulement qui disparaît... La mort est un réveil, la fin du sommeil de la vie... Ces lignes, Tolstoï les a prises presque textuellement dans le *Monde comme volonté et représentation*, de même que toute sa théorie de la mort. »¹ Et Chestov ajoute : « Tel est le but de l’art de Tolstoï, telle est la tâche de l’idéalisme kantien : tous les problèmes troublants de l’existence doivent être transférés d’une façon ou d’une autre dans le domaine de l’inconnaissable. C’est alors seulement que pourra s’établir sur terre cette quiétude que les hommes terrorisés, par les fantômes, prissent par-dessus tout. »² Nous ne saurions souscrire à ce dernier jugement. Chestov a raison de souligner comment la théorie tolstoïenne de la mort procède — comme sa théorie de l’histoire, ou, si l’on préfère, dans le prolongement de sa théorie de l’histoire — de la philosophie de Schopenhauer. Mais il commet assurément une erreur en croyant que cette théorie de la mort contribue à l’édification de l’art de vivre et de la religion de Tolstoï. Le regard du prince André qui plonge dans le ciel vide, cette sagesse de la mort, annule la révolution copernicienne qui s’accomplissait dans la conquête de la liberté intérieure.

V

Tolstoï, corrigeant l’interprétation de l’Evangile, affirme : « Christ n’a pu prescrire l’impossible. »

Mais demander de servir Dieu à l’homme qui a justement reconnu la vanité de la vie, d’abord en pénétrant la dialectique de l’histoire pensée, puis comme le prince André en saisissant en soi comme en autrui l’absurdité de tout projet, de toute action, n’est-ce pas justement prescrire l’impossible ? C’est en ce point même que la problématique tolstoïenne de la science heurte avec une force inouïe sa recherche du salut. A quoi bon un christianisme sans paradoxes si la vie n’est elle-même qu’un paradoxe, que dénonce la raison ? Dans *Guerre et Paix* on peut lire des lignes bien curieuses et pour tout dire étranges sous la plume de Tolstoï. « La vie est tout, la vie est Dieu. Tout se déplace et se meut et ce mouvement est Dieu. Et tant qu’il y a la vie, il y a la joie de la conscience intime de la divinité. Aimer la vie c’est aimer Dieu. Le plus difficile et le plus méritoire est d’aimer cette vie dans ses souffrances, dans ses souffrances imméritées. »³ Tolstoï n’avait pas le droit d’écrire ces mots.

Pourquoi, en effet, devrions-nous aimer « cette vie dans ses souffrances » ? En quoi cela est-il raisonnable ? Tolstoï, on l’a vu, nous

¹ CHESTOV, *op. cit.*, p. 71-72.

² *Ibid.*, p. 72-73.

³ *Guerre et Paix*, Livre IV, III, ch. 15.

explique l’Evangile de telle sorte qu’aimer son ennemi ne signifie pas aimer ce qui nous menace, mais simplement substituer l’universalité humaine à la différence des nationalités. Aimer l’ennemi, au sens propre du terme, cela est impossible ; déraisonnable même. Mais dès lors comment Tolstoï peut-il nous demander d’aimer une vie qui nous fait souffrir ? Est-ce possible ? Est-ce raisonnable ? Que cela soit difficile et méritoire nul n’en doutera, mais, il faut le reconnaître, c’est précisément ce qui contredit l’enseignement de Tolstoï. Il se peut, comme le montre l’exemple du prince André, que mourir se révèle une chose très simple ; en revanche vivre, même simplement, se révèle une affaire extrêmement compliquée. En un mot : le sol sur lequel s’édifie la religion de Tolstoï est littéralement miné. Il y a — chose malheureuse à dire et cependant vraie — un *sous-sol*. Le christianisme sans paradoxes de Tolstoï repose sur un paradoxe !

