

LÉON CHESTOV

les
Révélations

de la
mort

TRADUCTION DE
BORIS DE SCHLÉZER

LES CAHIERS JÉRÉMIE

LES CAHIERS JÉRÉMIE

IL A TROUVÉ MA FAVEUR AU DÉSERT

Copyright : La mise en page de ce texte est gracieusement proposée par **Les Cahiers Jérémie** dans le but de faire connaître cet auteur. Ce document ne peut en aucun cas être utilisé de manière commerciale. En outre, si l'œuvre de l'auteur est désormais passée dans le domaine public, ce n'est pas encore le cas pour les droits du traducteur Boris de Schlæzer. Ce pdf sera donc consulté sur un ordinateur ou une imprimante personnelle mais ne doit pas être distribué, même gratuitement.

LES CAHIERS JÉRÉMIE JANVIER 2011

www.lescahiersjeremie.net

Cet ouvrage a paru en langue russe sous le titre:

ОТКРОВЕНІЯ СМЕРТИ

INTRODUCTION

Lev Isaakovitch Schwarzmann est né en 1866 dans une famille juive de Kiev. Il est plus connu sous le pseudonyme littéraire Lev Chestov. Son œuvre se concentrera définitivement sur le l'opposition entre, d'une part, la révélation, telle qu'elle se présente dans la pensée biblique et d'autre part, les différents aspects de la raison humaine, laquelle s'épanouit abondamment dans la philosophie grecque. Un recueil d'études écrites entre 1928 et 1937 (pour la plupart déjà publiées), fut imprimé l'année de sa mort, en 1938, sous le nom de *Athènes et Jérusalem*; cette ouvrage, manifeste, à nos yeux, avec la meilleure sagacité, ce que Chestov tentait d'exprimer.

C'est à partir de 1913-1914 que Léon Chestov entreprend la rédaction de *Sola Fide* qui témoigne d'une nouvelle orientation de son œuvre. Le manuscrit resta inachevé. Il fut retrouvé parmi les papiers qu'il laissa après sa mort. De son vivant, Chestov ne publiera que la seconde partie qu'il intitula *Les Révélations de la Mort* (Paris, Plon, 1923); la première partie

ne parut probablement pas parce que certaines idées avaient été reprises dans *Le Pouvoir des clefs* (POTESTAS CLAVIUM), rédigé entre 1915 et 1919 et imprimé en 1923. Il fallut attendre 1957, vingt ans après sa mort, pour que les Presses Universitaires de France éditent la troisième partie du manuscrit sous le titre de *Sola Fide, Luther et l'Église*. L'ensemble du manuscrit inachevé fut édité en russe en 1966 d'après la version non définitive retrouvée.

Dans l'édition de 1958 (Plon) des *Révélation de la Mort*, se trouve une préface du traducteur Boris de Schlœzer. Bien que nous n'ayons pas désiré inclure ici les quarante pages du texte, il nous a semblé judicieux de terminer cette introduction par les premières pages qu'il a écrites. Boris de Schlœzer, qui a été un excellent traducteur, le plus assidu, était aussi l'ami d'une vie. Il publia d'ailleurs une importante étude sur Chestov au Mercure de France : *Un penseur russe : Léon Chestov*.

LES CAHIERS JÉRÉMIE

EXTRAIT DE LA PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

Lorsqu'en 1920 Léon Chestov quitta son pays pour venir se fixer en France, à Paris, il était déjà l'auteur de nombreux ouvrages qui avaient eu un grand retentissement en Russie où on le considérait comme l'un des plus remarquables philosophes et critiques de son temps. Sa renommée cependant n'avait pas dépassé les frontières; on ne le connaissait pas à l'étranger, aucun de ses livres n'avait été encore traduit. C'est dans un numéro de la *Nouvelle Revue Française* consacré

à Dostoïevsky, en 1921, qu'on trouve pour la première fois la signature de Léon Chestov au bas d'un fragment de ses *Révélation de la Mort*. L'originalité, la profondeur de ces pages produisirent une grande impression, et l'année suivante les *Révélation de la Mort* paraissaient dans la collection des auteurs étrangers que dirigeait chez Plon Charles Du Bos. Le succès du livre auprès de la critique et du public entraîna la publication d'autres traductions et au cours de l'entre-deux-guerres l'œuvre presque complète de Chestov⁽¹⁾ parut en version française : la *Nuit de Gethsémani*, (Pascal), *l'Idée du Bien chez Tolstoï et Nietzsche*, la *Philosophie de la Tragédie* (Dostoïevsky et Nietzsche), les *Grandes Veilles*, *Sur les Confins de la Vie (l'Apothéose du Déracinement)*, *Le Pouvoir des Clefs (Poteštas Clavium)*, *Athènes et Jérusalem*, enfin *Kierkegaard et la Philosophie Existentielle*, le dernier livre du philosophe. D'autre part, bien qu'il fût loin de partager les idées de Chestov, L. Lévy-Bruhl, le directeur de la *Revue Philosophique*, lui accorde une large hospitalité dans cette publication où paraissent successivement d'importantes études de Chestov : *Memento Mori* (sur Husserl), *Parménide Enchaîné*, le *Taureau de Phalaris*, etc. Parallèlement les livres de Chestov pénètrent en Allemagne où l'on entreprend l'édition de ses œuvres complètes (qu'interrompt la prise du pouvoir par Hitler), en Hollande, en Italie. La traduction de son *Kierkegaard* paraît au Danemark ; celle de *Sur la Balance de Job*, en Angleterre. Bref, alors qu'en Russie Soviétique les écrits de Chestov disparaissent complètement de la circulation, sa pensée étant frappée d'interdit, ils obtiennent une vaste audience en Occident. Leur diffusion pourtant ne va pas sans rencontrer une certaine résistance qui, en France du moins, s'accrut au cours des années précédant immédiatement la dernière guerre.

(1) A l'exception de *Sur la Balance de Job*, dont *Les Révélation de la mort* constituent une partie.

Cette résistance venait de différents côtés et tenait à des raisons différentes. Les universitaires ne pouvaient nier l'érudition de Cheštov, la subtilité et la force de sa pensée ; mais à leurs yeux, pas plus que Nietzsche, il n'était véritablement un philosophe, ses idées manquaient d'unité, ne constituaient pas un système qu'il eût été possible de rattacher à tel courant, à telle tradition. D'autre part, l'attrance qu'exerçait Cheštov sur les jeunes qui composaient certainement la grande majorité de ses lecteurs, tenait principalement à ce qu'ils voyaient en lui un sceptique, un ironiste, un démolisseur des principes les plus solides, des valeurs les plus respectées ; d'après les traductions de ses premiers ouvrages : *Philosophie de la Tragédie*, *Sur les Confins de la Vie*, etc., on s'était créé l'image d'une sorte d'anarchiste, auteur d'audacieux paradoxes qui faisaient table rase aussi bien des croyances et de leurs dogmes que de la science et de ses méthodes et postulats. Mais *Poteštas Clavium*, dont les préoccupations religieuses se faisaient apparentes, ne cadrerait plus du tout avec cette image simpliste. L'orientation que semblait prendre la pensée de Cheštov apparut alors à certains comme un repli sinon une trahison, ainsi que me le dit un jour André Malraux. Cheštov, fatigué, n'aspirait-il pas à un havre paisible ? Ne renonçait-il pas à ses perpétuelles inquiétudes, à ses recherches fiévreuses, passionnées, pour rejoindre après tant d'autres le bercail ? Et cependant, de leur côté les milieux catholiques ne pouvaient accepter *Poteštas Clavium*, la *Nuit de Gethsémani* et son Pascal, *Athènes et Jérusalem* qui aurait dû plutôt s'intituler « Athènes ou Jérusalem », car l'auteur y coupait résolument tous les ponts entre le monde grec et la Bible et voulait nous obliger à choisir l'un ou l'autre. La pensée religieuse de Cheštov choquait et troublait les croyants quels qu'ils fussent, bien davantage encore que l'attitude sceptique et négatrice (ou que l'on prenait pour telle) de ses premiers écrits.

INTRODUCTION

En réalité, Chestov fut et est encore aujourd'hui *vox clamantis in deserto*. Le succès de ses ouvrages, sa renommée ne doivent pas nous tromper : Chestov est l'un des meilleurs prosateurs russes, et ce qu'apprécient principalement en lui nombre de ses compatriotes, c'est l'écrivain ; même à travers les traductions, il séduit par son style à la fois simple et direct, expressif, par son ton familier, par son aisance et sa spontanéité, par sa clarté aussi, clarté apparente d'ailleurs, souvent trompeuse, car elle recèle maints traquenards.

Mais si l'écrivain attire et séduit, le penseur ne peut manquer de troubler. Il ne conclut pas, il nous laisse en suspens ; et nous ayant retiré le sol sous les pieds, nous ayant déracinés, il nous appelle à chercher, à nos propres risques et périls, ce que généralement nous n'aimons guère.

BORIS DE SCHLÉZER

LA LUTTE CONTRE LES ÉVIDENCES

DOSTOÏEVSKY

Qui sait, il se peut que la vie soit la mort
et que la mort soit la vie.

EURIPIDE

Τίς δ'οἶδεν εἰ τὸ ζῆν ἐστὶ
καρθανεῖν, τὸ καρθανεῖν δὲ ζῆν;

I

« Qui sait, dit Euripide, il se peut que la vie soit la mort et que la mort soit la vie. »

Platon, dans un de ses dialogues, fait répéter ces paroles par Socrate, le plus sage d'entre les hommes, celui-là même qui créa la théorie des idées générales et considéra le premier la netteté et la clarté de nos jugements comme l'indice de leur vérité. En général, presque toujours, lorsqu'il s'agit de la mort, Socrate, chez Platon, répète, ou à peu près, les paroles d'Euripide. Personne ne sait si la vie n'est pas la mort et si la mort n'est pas la vie. Depuis les temps les plus reculés, les hommes les plus sages vivent dans cette ignorance énigmatique ; seuls les hommes ordinaires savent bien ce que c'est que la vie, ce que c'est que la mort.

Comment s'est-il produit, comment a-t-il pu se produire que les plus sages hésitent là où les esprits ordinaires ne voient aucune difficulté ? Et pourquoi les difficultés les plus pénibles, les plus atroces, sont-elles toujours réservées aux plus sages ? Or, que peut-il y avoir de plus terrible que de ne pas savoir si l'on est mort ou vivant ? La « Justice » exigerait que cette connaissance ou cette ignorance fût l'apanage de tous les humains. Que dis-je : la Justice ! C'est la logique elle-même qui l'exige, car il est absurde qu'il soit donné aux uns de distinguer la vie de la mort, tandis que les autres restent privés de cette connaissance ; ceux qui la possèdent diffèrent complètement, en effet, de ceux auxquels elle est refusée, et

nous n'avons donc pas le droit de les considérer comme appartenant tous, indifféremment, à l'espèce humaine. Celui-là seul est un homme qui sait ce que c'est que la vie et ce que c'est que la mort. Celui qui ne sait pas, celui qui, ne fût-ce que de loin en loin, ne fût-ce que pour un instant seulement, cesse de saisir la limite qui sépare la vie de la mort, celui-là cesse d'être un homme pour devenir... pour devenir quoi ? Quel est l'Œdipe qui peut résoudre cette question et pénétrer ce mystère suprême ?

Il y a lieu d'ajouter, pourtant, que de naissance, tous les hommes savent bien distinguer la vie de la mort et font cette distinction très facilement, sans se tromper. L'ignorance ne vient, à ceux qui y sont prédestinés, que plus tard seulement et, si tout ne nous trompe pas, toujours brusquement, on ne sait d'où, ni comment. Et puis, autre chose encore : cette ignorance n'est qu'intermittente. Elle disparaît et cède la place à la connaissance normale aussi subitement qu'elle était apparue. Euripide et Socrate, et tous ceux qui sont destinés à porter le fardeau sacré de la suprême ignorance, tous savent très bien, ordinairement, tout comme les autres hommes, ce que c'est que la vie, ce que c'est que la mort. Mais il leur arrive d'éprouver exceptionnellement la sensation que leur connaissance ordinaire les abandonne, cette connaissance qui les reliait aux autres êtres, si semblables à eux, et les mettait ainsi en rapport avec tout l'univers. Ce que tous savent, ce que tous admettent, ce qu'eux-mêmes savaient il y a un instant, ce que le consentement unanime confirmait et justifiait, cela même perd à leurs yeux toute signification. Ils possèdent maintenant leur propre savoir, solitaire, injustifié, injustifiable. Peut-on jamais espérer, en effet, que le doute d'Euripide puisse être unanimement admis ? N'est-il pas évident pour tous que la vie c'est la vie, que la mort c'est la mort, et que seules peuvent les confondre la folie ou la mauvaise volonté,

résolues à renverser toutes les évidences et à introduire le désordre dans les esprits ?

Comment donc Euripide osa-t-il prononcer, comment Platon osa-t-il répéter ces paroles qui résonnent comme un défi ? Et pourquoi donc l'histoire nous les a-t-elle conservées, cette histoire qui détruit tout ce qui est inutile et insignifiant ? On dira peut-être : c'est un simple hasard ! Il arrive qu'une arête de poisson, qu'un vulgaire coquillage se conservent pendant des milliers d'années. Bien que ces paroles nous aient été conservées, elles n'ont joué aucun rôle dans le développement spirituel de l'humanité. L'histoire les a pétrifiées ; elles témoignent du passé, mais elles sont mortes pour l'avenir ; c'est ce qui les condamne pour toujours, sans appel. Cette conclusion s'impose d'elle-même. En effet, allons-nous, pour quelques phrases de philosophes ou de poètes, détruire les lois générales de ta pensée humaine, les principes fondamentaux de notre pensée !...

Peut-être fera-t-on une autre objection. Peut-être rappellera-t-on que dans un livre ancien et très sage il est dit : il vaut mieux qu'il ne soit pas né du tout celui qui veut savoir ce qui fut et ce qui sera, ce qui est sous la terre et ce qui est au-delà du ciel. Mais je répondrai alors que d'après ce même livre, l'Ange de la Mort qui descend vers l'homme pour séparer l'âme du corps est entièrement couvert d'yeux. Pourquoi cela ? 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'aperçoit 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 des nombreuses paires d'yeux dont son corps est couvert. Et l'homme voit 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 que ces choses 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. Le témoignage des anciens yeux naturels, des yeux « de tout le monde », contredit complètement celui des yeux laissés par l'ange. Or, comme tous les autres organes des sens et même notre raison sont en connexion étroite avec notre vision ordinaire et puisque l'expérience humaine tout entière, individuelle et collective, s'y rapporte aussi, les nouvelles visions paraissent illégales, ridicules, fantastiques et semblent être le produit d'une imagination dérégulée. Encore un pas, et ce sera la folie, semble-t-il; non pas la folie poétique, l'inspiration, dont il est question même dans les manuels de philosophie et d'esthétique et qui sous les noms d'Éros, de Manie, d'Extase fut tant de fois décrite et justifiée où et quand il le fallait, mais cette folie qu'on traite dans les cabanons. Alors, c'est la lutte entre les deux visions, lutte dont l'issue est aussi problématique et aussi mystérieuse que ses débuts.

Dostoïevsky a été certainement un de ceux qui possédèrent cette double vue. Mais quand fut-il donc visité par l'Ange de la Mort? Le plus naturel serait de supposer que cela eut lieu lorsqu'au pied de l'échafaud on lui lut, ainsi qu'à ses camarades, l'arrêt de mort. Il est probable, pourtant, que les suppositions « naturelles » ne sont déjà plus de mise ici. Nous pénétrons dans le domaine de l'antinaturel, de l'éternellement fantastique par excellence et si nous voulons y entrevoir quelque chose, il nous faut renoncer à toutes les méthodes, à tous les procédés qui jusqu'ici donnaient à nos vérités, à notre connaissance, une certitude, une garantie. Il est possible qu'on exige de nous un sacrifice plus important encore. Il faudra, peut-être, que nous soyons prêts à admet-

tre que la certitude n'est pas le prédicat de la vérité ou, pour mieux dire, que la certitude n'a absolument rien de commun avec la vérité.

Nous reviendrons encore là-dessus ; mais nous pouvons déjà nous convaincre, d'après les paroles d'Euripide, que certitude et vérité existent chacune par elle-même. Si Euripide a raison et si vraiment personne n'est certain que la vie ne soit pas la mort, cette vérité pourra-t-elle jamais devenir une évidence ? Si tous les hommes répètent quotidiennement à leur coucher et à leur réveil les paroles d'Euripide, celles-ci demeureront aussi étranges, aussi problématiques qu'au jour où ils les entendirent pour la première fois résonner au fond de leur âme. Euripide les admit, parce qu'elles possédaient pour lui une certaine attirance. Il les prononça, tout en sachant bien que personne n'y croirait, même si tous les entendaient. Mais il ne pouvait pas les transformer en certitude ; il ne l'essaya pas et, j'ose le croire, ne le voulut même pas. Tout le charme, toute l'attirance de ces vérités consistent justement, peut-être, en ce qu'elles nous délivrent de la certitude, en ce qu'elles nous font espérer vaincre ce qu'on appelle les évidences.

Ce n'est donc pas lorsqu'il attendait l'exécution de l'arrêt que Dostoïevsky fut visité par l'Ange de la Mort. Et ce n'est pas non plus lorsqu'il vivait au bagne. Les *Souvenirs de la Maison des morts*, une des plus belles œuvres de Dostoïevsky, en font foi.

L'auteur des *Souvenirs* est encore plein d'espoir. Il souffre, il souffre terriblement. Il répète plus d'une fois — et il n'y a nulle exagération à cela — que ce bagne où l'on avait enfermé plusieurs centaines d'hommes forts, bien portants, pour la plupart supérieurs à la moyenne, encore jeunes, mais déviés et remplis de haine, que ce bagne était un véritable enfer. Mais il se souvient toujours que, hors des murs de cette prison, il y a encore une autre existence. Le coin de

ciel bleu qu'il entrevoit par-dessus les hautes murailles lui est une promesse de liberté. Un jour viendra, — et la prison, les visages marqués, les jurons ignobles, les coups, les gardiens, la saleté, les chaînes, — tout cela passera, et une nouvelle existence commencera alors, noble, élevée. « Je ne suis pas ici pour toujours, se répète-t-il constamment, bientôt, bientôt je serai là-bas. » Là-bas, c'est la liberté, tout ce à quoi songe, tout ce qu'espère l'âme souffrante. Ici, c'est un lourd sommeil, un cauchemar. Là-bas, c'est le réveil, admirable, joyeux. Ouvrez les portes de la prison, éloignez les gardes, enlevez les fers, cela suffit : le reste, je le trouverai moi-même, dans ce libre et bel univers que je connaissais déjà, mais ne savais pas apprécier. Que de pages sincères et inspirées écrivit sur ce thème Dostoïevsky !

« De quels espoirs s'emplit alors mon cœur ! Je pensais, je prenais la résolution, je me jurais qu'il n'y aurait plus dorénavant dans ma vie d'erreurs, ni de chutes semblables à celles qui s'étaient produites naguère. Je me traçais le programme de mon avenir et résolu de le suivre rigoureusement. Je croyais aveuglément que j'accomplirais tout cela, que je pourrais l'accomplir. J'attendais, j'appelais ma liberté. Je voulais encore essayer mes forces dans de nouvelles luttes. Parfois, une impatience fébrile m'étreignait... »

Avec un désir avide, il attendait le jour de la délivrance, qui serait pour lui l'aube d'une vie nouvelle ! Il était certain que l'important était de sortir de prison, et qu'il prouverait alors à tous, à soi-même et aux autres, que notre vie terrestre est un don divin. Si l'on réussit à éviter les anciennes erreurs et les chutes, on peut trouver déjà ici, sur terre, tout ce dont l'homme a besoin, et quitter la vie, comme la quittaient les patriarches, « pleinement rassasié de jours ».

Les Souvenirs de la Maison des morts occupent une place à part dans l'œuvre de Dostoïevsky ; ils ne ressemblent en rien à ce qu'il écrivit avant et après. Il y a en ce livre une grande

retenue, un grand calme, et avec cela, on y sent une tension intérieure formidable, un intérêt réel, sincère pour tout ce qui s'accomplit sous les yeux de l'auteur. Si tout ne nous trompe pas, ces *Souvenirs* sont le journal véridique de l'existence que Dostoïevsky mena au bagne pendant quatre ans. Il n'a rien inventé, semble-t-il ; il n'a même pas changé les noms et prénoms des détenus. Dostoïevsky était alors certain que ce qui se déroulait sous ses yeux, si atroce, si horrible que ce fût, était pourtant bien la réalité, la seule réalité possible. Parmi les forçats, il y en avait d'audacieux, il y en avait de lâches ; les uns étaient véridiques, les autres menteurs, les uns cruels, les autres insignifiants et nuls ; il y en avait de beaux, il y en avait de laids. Il y avait des gardiens, des sentinelles, des majors, des porteuses de pain, des médecins, des infirmiers. Tous gens différents, mais tous « véritables », réels, « définitifs ». Et leur existence est également réelle, « définitive » ; misérable, il est vrai, pitoyable, ennuyeuse, pénible. Mais ce n'est certainement pas « toute la vie » ; de même que ce petit coin bleu qu'on entrevoit par delà les murs de la prison n'est certainement pas le ciel « tout entier ». La vie véritable, riche, pleine de signification, n'existe que là où l'homme voit au-dessus de sa tête non plus un petit coin du ciel, mais un dôme immense ; là où il n'y a plus de murs, mais où s'étend un espace infini, là où la liberté est illimitée — en Russie, à Moscou, à Pétersbourg, au milieu d'hommes intelligents, bons, actifs et libres.

II

Dostoïevsky a accompli son temps de bagne ; il a terminé aussi son service militaire. Il est à Tver, puis à Pétersbourg. Tout ce qu'il attendait se réalise. Le dôme immense du ciel s'étend au-dessus de lui. Il est un homme libre, comme tous ces hommes dont il enviait le sort lorsqu'il portait des chaînes. Il ne lui reste donc plus qu'à accomplir les engagements qu'il a pris en prison vis-à-vis de lui-même. Il faut croire que Dostoïevsky n'oublia pas de sitôt ses engagements, son « programme », et qu'il fit plus d'une tentative désespérée pour arranger sa vie de telle sorte que « les anciennes chutes et les anciennes erreurs ne se répètent plus ». Mais il semble que plus il s'y est efforcé, moins il y a réussi.

Il remarqua bientôt que la vie libre ressemblait de plus en plus à l'existence du bagne, et que « le vaste dôme du ciel » qui, jadis, lorsqu'il était en prison, lui paraissait illimité, l'oppressait et l'écrasait tout autant que les voûtes du bagne ; que les idéals qui soutenaient son âme défaillante aux jours où il vivait parmi les derniers des hommes et partageait leur sort, que ces idéals n'élevaient pas l'homme, ne le libéraient pas, mais l'enchaînaient et l'humiliaient tout autant que les fers qu'il portait au bagne. Le ciel oppresse, les idéals enchaînent, et l'existence humaine entière, tout comme celle des habitants de la maison des morts, n'est qu'un sommeil lourd, douloureux, rempli de cauchemars.