C’est pourquoi dans son *Journal*, dans les années où s’élaborent les œuvres les plus contestées de l’auteur de *Guerre et Paix* — *Qu'est-ce que l'art ? Résurrection* — Tolstoï se montre étrangement divisé. D’une part, Tolstoï reconnaît toujours en la raison le guide de l’homme. 16 mai 1896 : « L’homme qui s’est éveillé à la raison reconnaît en lui la vie, le désir du Bien. » 17 mai 1896 : « On entend sous le terme « raison » une quantité considérable d’activités intellectuelles très complexes ; c’est pour cela qu’on n’est pas toujours convaincu de l’inaugurabilité de la raison. Je réponds à cela qu’il y a pourtant un domaine où la raison est à l’abri de tous les doutes ; ce domaine c’est celui du contrôle ou de la critique... » Or, que montre à Tolstoï cette raison critique, aux jugements absous ? Rien d’autre qu’un ciel vide ! D’autre part donc Tolstoï s’éloigne de cette raison implacable. Le 27 novembre 1896 il note : « Il faut penser uniquement à son travail... alors seulement l’œuvre de vie se poursuit, féconde et joyeuse. *Mais il suffit de réfléchir*, de se préoccuper des résultats probables du travail, pour que l’activité devienne confuse, s’arrête et que *l'on croie que tout est vain ici-bas.* »¹ 21 juillet 1897 : « La vie qui m’entoure est bien futile. » Tolstoï ne peut comme Pascal s’abîter, mais prendre de l’eau bénite n’est qu’une méthode, parmi d’autres. Tolstoï trouve le chemin qui le mènera loin de la raison critique dans le *travail*. 25 novembre 1898 : « 9. Le travail physique est bon, parce qu’il empêche le désœuvrement de l’esprit. 10. Il est peut-être plus utile de savoir ce à quoi il ne faut pas penser, que de savoir ce qu’il faut penser. » A son tour, Tolstoï s’agenouille devant une idole. Mais il ne peut le voir. Car autre chose l’eau bénite, autre chose le travail. L’homme qui prend de l’eau bénite sait qu’il s’agenouille et renonce à sa superbe raison. L’homme qui se jette dans le travail, pour fuir la

¹ Je souligne.

réflexion, qu'il nomme « désœuvrement de l'esprit », peut croire qu'il ne cesse de suivre les commandements de la raison, car il n'est rien au monde qui incarne avec plus de force la raison que le travail. Tolstoï succombe ici. Alors qu'il retrouve l'itinéraire de Pascal et de Gogol, alors qu'il renonce à la raison en glorifiant le travail, il croit demeurer lucide et rester l'enfant de la raison. Tolstoï devient l'apôtre de la *distraction rationnelle*, en prêchant la valeur du travail, qui tout en revêtant le visage de la raison, nous occupe assez pour nous dispenser de réfléchir. La foi de Tolstoï est, ou si l'on préfère, apparaît une complète mystification ; le travail éloigne Tolstoï de la raison et peut en même temps lui donner à croire qu'il la suit. Le *travail est l'activité de la raison qui procure l'oubli*. Tolstoï devient comme Fichte, son grand prédecesseur¹, la proie de la dialectique du travail et désormais son discours atteint les frontières de l'*équivoque*.

Désarroi philosophique de Tolstoï — sommet aussi de son art. Alors naissent ces œuvres immortelles que sont *La mort d'Ivan Ilitch*, *La sonate à Kreutzer*. Seul un être ayant mesuré le vide du ciel peut écrire — ou plus justement décrire — la mort d'Ivan Ilitch. Précisément parce qu'il est mystifié, Tolstoï peut oser porter son regard sur les choses interdites. Il termine son récit sur la mort d'Ivan Ilitch en niant la mort, mais personne n'a su l'approcher d'aussi près que lui. Tolstoï possède la déconcertante lucidité des aveugles. Son œuvre est l'*Odyssée* des temps modernes. On apprend aux enfants qu'Homère était aveugle, il faut comprendre que Tolstoï était aveugle. Devant nos yeux se dresse le génie aveuglé.

* * *

Gogol dit : « Ne fuyez donc pas le monde, où il vous a été donné de vivre, ne discutez pas avec la Providence. »² Gogol déclare aussi : « Pour apprendre à connaître le monde il n'est pas besoin d'y vivre, il faut vivre loin de lui, dans une profonde contemplation intérieure, dans l'étude de sa propre âme, car c'est là que sont les lois universelles : trouver avant tout la clef de son âme... »³ La contradiction de Gogol renaît chez Tolstoï. Nulle conciliation ne peut être envisagée entre l'âme et le monde, entre l'être et l'existence.