Comment cela s'est-il produit ? Hier encore, Dostoïevsky écrivait ces *Souvenirs de la Maison des morts*, où l'existence des forçats, martyrs involontaires, lui paraît un cauchemar ; la délivrance est promise pourtant ; elle est fixée pour une certaine date dont l'approche est calculée quotidiennement d'après les pieux de l'enceinte du bagne. Il suffit d'enlever les chaînes, d'ouvrir les portes de la prison, et l'homme sera libre, et la vie atteindra sa plénitude. Ainsi, nous le savons,

pensait Dostoïevsky ; ses yeux le lui certifiaient, ainsi que tous les autres sens et même la « divine » raison. Mais voici que contre tous ces témoignages un autre soudain se dresse. Dostoïevsky ne savait certainement rien des dons de l'Ange de la Mort. Il avait entendu parler de cet ange, mais il ne pouvait lui venir à l'esprit que cet hôte mystérieux, invisible, voudrait partager ses dons avec un mortel. Il lui était impossible pourtant de repousser ce cadeau, de même que nous ne pouvons repousser les dons de l'Ange de la Vie. Tout ce que nous possédons, nous le recevons, on ne sait de qui, on ne sait d'où. Tout cela nous a été octroyé, avant même que nous ayons eu le pouvoir de poser des questions et d'y répondre. La seconde vue fut octroyée à Dostoïevsky qui ne la demandait pas, d'une façon aussi inattendue, aussi subite que la première. Une seule différence, — je l'ai déjà indiquée, mais, vu son importance, il faut encore la souligner, — tandis que la première vue, les yeux « naturels » apparaissent chez l'homme en même temps que toutes les autres facultés avec lesquelles ils sont donc en accord complet, en harmonie, la seconde vision ne naît que beaucoup plus tard, et celui qui nous l'octroie ne se préoccupe nullement d'accord, d'harmonie. La mort est la plus grande dissonance, la rupture la plus brutale, et évidemment préméditée, de tout accord. Si nous étions vraiment persuadés que le principe de contradiction est le principe fondamental, comme l'enseigne Aristote, nous serions obligés de déclarer : la vie et la mort ne peuvent coexister dans l'univers ; la vie seule existe, ou bien la mort.

Mais il faut croire que le principe de contradiction n'est nullement aussi fondamental qu'on nous le dit, ou bien que l'homme n'ose pas toujours s'en remettre à lui et ne s'en sert que dans les limites du domaine où il est capable de créer lui-même. Là où l'homme est le maître, là où il gouverne, ce principe le sert bien. *Deux* est supérieur à *un* ; il ne lui est pas

égal ; il ne lui est pas inférieur. Mais la vie n'a pas été créée par l'homme ; ce n'est pas lui non plus qui a créé la mort. Et, tout en s'excluant, elles coexistent dans l'univers, au désespoir de la pensée humaine qui est obligée d'admettre qu'elle ignore où commence la vie et où commence la mort, si ce qui lui paraît être la vie n'est pas la mort, si ce qui lui paraît être la mort n'est pas la vie.

Dostoïevsky 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. Ils ne se contredisent pas ; ils sont identiques. Il n'y a pas de ciel, il n'y a de ciel nulle part ; il n'y a qu'un « horizon » bas et borné. Les idéals qui élèvent l'âme n'existent pas, il n'y a que des chaînes, invisibles, il est vrai, mais qui maintiennent l'homme encore plus solidement que les fers. Et nul acte d'héroïsme, nulle « bonne œuvre » ne peut ouvrir devant l'homme les portes de ce « lieu de détention perpétuelle ». Les vœux que Dostoïevsky avait formés au bagne lui parurent alors sacrilèges. Il lui arriva à peu près ce qui s'était déjà produit en Luther lorsque celui-ci se souvint avec horreur et dégoût des vœux qu'il avait prononcés en entrant au couvent : « Voyez, mon Dieu, je renonce définitivement pour vous à l'impiété et au blasphème^{★(1)}. »

C'est cette « vision » nouvelle qui forme le thème de *la Voix souterraine*, une des œuvres les plus extraordinaires, non seulement de la littérature russe, mais aussi de la littérature

(1) L'astérisque indique que la citation qui s'y rapporte n'est généralement pas traduite dans l'ouvrage d'origine. C'est pourquoi la partie *Traductions* en page 172 vous rapporte les textes en grec ou latin tel que l'auteur les a cités.

Chestov tenait à indiquer les citations dans la langue d'origine, car, disait-il : « On ne vous croira pas autrement : il est si aisé de prétendre que vous avez inventé ! » On lui avait fait le reproche de *chestoviser*, de faire dire aux auteurs ce qu'ils n'ont pas dit, « c'est pourquoi », répondit-il, « je donne toutes mes citations en grec et en latin. Pour qu'on ne dise pas que je chestovise. » · NOTES

DES CAHIERS JÉRÉMIE

universelle. La plupart n'ont vu et ne veulent voir dans ce petit livre qu'une leçon morale et sociale. Il y a là-bas, quelque part, dans les souterrains, des êtres misérables, malades, anormaux, frappés par le sort qui, dans leur rage impuissante, atteignent les dernières limites de la négation. Ces êtres, d'ailleurs, ne seraient que le produit de notre époque; on n'en avait jamais observé jusqu'à nos jours. Dostoïevsky lui-même nous suggère ce point de vue dans la note qu'il place en tête de l'œuvre. Et il se peut qu'il ait été sincère à ce moment, et véridique. Les vérités du genre de celles qui apparaissent aux yeux de l'homme souterrain sont telles, de par leur origine même, qu'on peut les énoncer, mais qu'il n'est pas nécessaire, qu'il est impossible même d'en faire des vérités bonnes dans tous les cas et pour tous. Celui-là même ne peut en prendre possession qui les a découvertes. Dostoïevsky lui-même ne fut pas certain, jusqu'à la fin de sa vie, d'avoir véritablement vu ce qu'il avait décrit dans *la Voix souterraine*. C'est ce qui explique le style si étrange du récit de l'homme souterrain; c'est à cause de cela que chacune de ses phrases dément la précédente et s'en rit, c'est là l'explication de ces crises d'enthousiasme, de joie inexplicable, entrecoupées par les explosions d'un désespoir non moins explicable. Il semble que le pied lui ait manqué et qu'il tombe dans un abîme sans fond. C'est l'allégresse du vol, la terreur de ne plus sentir le sol sous ses pieds et l'horreur du vide.

Dès les premières pages du récit, nous sentons qu'une puissance formidable, surnaturelle (notre jugement, cette fois peut-être, ne nous trompe pas — rappelez-vous l'Ange de la Mort) enlève l'écrivain et l'emporte. Il est en extase, il est « hors de lui », il court il ne sait où, il attend il ne sait quoi. Lisez ces lignes qui terminent le premier chapitre :

« Oui, l'homme du dix-neuvième siècle doit être, est moralement obligé d'être un individu sans caractère; l'homme d'action doit être un esprit médiocre. Telle est la conviction

de ma quarantaine. J'ai quarante ans ; or, quarante ans, c'est toute la vie. Il est inconvenant, bas, immoral de vivre plus de quarante ans ! Qui vit plus de quarante ans ? Répondez-moi sincèrement, honnêtement. Je vous le dirai, moi : les imbéciles et les chenapans. Je dirai cela en face à tous les vieillards, à tous ces vieillards à la chevelure argentée et parfumée. Je le dirai en face à tout l'univers. J'ai le droit de le dire, parce que je vivrai moi-même jusqu'à soixante ans, jusqu'à soixante-dix ans, jusqu'à quatre-vingts ans. Attendez, laissez-moi reprendre souffle ! »

III

En effet, dès le début, il faut s'arrêter et reprendre souffle. Et ces mots pourraient servir de conclusion à chacun des chapitres qui suivent : laissez-moi reprendre souffle. Dostoïevsky lui-même, et son lecteur, ont la respiration coupée par l'élan fougueux, sauvage des pensées « nouvelles » qui surgissent du fond le plus secret de son être. Il ne comprend pas ce qu'il éprouve, et pourquoi ces pensées. Sont-ce même des pensées ? A ces questions, nul ne peut répondre. Ni les autres, ni Dostoïevsky lui-même ne peuvent être certains que ces questions puissent même être posées, qu'elles aient une signification quelconque. Mais il est impossible aussi de les écarter, et il semble même parfois qu'il ne faille pas les écarter.

Relisez cette phrase, par exemple : « L'homme du dix-neuvième siècle doit être un individu sans caractère ; l'homme d'action doit être un esprit médiocre. » Est-ce une conviction sérieuse ou bien un assemblage de mots vides de sens ? A première vue, cela ne fait même pas question — rien que des mots ! Mais permettez-moi de vous rappeler que Plotin, « unanimement reconnu » pour un des plus grands penseurs de l'antiquité (Dostoïevsky n'en avait jamais entendu parler, je crois) émet la même pensée, bien que sous une autre forme. Lui aussi affirme que l'homme d'action est toujours un médiocre, que l'essence même de l'action est une limitation. Celui qui ne peut pas, qui ne veut pas « penser », « contempler », celui-là agit. Mais Plotin, qui est tout aussi « hors de lui » que Dostoïevsky, dit cela très tranquillement, presque comme une chose qui va de soi, que tout le monde sait, que tout le monde admet. Il se peut qu'il ait raison : quand on veut dire quelque chose qui contredit les jugements unanimement admis, le mieux est de ne pas élever la voix. Le problématique, l'inconcevable même, présenté comme une chose évidente en soi, est souvent facilement admis comme

tel. Plus tard Dostoïevsky fera lui-même parfois usage de ce procédé ; mais en ce moment, il est trop violemment remué par les nouvelles visions qui l'assaillent et ne se possède plus. De plus, Dostoïevsky n'était pas soutenu par la tradition philosophique sur laquelle pouvait s'appuyer Plotin ; celui-ci était le dernier d'une longue lignée de grands penseurs ; il était porté par un puissant courant intellectuel, presque millénaire : ce sont les stoïciens, les académiciens, c'est Aristote, Platon, Socrate, Parménide, ce sont des maîtres de la parole et de la pensée dont l'autorité est universellement reconnue.

Platon connaissait aussi, d'ailleurs, le « souterrain », mais il l'avait appelé « grotte » ; il créa ainsi l'admirable parabole, fameuse dans le monde entier. Il fit si bien qu'il ne vint à l'esprit de personne que la grotte de Platon était un « souterrain » et que Platon était un être anormal, maladif, un de ceux pour lesquels les autres hommes, les hommes normaux, doivent imaginer des théories, des traitements, etc. Or, il arriva à Dostoïevsky dans son souterrain la même chose qu'à Platon dans sa grotte : ses nouveaux yeux s'ouvrirent et l'homme ne découvrit plus qu'ombres et fantômes là où « tous » voyaient la réalité ; il entrevit la vraie, l'unique réalité dans ce qui pour « tous » n'existait même pas.

J'ignore lequel des deux atteignit mieux son but : de Platon qui fut le créateur de l'idéalisme et soumit à son influence l'humanité, ou bien de Dostoïevsky qui exprima ses visions sous une forme telle que tous se détournèrent avec horreur de l'homme souterrain.

J'ai dit : « atteignit son but » ; mais je crois que je me suis exprimé inexactement. Il est probable que ni Platon, ni Dostoïevsky ne poursuivaient sciemment aucun but précis, en parlant, l'un, de sa grotte, et l'autre, de son souterrain ; de même qu'on ne peut prêter un but conscient à l'être qui passe du néant à l'existence. Les buts ne naissent que plus tard, beaucoup plus tard ; « au commencement » le but n'existe pas. L'homme est oppressé par un sentiment torturant de

néant, sentiment qui n'a même pas son appellation dans notre langue ; sentiment inexprimable, comme on dit, ou, plutôt, irréalisé, en voie de formation. Nous pourrions jusqu'à un certain point en évoquer l'image en disant qu'il y a là, dans ce sentiment, la sensation très nette que cet état d'équilibre, de parfait achèvement, de satisfaction complète considéré par la conscience commune (« l'omnitude » de Dostoïevsky, « tous les hommes » de Platon) comme l'idéal de la pensée humaine, que cet état est absolument insupportable.

Antisthène, qui se disait élève de Socrate, proclamait qu'il préférerait perdre la raison que de ressentir un plaisir. Et Diogène aussi, que ses contemporains appelaient un Socrate dément, craignait par-dessus tout au monde l'équilibré, l'achevé. Il semble que sous certains rapports, la vie de Diogène nous découvre la vraie nature de Socrate plus complètement que les étincelants dialogues de Platon. Celui, en tout cas, qui veut comprendre Socrate, doit étudier l'affreux visage de Diogène tout autant que les admirables traits classiques de Platon. Le Socrate dément est peut-être celui qui nous parlera sincèrement de lui-même. L'homme sain d'esprit, en effet, le sot aussi bien que l'intelligent, ne nous parle pas en réalité de lui-même, mais de ce qui peut être utile et nécessaire à tous. Sa santé consiste justement en ce qu'il émet des jugements bons pour tous et ne voit même que ce qui est bon pour tous et dans tous les cas. L'homme « sain » est, pourrait-on dire, l'« homme en général ». Et c'est peut-être un des paradoxes les plus curieux de l'histoire et qui devrait attirer l'attention des philosophes, que Socrate, qui moins que tout autre était un « homme en général », exigea des gens qu'ils le considèrent par excellence comme l'homme en général et ne cherchent rien d'autre en lui. Cette pensée de Socrate fut ensuite recueillie et développée par Platon. Seuls les cyniques, ces prédécesseurs des ascètes chrétiens, essayèrent de livrer au monde le secret de Socrate. Mais les cyniques ont passé sans laisser de traces dans l'histoire.

Ce qui caractérise justement l'histoire, c'est qu'avec un art admirable, presque humain, conscient, elle efface les traces de tout ce qui survient d'étrange, d'extraordinaire dans le monde. C'est pour cela que les historiens, c'est-à-dire ceux qui s'intéressent le plus au passé de l'humanité, sont si bien convaincus que dans l'univers tout s'accomplit « naturellement » et selon des « raisons suffisantes ». L'objet premier de l'histoire, telle qu'on la comprend toujours, consiste à rétablir le passé sous l'aspect d'une série d'événements reliés entre eux par la causalité. Socrate, pour les historiens, n'est et ne peut être qu'un « homme en général ». Ce qu'il y avait en lui de spécifiquement « socratique » « n'avait pas d'avenir » et n'existait par conséquent pas aux yeux de l'historien. L'historien n'accorde une certaine signification qu'à ce qui rentre dans le cours du temps et le nourrit. Le reste ne le concerne pas. Il est même convaincu que tout le reste disparaît sans laisser de traces. Ce résidu, en effet, qui fait de Socrate ce qu'il est, n'est ni de la matière, ni de l'énergie, à la conservation desquelles veillent les lois créées et, par conséquent, éternelles. Socrate lui-même, aux yeux de l'historien, c'est ce que rien ne protège. Il vient, il s'en va. Il fut, il n'est plus. C'est ce qui ne figure pas dans les comptes de l'économie, ni terrestre, ni universelle. Ce qui importe, c'est Socrate « homme d'action », celui qui a laissé des traces de son passage dans le torrent de la vie sociale. Aujourd'hui encore, nous avons besoin des « pensées » de Socrate. Nous avons besoin de certaines de ses actions qui peuvent servir d'exemples, de sa fermeté, de son calme en face de la mort. Mais quant à Socrate lui-même, quelqu'un en a-t-il besoin ? C'est justement parce qu'il n'était nécessaire à personne qu'il a disparu sans laisser de traces. S'il avait été nécessaire, il y aurait eu une loi pour le conserver. N'existe-t-il pas une loi de la conservation de la matière, loi qui veille à ce que pas un atome ne rentre dans le néant ?

IV

Dostoïevsky voyait aussi la vie avec des yeux d'historien, des yeux naturels. Mais quand il reçut la seconde paire d'yeux, il vit autre chose. Le « souterrain », ce n'est pas du tout cette niche misérable où Dostoïevsky fait vivre son héros, et ce n'est pas, non plus, sa solitude, qui n'aurait pu être plus complète sous la terre ou au fond des mers, pour parler le langage de Tolstoï. Au contraire, cela il faut le répéter toujours, Dostoïevsky recherche la solitude pour s'évader, pour essayer de s'évader du souterrain (de « la grotte » de Platon), où tous doivent vivre, que tous considèrent comme le seul monde réel, comme le seul monde possible, c'est-à-dire justifié par la raison.

C'est ce que nous observons aussi chez les moines du moyen âge. Ils haïssaient par-dessus tout cet équilibre spirituel que la raison considère comme le but suprême de la vie terrestre. L'ascétisme n'avait nullement pour objet de combattre la chair, comme on le pense généralement. Les moines, les ermites voulaient avant tout s'arracher à cette « omnitude » dont parle l'homme souterrain de Dostoïevsky, à cette conscience commune que le vocabulaire scolaire, philosophique, dénomme « conscience en général ». Ignace de Loyola formule ainsi la règle fondamentale des *Exercices spirituels*: « Plus l'âme se reconnaît séparée et solitaire, plus elle devient capable de chercher et de connaître son Créateur et Seigneur*. »

La conscience commune, l'omnitude, voilà l'ennemi principal de Dostoïevsky, cette conscience commune en dehors de laquelle les hommes ne peuvent concevoir l'existence. Aristote avait déjà dit : l'homme qui n'aurait besoin de personne serait Dieu, lequel possède tout en soi, ou bête fauve.

Dostoïevsky, de même que les saints qui sauvaient leur âme, entend sans cesse une voix mystérieuse lui chuchoter :

« Ose ! Recherche le désert, la solitude ! Tu y seras bête fauve, ou dieu. Rien n'est certain d'avance : renonce d'abord à la conscience commune et après, on verra. » Ou c'est bien pis encore : si tu renonces à cette conscience, tu seras d'abord métamorphosé en bête, et ce n'est que plus tard — quand ? personne ne le sait — qu'aura lieu la dernière métamorphose, qui n'est pas certaine, et dont Aristote n'admettait la possibilité que pour compléter sa formule théorique. N'est-il pas évident, en effet, que l'homme peut se transformer en bête fauve, mais qu'il ne lui est pas donné de devenir un dieu ?

L'expérience humaine, une expérience millénaire, est là pour nous confirmer les prévisions de la raison : les hommes se transforment continuellement en bêtes, en bêtes brutales, stupides et sauvages, mais il n'y a pas encore eu de dieux parmi eux. L'expérience de l'homme « souterrain » est identique. Lisez ses confessions. Il raconte à chaque page sur son propre compte des choses presque incroyables, qu'une bête même aurait honte d'avouer : « En réalité, sais-tu ce qu'il me faut ? Que vous alliez tous au diable, voilà ce qu'il me faut. Il me faut ma tranquillité. Mais sais-tu que pour ne pas être dérangé, je vendrais immédiatement pour un kopek l'univers tout entier ! Que le monde entier périsse ou que je ne boive pas de thé ? Je dirai : que le monde entier périsse, pourvu que je boive toujours mon thé. Savais-tu cela, oui ou non ? Eh bien, moi je sais que je suis un chenapan, un misérable, un paresseux, un égoïste. » Et à la page suivante, de nouveau : « Je suis le plus ignoble, le plus ridicule, le plus mesquin, le plus envieux, le plus bête des vers qui soient sur la terre. »

L'œuvre est remplie de confessions semblables. Et si cela vous plaît, vous pouvez y joindre encore les superlatifs de tous les mots injurieux qui vous passeront par la tête : l'homme souterrain ne renoncera à aucun d'eux, acceptera tout et vous en remerciera encore. Mais attendez de triompher : lisez les livres, les confessions des plus grands saints ; tous, ils se

considéraient comme des êtres les plus horribles (toujours ce superlatif), les plus vils, les plus faibles, les plus stupides de la création. Saint Bernard, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, tous les saints avaient jusqu'à leur dernier souffle horreur de leur néant, de leurs fautes. Toute la signification du christianisme et cette soif de rédemption qui fut le mobile principal de la vie spirituelle du moyen âge, découlent de cette intuition. « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme* ? » Pourquoi a-t-il fallu que Dieu devienne homme et accepte ces tortures inouïes et ces insultes que rapporte l'Évangile ? Parce qu'il était impossible autrement de sauver l'homme et de racheter son horreur, sa vilénie. Si monstrueuse est sa laideur, si profonde sa chute, que nul trésor terrestre ne pouvait racheter sa faute : ni l'argent, ni l'or, ni les hécatombes, ni même les œuvres les plus admirables. Il fallut que Dieu livrât son unique fils, il fallut que s'accomplît ce sacrifice suprême. Il était impossible autrement de sauver le pécheur.

Telle était la foi des saints, telle était leur vision, telles étaient leurs paroles. C'est aussi ce que vit Dostoïevsky lorsque l'Ange de la Mort le quitta, après lui avoir laissé sans qu'il s'en aperçût, une paire de ses nombreux yeux. Sous ce rapport, *la Voix souterraine* pourrait servir d'excellent commentaire aux œuvres des grands saints. Je ne veux pas dire que Dostoïevsky racontait à sa façon ce qu'il avait appris des autres. Si même il n'avait rien su de la vie des saints, il aurait pourtant écrit sa *Voix souterraine*. Et nous avons toutes les raisons de croire que lorsqu'il écrivait ce livre, il ne connaissait pas grand-chose des œuvres des saints. Cela prête une signification particulière à ces confessions. Dostoïevsky ne se sent soutenu par aucune autorité, par aucune tradition. Il agit à ses propres risques et périls et il lui semble que lui seul, depuis que le monde existe, a vu ces choses extraordinaires. « Je suis seul et ils sont tous », s'écrie-t-il, épouvanté. Arraché à la conscience commune, rejeté en dehors de l'uni-

que monde réel, dont la réalité est justement fondée sur cette conscience commune, — car sur quelle autre base la réalité a-t-elle jamais pu être fondée ? — Dostoïevsky paraît suspendu entre ciel et terre. Le sol s'est dérobé sous ses pieds et il ne sait pas au juste ce que c'est : la mort ou une seconde naissance, miraculeuse. L'homme peut-il exister sans s'appuyer sur quelque chose de stable ? Doit-il s'anéantir, si ses pieds ne se posent plus sur le sol ?

Les anciens disaient que les dieux se distinguent des hommes en ce que leurs pieds ne touchent jamais la terre, car ils n'ont pas besoin de point d'appui. Mais ce sont des dieux, des dieux anciens, d'ailleurs, des êtres mythologiques, inventés de toutes pièces et dont la pensée scientifique moderne se moque avec raison.

Dostoïevsky sait tout cela, aussi bien qu'un autre, mieux qu'un autre. Il sait que les anciens dieux, de même que le Dieu nouveau, ont été bannis par la raison hors des limites de l'expérience possible et ne sont plus que des idées pures. La littérature russe de son temps l'a proclamé avec toute la solennité qu'autorisait à cette époque la censure. D'ailleurs, la philosophie européenne, y compris Kant et Comte, était à la disposition de Dostoïevsky, qui jamais ne lut pourtant ni Kant, ni Comte. Nulle nécessité de les lire. « Les limites de l'expérience », cette formule du dix-neuvième siècle que notre époque recueillit comme la révélation suprême de la pensée scientifique, cette formule se dresse, telle une muraille de Chine, et s'oppose à tous les efforts de la curiosité humaine.