Il ne suffisait donc pas de triompher des prestiges de l'histoire. Tolstoï fuyant l'histoire, l'existence, se précipita dans les pattes du monstre hurlant qui se nomme raison. Niant l'histoire il découvrit dans la vie simple et raisonnable le sol de sa religion et brusquement ce sol se fendit et laissa apparaître l'abîme. Tel fut le destin de Tolstoï.

¹ Voir à ce propos, M. SCHELER : *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, p. 193 sq.

² *Ma connaissance avec mes amis*, II, *La femme dans le monde*.

³ *Ibid.*, IX, *Sur le même sujet*. Lorsqu'en 1909 Tolstoï relut les *Passages choisis*, il donna la note 0 à ce chapitre IX et la note 5 au chapitre II.

Tolstoï ne l'ignorait sans doute pas. Mais — mais, et ce fut sa force, force qui lui permit d'user de sa théorie de l'histoire pour se faire l'apôtre de la non-violence — Tolstoï ne cessa de penser que nul destin n'était irrévocable. « Il y avait sur la terre, nous raconte-t-il, un homme de soixante-dix ans qui, toute sa vie, avait vécu dans le péché... sa fin fut proche... il trépassa. Son âme aimait Dieu, eut foi en sa miséricorde, et vola à la porte du paradis. Là le pécheur se mit à frapper, suppliant qu'on le laissât entrer dans le royaume du ciel. Et il entendit derrière la porte une voix qui disait : Quel est cet homme qui frappe à la porte du paradis ? Quels actes a-t-il accomplis durant sa vie ? » Alors la voix de l'accusateur répondit, énumérant tous les péchés que cet homme avait commis ; et il ne cita pas une seule bonne action. Et la voix reprit, derrière la porte : « Les pécheurs n'entrent pas dans le royaume de Dieu. Va-t'en d'ici ! » L'homme dit alors : « J'entends ta voix, mais... je... ne sais pas ton nom... » Et la voix répondit : « Je suis l'apôtre Pierre. » Et le pécheur dit : « Rappelle-toi la faiblesse de l'homme... rappelle-toi encore : quand le coq chanta et que tu sortis en versant des larmes amères... Tu ne peux me refuser d'entrer. » Derrière la porte du paradis, la voix se tut. Au bout d'un instant, le pécheur se remit à frapper... Et il entendit... une autre voix qui disait : « Quel est cet homme, et quels actes a-t-il accomplis sur la terre ? » Et de nouveau la voix de l'accusateur répondit, énumérant tous les péchés... et il ne cita pas une seule bonne action. Et la voix reprit, derrière la porte : « Un si grand pécheur ne peut vivre avec nous en paradis ; va-t'en. » L'homme dit alors : « Je... ne sais point ton nom ! » Et la voix répondit : « Je suis le roi-prophète David. » Le pécheur... resta à la porte... et dit : « Rappelle-toi la faiblesse de l'homme... tu te laissas séduire par le péché, tu pris la femme d'Urie... » Derrière la porte du paradis, la voix se tut... Le pécheur se remit à frapper. Derrière la porte, se fit entendre une troisième voix : « Quel est cet homme ? Et quels actes a-t-il accomplis durant sa vie ? » L'homme dit : « Je ne sais point ton nom. » La voix répondit : « Je suis Jean l'Evangéliste, le disciple préféré du Christ. » Le pécheur s'en réjouit et dit : « Maintenant on ne me refusera pas d'entrer... toi tu ne me repousseras pas parce que tu es pénétré d'amour... ouvre-moi le royaume du Ciel ! » Et la porte du paradis s'ouvrit toute grande...¹ Gogol aimait méditer sur la parole qui enseigne que le royaume du Ciel se gagne par la violence. Tolstoï aussi.

Et puis, comme le dit Chestov qui s'y connaissait en matière de monstres : « Le Russe le plus sceptique nourrit toujours au fond du cœur un certain espoir. »

A. PHILONENKO.

¹ Œuvres complètes, t. XIX, p. 359-363 (*Le pécheur repentant*).