Il existe, personne n'en doutait, une certaine expérience humaine, collective ou même œcuménique, et nulle possibilité d'atteindre ce qui est en dehors de ses limites, lesquelles sont rigoureusement déterminées par notre raison. Mais voici que cette expérience et ses limites, telles qu'elles apparaissaient à Kant et à Comte, ne sont plus aux yeux de

Dostoïevsky que l'enceinte d'une prison bâtie pour nous par un inconnu. Affreuses étaient les murailles de l'ancien bagné; mais au-delà de ces murailles, on pouvait pourtant entrevoir un petit coin de ciel bleu. Au-delà de l'expérience, il est impossible de discerner quoi que ce soit. C'est ici le terme, l'aboutissement. La voie est fermée, et nous lisons sur cette muraille l'inscription dantesque: « Vous qui entrez, perdez tout espoir*. »

V

Dans ses *Souvenirs de la Maison des morts*, Dostoïevsky parle longuement des condamnés au bagne à perpétuité et de leurs tentatives désespérées d'évasion. L'homme connaît bien les risques qu'il encourt, ce qu'il joue sur une seule carte, et combien faibles sont ses chances : il se décide pourtant. Au bagne déjà, Dostoïevsky 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. Dostoïevsky pouvait seulement constater que les gens résolus sont rares partout, au bagne aussi bien, qu'ailleurs. Il aurait été plus exact de dire qu'en général, il n'existe pas de gens « résolus », qu'il n'y a que de grandes « résolutions » qu'il est impossible de comprendre, parce qu'elles ne se fondent sur rien et excluent tout motif. Elles ne sont soumises à aucune règle : ce sont des « résolutions » et de « grandes résolutions » justement parce qu'elles sont en dehors de toutes les règles et, par conséquent, de toutes les explications possibles. Au bagne, Dostoïevsky 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 la 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. Pour eux, ce mur n'est nullement ce qu'il est pour nous : une excuse, un prétexte à se détourner du chemin, prétexte auquel nous-mêmes nous n'ajoutons pas foi, mais dont nous sommes très heureux de profiter. Non,

ils s'inclinent de bon cœur. Le mur possède quelque chose d'apaisant pour eux, de moral, de définitif, quelque chose même de mystique, peut-être... Eh bien, c'est justement cet homme simple que je considère comme l'homme normal, tel qu'avait voulu le voir la tendre mère Nature, quand elle le faisait aimablement naître sur la terre. 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. »

Réfléchissez à ces paroles ; elles valent la peine qu'on y réfléchisse. Ce n'est pas un paradoxe irritant, c'est une admirable intuition philosophique. Comme toutes les pensées nouvelles de l'homme « souterrain », elle prend la forme d'une question, non d'une réponse. Et puis, il y a cet inévitable « peut-être » qui semble mis là tout exprès pour transformer les réponses naissantes en questions nouvelles, auxquelles il n'y aura plus de réponse : il se peut que l'homme normal doive être bête ; il se peut que cela soit même beau. Toujours ce « peut-être » qui affaiblit et discrédite la pensée ; cette clarté douteuse, cli-gnotante, insupportable pour le sens commun, qui détruit les contours des objets, efface les limites des choses, à tel point qu'on ne saisit plus où elles commencent, où elles finissent. On perd toute confiance en soi-même ; tout mouvement vers un but déterminé devient impossible. Mais le principal est que cette ignorance apparaît brusquement, non comme une malédiction, mais comme un don du ciel.

« Oh ! dites-moi, qui est-ce qui a déclaré le premier, qui est-ce qui a proclamé le premier que l'homme, si on l'éclairait, si on lui ouvrait les yeux sur ses véritables intérêts, sur ses intérêts normaux, deviendrait immédiatement bon et honnête, car étant éclairé par la science et comprenant ses véritables intérêts, il verrait dans le bien son propre avantage ; or, il est entendu que personne ne peut agir sciemment contre son intérêt ; ainsi l'homme serait obligé nécessairement de faire

le bien ? O enfant ! Enfant pur et naïf !... L'intérêt ! Qu'est-ce que l'intérêt ? Que direz-vous, s'il arrive un jour que l'intérêt humain, non seulement puisse consister, mais doive même consister en certains cas à se désirer non du bien, mais du mal ? S'il en est ainsi, si ce cas peut se présenter, la règle tombe en poussière. »

Qu'est-ce qui attire Dostoïevsky ? Le « peut-être », l'inattendu, le subit, les ténèbres, le caprice, tout cela justement qui, du point de vue de la science et du bon sens, n'existe pas ou ne doit pas exister. Dostoïevsky est parfaitement au courant de ce qui est généralement admis. Il sait aussi, bien qu'il n'ait pas connu les doctrines des philosophes, que depuis les temps les plus reculés le manque de respect aux règles a toujours été considéré comme le crime le plus grand. Mais voici qu'un soupçon horrible pénètre dans son âme : ne se peut-il pas qu'en cela, justement, les hommes se soient toujours trompés ?

Il est vraiment étonnant que Dostoïevsky, qui ne possédait aucune culture scientifique et philosophique, ait compris si juste en quoi consistait le problème fondamental, éternel, de la philosophie. Aucun manuel de philosophie n'étudie *la Voix souterraine*, nul ne cite même ce titre. Pas d'expressions étrangères, pas de terminologie scolaire ; le sceau académique y manque : ce n'est donc pas de la philosophie.

Or, si jamais la critique de la raison pure fut écrite, c'est chez Dostoïevsky qu'il faut aller la chercher, dans *la Voix souterraine* et dans les grands romans qui en sont issus. Ce que nous a donné Kant sous ce titre, ce n'est pas la critique, c'est l'apologie de la raison pure. Kant n'a pas osé critiquer la raison, bien qu'il ait cru s'être réveillé sous l'action de Hume de la torpeur dogmatique. Comment Kant a-t-il posé la question ? Les mathématiques existent, les sciences naturelles existent : peut-il exister une science métaphysique dont la structure logique soit identique à celle des sciences positives

déjà suffisamment justifiées ? C'est là ce que Kant appelait « critiquer », « se réveiller du sommeil dogmatique ». Mais s'il avait voulu vraiment se réveiller et critiquer, il aurait avant tout posé la question de savoir si les sciences positives s'étaient réellement justifiées, si elles avaient le droit d'intituler « connaissance » leur savoir. Tout ce qu'elles nous enseignent, n'est-ce pas illusion et mensonge ? Kant s'est si mal réveillé de son sommeil savant qu'il ne songe pas à se poser cette question. Il est convaincu que les sciences positives sont justifiées par le succès, c'est-à-dire par les services qu'elles ont rendus aux hommes. Elles ne peuvent donc être jugées ; ce sont elles qui jugent. Si la métaphysique veut exister, elle doit au préalable demander la sanction et la bénédiction des mathématiques et des sciences naturelles.

On connaît le reste : les sciences que le « succès » justifiait n'avaient acquis ce caractère scientifique que grâce à la série de principes, de règles, de jugements synthétiques *a priori* dont elles disposaient, règles immuables, générales, nécessaires, dont nul réveil, d'après Kant, ne peut nous délivrer. Or, ces règles ne pouvant être appliquées que dans les « limites de l'expérience possible », la métaphysique qui tend (d'après Kant) à dépasser ces limites est impossible. Ainsi raisonna Kant, qui définit la pensée scientifique de l'humanité, telle que cette pensée se manifeste dans la pratique. Dostoïevsky, bien qu'il n'ait eu qu'une idée très vague de Kant, posa la même question ; mais sa vision était bien plus profonde. Kant voyait la réalité avec les yeux de tout le monde ; Dostoïevsky, nous nous en souvenons, possédait ses yeux à lui.

Chez Dostoïevsky, les sciences positives ne jugent pas la métaphysique ; c'est, au contraire, la métaphysique qui juge les sciences positives. Kant se demande : la métaphysique est-elle possible ? Si oui, continuons les tentatives de nos prédécesseurs. Si non, renonçons-y, adorons notre limite. L'impossibilité est une limite naturelle ; il y a en elle quel-

que chose d'apaisant, de mystique même. Le catholicisme lui-même qui s'appuie sur la révélation l'affirme : « Dieu ne commande pas l'impossible* ».

Dieu n'exige pas l'impossible. Mais c'est ici que se manifeste la seconde vue. L'homme souterrain, ce même homme souterrain qui se proclamait le plus vil de tous les hommes, brusquement se dresse — il ne sait pas lui-même qui lui en a donné le droit — et s'écrie d'une voix aigre, sauvage, affreuse (tout est affreux en l'homme souterrain), d'une voix qui n'est pas la sienne (la voix de l'homme souterrain, aussi bien que sa vue, ne lui appartiennent pas en propre) : « Fausseté, mensonge ! Dieu exige l'impossible. Dieu n'exige que l'impossible. Vous tous, vous cédez devant le mur ; mais je vous déclare que vos murs, votre « impossible » n'est qu'une excuse, un prétexte, et que votre Dieu, ce Dieu qui n'exige pas l'impossible n'est pas Dieu, mais une vile idole, une de ces idoles utiles, petites ou grandes, au-delà desquelles vous ne concevez rien, que votre pensée ne dépassera jamais. La métaphysique est impossible ! Donc, je ne penserai plus qu'à elle, je ne parlerai plus que d'elle.

« J'ai un ami, messieurs. Lorsqu'il se prépare à agir, il commence par vous expliquer clairement, en de grandes et belles phrases, comment il lui faut agir d'après les règles de la raison et de la vérité. Il y a plus : il vous parlera avec passion des intérêts normaux et réels de l'humanité ; il raillera la myopie des sots qui ne comprennent ni leurs propres intérêts, ni la vraie vertu. Mais un quart d'heure après, sans motif aucun, sous l'impulsion de quelque chose de plus puissant que tous les intérêts, il accomplira une sottise quelconque, c'est-à-dire qu'il agira contrairement à toutes les règles qu'il avait citées, contrairement à la raison et contrairement à son propre intérêt ; en un mot, contrairement à tout. »

Qu'est-ce que ce « tout » ? Qu'est-ce que cette impulsion intérieure, plus puissante que les intérêts ? « Tout » — pour

parler un langage scolaire — ce sont les lois de la raison et l'ensemble des « évidences ». L'impulsion intérieure, c'est le « résidu irrationnel » qui est au-delà des limites de l'expérience possible, car cette expérience qui, d'après Kant (Kant, c'est un nom commun, c'est « l'omnitude », nous tous), est à la racine de toute connaissance et dont notre science est issue, ne contient pas dans ses limites et ne veut pas contenir cette impulsion, cette chose intime dont parle Dostoïevsky. L'expérience de Kant, c'est l'expérience collective de l'humanité et, seule, l'explication banale, hâtive, peut la confondre avec la réalité matérielle et spirituelle. Autrement dit, cette « expérience » présuppose nécessairement une théorie achevée, c'est-à-dire un système de règles, de lois, dont Kant a dit très justement que ce n'est pas la nature qui les impose à l'homme, mais l'homme, au contraire, qui les dicte à la réalité. Mais c'est ici justement que commence la divergence entre la philosophie scolaire et les aspirations de Dostoïevsky, et leur incompréhension mutuelle.

Dès que Kant entend prononcer le mot « loi », il enlève son chapeau : il n'ose et ne veut discuter. Qui dit « lois », dit « pouvoir » ; qui dit « pouvoir », dit « soumission », car la vertu suprême de l'homme est la soumission.

Mais ce n'est évidemment pas l'individu vivant qui dicte ses lois à la nature. Cet individu appartient lui-même à la nature et doit donc se soumettre. Le pouvoir suprême, ultime, définitif appartient à l'« homme en général », c'est-à-dire à un principe aussi distant de l'individu vivant que de la nature inanimée. Autrement dit : le principe, la règle, la loi, règnent sur toutes choses. La pensée de Kant aurait pu être exprimée ainsi, d'une façon plus adéquate, mais aussi moins frappante :

Ce n'est ni la nature, ni l'homme qui dicte les lois, mais les lois sont dictées à l'homme, à la nature, par les lois mêmes. Autrement dit : au commencement fut la loi.

Si Kant avait formulé ainsi son principe fondamental, il aurait été plus près de la conception scientifique de l'univers qu'il voulait justifier, ainsi que du sens commun qui donna naissance à cette conception scientifique. La divergence entre la raison théorique et la raison pratique aurait été éliminée alors, et l'idéal de la philosophie aurait été atteint : agir de telle sorte que le principe de la conduite puisse être érigé en règle générale. C'est la règle donc qui justifie la conduite, de même que c'est la règle qui exprime la vérité. La nature, aussi bien que la morale, ont été engendrées par les règles, par des principes autonomes, se suffisant à eux-mêmes et qui, seuls, possèdent une réalité supérieure à l'expérience, en dehors du temps. Je le répète : Kant n'a pas inventé cela lui-même ; il a simplement formulé plus clairement les tendances de la pensée scientifique. Les chœurs d'esprits libres, invisibles, capricieux, individuels dont la mythologie avait peuplé le monde furent détrônés par la science et remplacés par d'autres fantômes, par des principes immuables, et ceci fut proclamé comme la défaite des antiques superstitions. Telle est l'essence de l'idéalisme ; voilà ce que la pensée contemporaine considère comme son plus beau triomphe.

Bien que Dostoïevsky n'ait pas reçu une éducation scientifique, il comprit avec un tact extraordinaire comment il fallait poser la question philosophique fondamentale. La métaphysique est-elle possible comme science ?

Mais, d'abord, pourquoi la métaphysique doit-elle être une science ? Et puis, quelle signification a ce mot — « possible » ? La science présuppose, comme condition nécessaire, ce que Dostoïevsky appelait l'« omnitude », c'est-à-dire l'existence de jugements unanimement admis. De tels jugements existent ; ils possèdent une prérogative immense, surnaturelle vis-à-vis des autres jugements, qui ne sont pas unanimement admis : eux seuls portent le titre de vérités. Dostoïevsky comprenait très bien pourquoi la science et le sens commun font

toujours la chasse aux jugements nécessaires et universellement admis.

Les « faits » en eux-mêmes ne nous enrichissent pas, ne nous sont d'aucune utilité. Si nous avons remarqué qu'une pierre s'est échauffée au soleil, qu'un morceau de bois flotte sur l'eau, qu'une gorgée d'eau étanche notre soif, que ferons-nous de ces constatations ? La science n'a aucun besoin de faits particuliers ; elle ne s'y intéresse même pas. Elle recherche ce qui transforme miraculeusement le fait particulier en « expérience ». Quand j'acquiesce le droit de dire : le soleil chauffe toujours la pierre ; le bois ne s'enfonce jamais dans l'eau, l'eau étanche la soif et ainsi de suite, c'est alors seulement que je possède une certaine connaissance scientifique. Autrement dit : il n'y a connaissance que lorsque je saisis dans le fait particulier le pur principe, ce « toujours » invisible, ce fantôme tout-puissant qui a hérité du pouvoir et des droits des dieux et des démons exilés de l'univers.

Le monde moral nous offre le même spectacle que le monde physique. Les principes y ont aussi occupé la place des dieux : détruisez les principes, et tout se confondra ; il n'y aura plus ni bien, ni mal. Ainsi dans le monde physique : si les lois disparaissent, toute chose pourra donner naissance à quoi que ce soit. L'idée même du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur s'appuie sur l'existence d'un cadre immuable, éternel. C'est justement ce que la science veut mettre en évidence lorsqu'elle crée ses théories. Si nous savons que le soleil *ne peut pas* ne pas échauffer la pierre, que le bois ne peut s'enfoncer dans l'eau, que l'eau étanche *nécessairement* la soif, s'il nous est possible donc d'ériger en théorie le fait observé, en le plaçant sous la sauvegarde de la loi invisible, mais éternelle, qui jamais ne naquit et ne pourra donc jamais disparaître, alors nous possédons la science. Et il en est de même de la morale ; elle n'est fondée que sur la loi : les hommes doivent agir de telle façon que leurs actes manifestent

leur parfaite soumission à la règle. C'est à cette seule condition que la vie sociale est possible.

Dostoïevsky comprenait parfaitement tout cela, bien qu'il fût si ignorant de l'histoire de la philosophie qu'il s'imaginait que l'idée de la « raison pure », maître unique et omnipotent de l'univers, avait été inventée en ces derniers temps seulement et créée de toutes pièces par Claude Bernard. Et qu'en ces derniers temps aussi, quelqu'un, ce même Claude Bernard probablement, avait imaginé une nouvelle science, l'« éthique », qui proclame définitivement que le maître unique est cette même loi, laquelle ainsi détrôna Dieu une fois pour toutes.

Dostoïevsky place intentionnellement ses idées philosophiques dans la bouche de l'ignorant Dimitri Karamazov. Toutes les personnes cultivées et même Ivan Karamazov sont du parti de « Claude Bernard », de son « éthique », de ses « lois de la nature ». Il ne put échapper à la clairvoyance de l'écrivain que la discipline scolaire de l'intelligence paralyse en un certain sens les forces humaines et nous oblige à nous limiter. Il aurait pu aussi, certainement, trouver cela dans la Bible. Mais qui n'a pas lu, qui ne connaît pas la Bible ! Et Claude Bernard, et ceux chez lesquels Claude Bernard fit ses études, avaient certainement lu la Bible. Mais ira-t-on chercher dans ce livre des vérités philosophiques ? Dans ce livre, écrit par des hommes ignorants, à peine effleurés par la culture ? Dostoïevsky ne voyait pas d'autre issue. Lui aussi, après saint Augustin, fut obligé de s'écrier : « Surgis on ne sait d'où, des ignorants ravissent le ciel* ». »

VI

« Surgis on ne sait d'où, des ignorants ravissent le ciel! »
Pour ravir le ciel, il faut renoncer au savoir, aux premiers principes, que nous avons sucés avec le lait maternel. Il y a plus. Ainsi que nous avons pu nous en convaincre d'après les phrases citées plus haut, il faut renoncer en général aux idées, c'est-à-dire se mettre à douter de leur puissance merveilleuse qui transforme les faits en théorie. La pensée scientifique a doté les idées de la prérogative suprême : elles décidaient et jugeaient du possible et de l'impossible ; elles déterminaient la limite entre la réalité et le rêve, entre le bien et le mal, entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire.

Nous nous souvenons de la rage avec laquelle l'homme souterrain s'est jeté à la gorge des vérités évidentes, guindées dans la conscience de leurs droits souverains, intangibles. Écoutez encore ceci, mais cessez de croire que vous avez affaire à un fonctionnaire pétersbourgeois, infime et méprisable. La dialectique de Dostoïevsky, dans *la Voix souterraine* aussi bien que dans ses autres œuvres, supporte la comparaison avec la dialectique de n'importe lequel parmi les grands philosophes européens, et quant à l'audace de la pensée, j'ose dire que peu de génies peuvent lui être comparés. Pour ce qui est du mépris de soi-même, je le répète, il le partage avec les plus grands saints.

« Je continue au sujet des gens aux nerfs solides... ces messieurs s'humilient immédiatement devant l'impossible. Impossibilité, donc muraille de pierre. Quelle muraille de pierre ? Mais les lois naturelles, évidemment, les conclusions des sciences naturelles, les mathématiques. Essayez de discuter ! Pardon, vous dira-t-on, impossible de discuter : deux et deux font quatre. La nature ne se soucie pas de votre autorisation ; elle ne se préoccupe pas de vos désirs et de savoir si ses lois vous plaisent ou non. Vous êtes obligé de l'accepter

telle qu'elle est, ainsi, par conséquent, que tous ses résultats. Le mur est un mur, etc., etc. Mais, mon Dieu! qu'ai-je à faire avec les lois de la nature et de l'arithmétique, si ces lois, pour une cause ou pour une autre, ne me plaisent pas? Je ne pourrai naturellement pas briser ce mur avec mon front, si je n'ai pas les forces suffisantes pour le démolir; mais je ne me réconcilierai pas avec lui pour la seule raison que c'est un mur de pierre et que mes forces n'y suffisent pas. Comme si cette muraille était un apaisement et suggérait la moindre idée de paix pour la raison qu'elle est bâtie sur deux fois deux font quatre! Oh, absurdité des absurdités! Il est bien plus difficile de tout comprendre, de prendre conscience de toutes les impossibilités et de toutes les murailles de pierre, de ne s'incliner devant aucune d'elles si cela te dégoûte, d'arriver, en épuisant les combinaisons logiques les plus inéluctables, aux conclusions les plus affreuses sur le thème éternel de ta propre responsabilité (bien que tu voies clairement que tu n'es nullement responsable), de te plonger voluptueusement, en conséquence, dans l'inertie, en grinçant silencieusement des dents, et de penser que tu ne peux même pas te révolter contre qui que ce soit, car il n'y a personne et il n'y aura jamais personne; que c'est une farce, probablement, une tricherie, que c'est un simple galimatias, on ne sait quoi et on ne sait qui. Mais malgré toutes ces choses incompréhensibles vous souffrez, et moins vous comprenez, plus vous avez mal. »

Il se peut que vous soyez déjà fatigué de suivre la pensée de Dostoïevsky et ses efforts désespérés pour renverser les évidences invincibles? Vous ne savez pas s'il parle sérieusement ou s'il se moque de vous. Peut-on, en effet, ne pas s'incliner devant un mur? Peut-on opposer à la nature qui fait son œuvre sans songer à vous, notre « moi », petit et faible, et qualifier d'absurdes les jugements qui nient cette possibilité?

Mais Dostoïevsky se permet justement de douter que notre raison ait le droit de juger du possible et de l'impossible. La théorie de la connaissance ne pose pas cette question, car, s'il n'est pas donné à la raison de juger de la possibilité et de l'impossibilité, qui donc pourra en juger? Alors, tout serait possible et tout serait impossible. Et Dostoïevsky, comme s'il se moquait de nous, avoue par-dessus le marché qu'il ne dispose pas des forces nécessaires pour renverser la muraille. Il admet donc une certaine impossibilité, une certaine limite? Pourquoi donc affirmait-il, il n'y a qu'un instant, le contraire? Mais alors, nous tombons dans le chaos absolu, pas même dans le chaos, mais dans le néant, où avec les règles, les lois, les idées, disparaît la réalité tout entière! Il semble bien qu'au-delà de certaines limites, il faille aussi éprouver cela. L'homme, délivré de l'atroce emprise des idées, s'engage dans des régions si étranges, si peu connues, qu'il doit lui sembler qu'il a quitté la réalité et qu'il est entré dans le néant éternel.

Dostoïevsky ne fut pas le premier à vivre ce passage infiniment terrible d'une existence à une autre et à se trouver dans l'obligation de renoncer à la stabilité que nous donnent les « principes ». Quinze cents ans avant lui, Plotin, qui avait essayé, lui aussi, de survoler notre expérience, raconte qu'au premier moment on a l'impression que tout disparaît, et l'on ressent alors une peur folle devant le pur néant. J'ajouterai que Plotin n'a pas tout dit, qu'il a caché le plus important: telle n'est pas seulement la première étape; telle est aussi la seconde, et toutes celles qui suivront. L'âme, rejetée hors des limites normales, ne peut jamais se délivrer de sa terreur, quoi qu'on nous raconte des joies extatiques. La joie ici n'exclut pas la terreur. Ces états sont organiquement liés l'un à l'autre: pour qu'il y ait joie sublime, il faut qu'il y ait terreur atroce.

Un effort véritablement surnaturel est nécessaire pour que l'homme ait l'audace d'opposer son moi à l'univers, à la nature, à la suprême évidence : le « tout » ne veut pas se préoccuper de moi, mais je ne veux pas compter avec le « tout ».

Que le tout triomphe ! Dostoïevsky trouve même une sorte de volupté à nous faire part de ses défaites incessantes et de ses malheurs. Nul avant lui, et nul après lui n'a jamais décrit avec cette abondance désespérante toutes les humiliations, toutes les souffrances d'une âme écrasée par les évidences. Il ne peut se calmer avant de s'arracher à lui-même cette confession : « Est-ce que l'homme qui a pris conscience de lui-même peut vraiment se respecter ? » Qui peut, en effet, respecter l'impuissance et la petitesse ? On offense l'homme souterrain, on le chasse, on le bat. Et lui, il semble ne rechercher que l'occasion de souffrir encore et davantage. Plus on l'offense, en effet, plus on l'humilie, plus on l'écrase, plus il est proche du but qu'il poursuit : s'évader de la « grotte », de cette contrée ensorcelée où règnent les lois, les principes, les évidences, hors de l'empire idéal des gens sains et normaux. L'homme souterrain est l'être le plus malheureux, le plus misérable, le plus pitoyable. Mais l'homme normal, c'est-à-dire l'homme qui vit dans ce même souterrain, mais ne soupçonne même pas que c'est un souterrain et est convaincu que sa vie est la vie véritable, suprême, sa science, — la science la plus parfaite, son bien, — le bien absolu, qu'il est l'*alpha* et l'*oméga*, le commencement et la fin de tout, cet homme-là provoque dans la région souterraine un rire homérique.

Lisez comment Dostoïevsky décrit les gens normaux, et demandez-vous alors ce qui vaut mieux : des convulsions douloureuses d'un réveil douteux, ou de la stabilité morne, grise, bâillante d'un sommeil certain. L'opposition d'un seul à l'univers tout entier ne vous paraîtra plus aussi paradoxale alors. Malgré toute l'absurdité apparente de cette opposition, elle est moins absurde que l'apothéose de l'omnitude, de ce

juste milieu sur le seul terrain duquel purment se développer notre science et notre « bien ».

Le biographe d'Aristote (lorsque Dostoïevsky nomme Claude Bernard, il a en vue, *de facto*, Aristote) l'appelle « exagérément modéré ». En effet, Aristote fut le génie, le chantre incomparable de l'*omnitude*, c'est-à-dire du juste milieu et de la modération. C'est lui, le premier, qui établit fermement le principe : « la limitation est l'indice de la perfection. » Il créa le système idéal, le système type de la connaissance et de l'éthique. Lorsque, au moyen âge, les limites de l'expérience parurent s'étendre, en fait, à l'infini, la pensée humaine se raccrocha énergiquement à la philosophie d'Aristote ; ce ne fut pas un hasard, une coïncidence. Aristote était indispensable aux théologiens, de même que l'organisation de l'empire romain était indispensable à la papauté. Le catholicisme était et devait être un « ensemble complexe de contradictions* » : privé de l'action modératrice d'Aristote et des jurisconsultes romains, il n'aurait jamais obtenu la victoire sur la terre.

C'est justement ici, peut-être, qu'il y a lieu d'indiquer que Dostoïevsky n'est pas isolé dans la littérature russe. Avant lui et même au-dessus de lui, il faut placer Gogol. Toutes les œuvres de Gogol, *le Révizor*, *les Épousailles*, *les Âmes mortes*, et même ses premiers récits qui décrivent d'une façon si gaie, si colorée, la vie ukrainienne, ce ne sont que les mémoires d'un homme souterrain. Après la lecture de Gogol, Pouchkine s'écria : « Mon Dieu, quelle triste chose que la Russie ! » Mais ce n'est pas uniquement la Russie qu'a en vue Gogol : c'est l'univers tout entier qui lui paraît ensorcelé. Dostoïevsky le comprenait bien, lui qui disait : « Les œuvres de Gogol nous écrasent sous le poids des questions insolubles qu'elles nous posent. »

« Quel ennui de vivre, messieurs ! » Ce cri de détresse que Gogol paraît avoir laissé échapper malgré lui ne se rapportait pas à la vie russe. Il est ennuyeux de vivre non parce qu'il y

a trop de Tchitchikov, de Nosdrev, de Sobakiévitch⁽²⁾. Pour Gogol, Tchitchikov, Sobakiévitch ce n'étaient pas « eux », ce n'étaient pas ces « autres » qu'il s'agissait d'élever jusqu'à soi. Il nous l'a dit lui-même — et ce n'était pas une humilité hypocrite, mais l'expression d'une affreuse vérité — que c'est lui-même, et non les « autres » qu'il a décrit et ridiculisé dans *le Révizor, les Âmes mortes*. Les livres de Gogol seront fermés à notre compréhension, tant que nous nous refuserons à admettre cette confession de Gogol. Non les plus mauvais parmi nous, mais les meilleurs, ne sont que des automates vivants qu'une main mystérieuse a remontés et qui n'osent jamais et nulle part exprimer leur propre initiative, leur propre volonté. Certains, mais ils sont très peu nombreux, ont la sensation que leur vie n'est pas la vie, mais la mort. Mais ceux-là mêmes, semblables aux fantômes de Gogol, ne sont capables que de s'évader de temps à autre, aux heures nocturnes, hors de leurs tombeaux, pour venir troubler leurs voisins endormis par leurs cris déchirants : « J'étouffe ! J'étouffe ! »

Gogol lui-même se voyait tel que son Viï, dont les paupières pendaient jusqu'à terre et qui ne pouvait pas les soulever, ne fût-ce qu'à peine, ne fût-ce que pour entrevoir ce coin de ciel qu'entrevoyaient même les misérables habitants de *la Maison des morts*. Ces œuvres resplendissantes d'esprit et d'humour sont en réalité de terribles tragédies ; sa propre existence à lui, Gogol, fut aussi une tragédie. Lui aussi fut visité par l'Ange de la Mort qui lui octroya ce don maudit de la seconde vue. Mais ce don n'est-il pas une bénédiction et non une malédiction ? S'il était possible de répondre à cette question au moins ! Mais c'est en cela que consiste la seconde vue : on se pose des questions auxquelles il n'y a pas

(2) Personnages sinistres et grotesques des *Âmes mortes*. · NOTE DU TRADUCTEUR

de réponse, et justement parce qu'elles exigent des réponses immédiates.

Des légions de démons et d'esprits puissants étaient incapables de soulever les paupières de Viï. Gogol aussi ne peut ouvrir ses yeux, bien que son être tout entier tende vers ce seul but. Il n'est capable que de se torturer, de subir le martyre et de se livrer aux mains de ce bourreau moral, le Père Mathieu⁽³⁾; il n'est capable que de détruire ses meilleures œuvres et d'écrire de folles lettres à ses amis.

Il semble que dans un certain sens cette soif de souffrance, cet extraordinaire ascétisme spirituel soient plus utiles que son admirable production littéraire. Il n'existe peut-être pas d'autre moyen de se libérer du pouvoir de l'*omnitude*. Gogol n'emploie pas ce mot. Gogol n'avait pas entendu parler de Claude Bernard et il n'avait jamais soupçonné certainement qu'Aristote eût ensorcelé l'univers au moyen du principe de la contradiction et des autres évidences. Gogol n'avait reçu aucune éducation et était tout aussi « ignorant* » que les pêcheurs galiléens et les charpentiers dont parle saint Augustin. Et malgré cela, ou bien à cause de cela, justement, il ressent encore plus douloureusement que Dostoïevsky le pouvoir absolu que possèdent sur l'univers entier la raison pure, et les idées que créa l'homme normal, modéré, et que développa et proclama la philosophie théorique qui accepta l'héritage d'Aristote.

(3) Le confesseur de Gogol. · NOTE DU TRADUCTEUR

VII

J'ai déjà eu l'occasion d'indiquer que c'est chez Plotin que nous trouvons la meilleure, autrement dit la plus complète définition de la philosophie. A la question : qu'est-ce que la philosophie ? Il répond : « ce qui importe le plus* ».

Avant tout, cette définition détruit, sans y songer même, semble-t-il, les barrières qui, depuis l'antiquité déjà, séparaient la philosophie des sphères voisines de la religion et de l'art : l'artiste, le prophète cherchent en effet, eux aussi, « ce qui importe le plus* ». De plus, la définition de Plotin non seulement ne soumet pas la philosophie au contrôle et à la direction de la science, mais elle oppose les deux. La science est objective, indifférente ; elle ne se préoccupe pas de ce qui est important ou non. Elle contemple froidement les innocents et les coupables, ne connaît ni pitié, ni colère. Mais là où il n'y a ni indignation, ni pitié, là où l'on contemple indifféremment les innocents et les coupables, là où tous les phénomènes ne sont que classés et non qualifiés, là il ne peut y avoir de distinction entre l'important et l'insignifiant. Il s'ensuit que la philosophie, définie comme « ce qui importe le plus* », n'est en aucun sens la science. J'irai plus loin. Elle doit nécessairement s'opposer à la science et précisément lorsqu'il s'agit de sa souveraineté.

La science prétend à la certitude, à l'universalité, à la nécessité de ses affirmations. C'est là sa force, sa signification historique, sa grande séduction. Ils se trompent grandement, ces savants qui s'imaginent « qu'ils ne font que rassembler et décrire des faits ». Les faits en eux-mêmes ne sont d'aucune utilité à la science, même à des sciences telles que la zoologie, la botanique, l'histoire, la géographie. La science a besoin de théorie, c'est-à-dire de ce qui transforme miraculeusement ce qui fut une fois, ce qui aux yeux ordinaires apparaît comme contingent — en nécessaire. Dénier ce droit souverain à la

science, c'est la renverser de son piédestal, c'est la rendre impuissante. La description la plus simple du fait le plus ordinaire suppose déjà la prérogative suprême, la prérogative du dernier jugement. La science ne constate pas, mais elle juge. Elle ne reflète pas la vérité, mais elle la crée selon ses propres lois, autonomes, qu'elle-même a créées. Autrement dit, la science, c'est la vie devant le tribunal de la raison. C'est la raison qui décide de ce qui doit être et de ce qui ne doit pas être. Elle en décide, il ne faut pas le perdre de vue un instant, d'après ses propres lois, sans tenir nul compte de ce qu'elle nomme « humain, trop humain ».

La matière et l'énergie sont indestructibles, mais Socrate et Giordano Bruno sont destructibles, ainsi décide la raison. Et tous s'inclinent sans mot dire, personne n'ose même soulever la question : pourquoi la raison a-t-elle édicté cette loi, pourquoi se préoccupe-t-elle si paternellement de sauvegarder la matière et l'énergie et oublie-t-elle Socrate et Bruno ! Et l'on songe encore moins à poser une autre question. Admettons que la raison ait proclamé cette loi révoltante, en ne tenant nul compte de ce qui est sacré pour les hommes, du « ce qui importe le plus* » ; mais où a-t-elle donc pris les forces nécessaires pour accomplir cette décision ? Et de façon si définitive, que pas une seule fois depuis l'existence du monde il n'est arrivé qu'un seul atome disparaisse sans laisser de trace, et que non seulement un kilogrammètre, mais un milligrammètre d'énergie se soit évanoui dans l'espace ? Voilà véritablement un miracle extraordinaire ! D'autant plus, qu'en fin de compte, la raison elle-même n'existe pas. Essayez de la trouver, de l'indiquer : cela ne vous réussira pas. Elle accomplit des miracles, comme un être très réel ; mais elle n'a pas d'existence. Et nous tous, qui sommes habitués à douter de tout, nous admettons très tranquillement ce miracle. La science, créée par la raison, sait bien nous payer en retour : de « faits » dénués de toute valeur, elle crée l'« expérience »,

grâce à laquelle nous devenons les maîtres de la nature. La raison a mené l'homme jusqu'à la cime d'une haute montagne et lui faisant admirer l'univers entier, elle lui a dit : Tout cela, je te le donnerai si, tombant à mes pieds, tu m'adores. L'homme adora et obtint ce qui lui avait été promis ; pas tout, cependant.

Depuis lors, le premier devoir de l'homme est d'adorer la raison. Il nous est impossible de concevoir qu'il en puisse être autrement. En ce qui concerne Dieu, il existe un commandement : Aime ton Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme. La raison se passe de commandement : les hommes l'aimeront d'eux-mêmes. La théorie de la connaissance chante les louanges de la raison, mais personne n'a l'audace de la questionner et n'ose encore douter de ses droits souverains. Le miracle de la transformation des faits en « expérience » a vaincu et séduit tous les esprits : tous admettent que la raison juge, et n'est elle-même soumise à aucune juridiction.

Dostoïevsky vit bientôt, grâce à sa seconde vue, que l'expérience dont les hommes font découler leur science est une théorie et non une réalité. Et que nul succès, nulle conquête, nul miracle même, ne peuvent justifier la théorie. Il posa la question : *L'omnitude*, la conscience commune (c'est d'elle que naquirent les évidences), a-t-elle droit aux hautes prérogatives dont elle s'est emparée ; autrement dit : la raison a-t-elle le droit de juger d'une façon autonome, sans en rendre compte à personne, ou bien n'avons-nous affaire, dans ce cas, qu'à une prise de possession que les siècles ont sanctifiée ?

Ainsi, dans le procès entre la conscience commune et l'individu vivant, il apparaît à Dostoïevsky qu'il y a une question, non de fait, mais de droit : *L'omnitude* s'est emparée du pouvoir ; il faut le lui enlever et pour cela il faut cesser avant tout de croire au bon droit de l'adversaire et se dire que ce qui fait la force de ce dernier, c'est notre foi en sa puissance. Les lois naturelles et leur immuabilité, les vérités et leurs

évidences ne sont peut-être qu'une suggestion, une suggestion pareille à celle que subit un coq, si l'on trace autour de lui un trait à la craie. Le coq ne pourra sortir de ce cercle, comme s'il s'agissait d'un mur et non d'une ligne. Si le coq savait raisonner et exprimer ses pensées en paroles, il aurait créé une théorie de la connaissance, disserterait sur les évidences et considérerait le trait de craie comme la limite de l'expérience possible. Si c'est ainsi, il nous faut donc lutter contre les principes de la connaissance scientifique, non plus au moyen d'arguments, mais en employant d'autres armes. Les arguments pouvaient servir tant que nous admettions les prémisses dont ils découlaient, mais puisque nous n'y croyons plus, il faut chercher autre chose.

« Deux fois deux quatre, messieurs, ce n'est déjà plus la vie, c'est la mort. En tout cas, l'homme a toujours craint ce « deux fois deux quatre », et moi, j'en ai encore peur jusqu'aujourd'hui. Il est vrai que l'homme n'est préoccupé que de rechercher ce deux fois deux quatre ; il traverserait des océans, il risquerait sa vie pour le découvrir, mais pour ce qui est de le trouver, de le découvrir réellement, je vous jure qu'il en a peur. Mais deux fois deux quatre, c'est, à mon avis, une simple impudence. Deux fois deux quatre nous dévisage insolemment ; les poings sur les hanches il se plante en travers de notre route et nous crache au visage. J'admets que deux fois deux quatre est une chose excellente, mais s'il faut tout louer, je vous dirai que deux fois deux cinq est aussi une chose charmante. »

Vous n'êtes pas habitués à de semblables arguments contre les théories philosophiques, vous êtes même offensés peut-être, qu'en parlant de la théorie de la connaissance, je cite ces passages de Dostoïevsky. Vous auriez raison, et ces arguments seraient vraiment déplacés, si Dostoïevsky n'avait pas soulevé la question de droit. Mais « deux fois deux quatre », la raison avec toutes ces évidences, ne veulent justement pas

admettre qu'on discute la question de droit ; s'ils l'admettent, ils perdent leur cause. Ils ne veulent pas être jugés ; ils veulent être juges et législateurs, et quiconque refuse de leur concéder ce droit, ils lui lancent l'anathème, ils le retranchent de l'Église humaine, œcuménique. Ici cesse toute possibilité de discussion ; ici commence une lutte désespérée, mortelle.

L'homme souterrain est privé au nom de la raison de la protection des lois. Les lois, nous le savons, ne protègent que la matière, l'énergie, les principes. Il se trouve que rien ne veille sur Socrate, Giordano Bruno et tout homme, grand ou petit. Et voilà que cet homme misérable, humilié, pitoyable, ose se dresser pour la défense de ses prétendus droits. Et voyez, il se trouve que le regard de ce misérable petit fonctionnaire est plus profond, plus perçant que celui de bien des savants célèbres. Généralement, le philosophe combat le matérialisme et se sent très fier s'il réussit à réunir quelques arguments plus ou moins probants contre ses adversaires. Mais Dostoïevsky, qui n'est pas allé plus loin que Claude Bernard, ne daigne même pas discuter avec les matérialistes : il sait que le matérialisme est par lui-même impuissant, qu'il ne résiste que grâce à l'idéalisme, aux idées, c'est-à-dire à cette raison qui n'admet rien au-dessus d'elle. Mais comment s'y prendre pour renverser ce tyran ? Quelles méthodes imaginer ? N'oubliez pas que tous les arguments sont des arguments rationnels qui n'existent que pour soutenir les prétentions de la raison. Il n'y a qu'un moyen : railler, invectiver et opposer un « non » catégorique à toutes les exigences de la raison. À la raison qui crée les règles et bénit les gens normaux, Dostoïevsky répond :

« Pourquoi êtes-vous si inébranlablement, si solennellement convaincus que seul le normal est nécessaire, le positif, en un mot — ce qui donne le bien-être ? La raison ne se trompe-t-elle pas ? Il se peut fort bien que l'homme aime autre chose que le bien-être. N'aime-t-il pas tout autant la souffrance ?... »

Il arrive parfois que l'homme aime la souffrance jusqu'à la passion. C'est un fait. Nulle nécessité de se référer à l'histoire universelle. Questionnez-vous vous-même, si seulement vous avez vécu. Quant à mon opinion, à moi, je vous dirai qu'il est même inconvenant de n'aimer que le bien-être. Est-ce bien, est-ce mal, je n'en sais rien, mais il est parfois très agréable de briser quelque chose. Je ne défends pas ici la souffrance ou le bien-être, mais je suis pour mon caprice et pour qu'il me soit garanti, quand il le faut. Dans les vaudevilles, par exemple, les souffrances ne sont pas admises, je le sais. Elles ne sont pas admissibles, non plus, dans les palais de cristal : la souffrance est un doute, une négation, mais que serait un palais de cristal dont on pourrait douter ? Or, je suis sûr que l'homme ne renoncera jamais à la vraie souffrance, c'est-à-dire à la destruction et au chaos. »

En face de cette argumentation, les preuves les plus subtiles, élaborées au cours de milliers d'années par les théories de la connaissance, doivent toutes s'évanouir. Ce n'est plus la loi, ce n'est plus le principe qui exigent et obtiennent des garanties, c'est le caprice, le caprice qui, par sa nature même, comme tout le monde le sait, ne peut prétendre, ni à octroyer, ni à recevoir des garanties quelconques. Nier cela, c'est nier l'évidence ; mais c'est justement contre les évidences, comme je l'ai déjà dit, que lutte Dostoïevsky. Nos évidences ne sont que des suggestions, de même que notre vie, il le répète tout le temps, n'est pas la vie, mais la mort. Et si vous voulez comprendre Dostoïevsky, vous devez vous souvenir toujours de sa thèse fondamentale : deux fois deux quatre est un principe de mort. Il faut choisir : ou bien renversons le deux fois deux quatre, ou bien admettons que la mort est la conclusion de la vie, son tribunal suprême.

C'est là la source de la haine de Dostoïevsky contre le bien-être, l'équilibre, la satisfaction, et c'est de là que découle son paradoxe fantastique : l'homme aime la souffrance.

« On peut tout affirmer de l'histoire universelle, tout ce qui peut passer par la tête la plus échauffée ; mais on ne peut prétendre qu'elle soit raisonnable : dès le premier mot, la langue vous fourchera. »

Mais ici il faut arrêter l'homme souterrain : il a commis une erreur de fait, qui d'ailleurs n'affaiblit pas, mais fortifie, au contraire, son « argumentation ». On peut dire que l'histoire universelle s'accomplit conformément aux règles de la raison, et la langue de celui qui l'affirmera ne sera pas frappée de paralysie dès les premiers mots. Combien de gens l'ont affirmé ! On a écrit de gros volumes sur ce sujet, des ouvrages si éloquents, si probants ! On a créé une philosophie de l'histoire, où l'on démontrait presque mathématiquement qu'il y a une certaine idée rationnelle à la base de tout le développement historique. Hegel a conquis l'immortalité grâce à sa philosophie de l'histoire, et qui donc, après Hegel, éprouvera quelque difficulté à prononcer le mot « progrès » ? Et les théodicées donc ! N'est-ce pas les hommes qui ont inventé la théodicée, qui est en somme une philosophie de l'histoire ? Et la théodicée de Leibniz fit-elle moins pour sa gloire que la philosophie de l'histoire pour la gloire de Hegel ? N'est-elle pas éloquentement écrite ? La langue lui a-t-elle fourché, ne fût-ce qu'une fois ? Que dis-je, Leibniz ! Le père de la théodicée, c'est le divin Plotin, Plotin qui essaya de raconter aux hommes ses visions inconcevables, ces visions auxquelles n'atteint que celui qui est capable, étant hors de soi, en extase, de s'évader des limites de l'expérience universelle.

La signification étymologique du mot théodicée est « justification de Dieu », mais chez Leibniz, qui suivait en cela Plotin, et chez Plotin lui-même, ce n'est pas Dieu que justifie la théodicée, mais : deux fois deux quatre.

Pour autant que Plotin, fondateur et représentant d'une école philosophique, se soumettait à la raison, il ne pouvait avoir d'autre but. Ce n'est pas le caprice qu'il lui fallait garan-

tir : le caprice, la volonté individuelle, sont la source du mal sur la terre, répète-t-il presque machinalement avec tous ses prédécesseurs. Selon la tradition des écoles, le caprice doit être détruit et se dissoudre dans le principe. C'est ainsi que, dans sa théodicée, laquelle sert de modèle à toutes celles qui suivirent, Plotin se préoccupe seulement de démontrer que les principes ne peuvent être ébranlés, quoi qu'il arrive dans le monde. Les hommes naissent et meurent, apparaissent et disparaissent, mais le deux fois deux quatre est éternel, toujours il fut et il sera toujours. Le caprice naquit aussi, c'est-à-dire qu'il n'était pas et qu'ensuite il apparut : il est donc évident qu'il ne peut obtenir aucune garantie, nulle protection de la part de la raison. Sa naissance même était déjà une action téméraire, c'est-à-dire une faute. Mais la faute est toujours suivie, tôt ou tard, de son châtement : la loi de la Néméside ou d'Adrastée⁽⁴⁾ est impitoyable, comme il convient à toute loi naturelle.

Conformément à cela, la question des destinées des individus et même des peuples passe au second plan dans la théodicée de Plotin. Si l'homme est devenu esclave, s'il subit une injure, s'il perd ses proches, sa patrie même, c'est dans l'ordre des choses. Ce qui souffre ici, c'est l'individuel, l'accidentel, le caprice : nulle question ne se pose donc ici ; toute question à ce propos serait même inconvenante. Les questions ne surgissent que lorsque c'est le principe qui est atteint. Le principe seul, ce même principe de deux fois deux quatre, est digne de protection et de garantie, et il les obtient, en effet.

(4) Deux divinités de la mythologie grecque souvent confondues. Elles représentent le justice rémunératrice des actes des hommes et les châtements divins « implacables ». Némésis apparaît comme déesse de la Vengeance, fille de la Nécessité et souvent représentée avec une tige de mesure, une balance et une épée. Adrastée, c'est l'Inévitable, « de qui on ne peut échapper » ; on la représentait parfois au repos, le doigt sur la bouche, commandant le silence et la modération aux hommes heureux ou malheureux. · NOTE DES CAHIERS JÉRÉMIE

On vous a ruiné, on vous a fait souffrir, on vous a injurié ; Adrastée ne s'en préoccupe pas. Si donc c'est un animal ou une catastrophe naturelle qui est cause de votre malheur, cela ne produira aucune réaction dans l'univers et nul ne viendra à votre secours. Car la raison n'a pas proclamé que l'homme ne doit pas périr ou qu'il ne doit pas souffrir. Mais voici que l'homme s'est permis de porter atteinte d'une façon ou d'une autre à la loi : il a pris quelque chose à son prochain, il lui a porté un coup, il lui a fait subir une souffrance quelconque, beaucoup moindre que celle que nous subissons continuellement du fait des caprices de la nature. Ceci ne peut être pardonné. Toujours à l'affût, Adrastée veille à ce que nulle atteinte à la loi ne reste impunie : il ne s'agit pas de la victime ; elle n'y songe jamais, mais elle frappe le fauteur du désordre. Si vous tuez, vous renaîtrez sur la terre après votre mort et vous serez tué à votre tour dans cette seconde incarnation ; si vous avez volé, vous serez volé à votre tour, si vous violez, vous renaîtrez dans le corps d'une femme et subirez la même violence, et ainsi de suite, jusqu'aux détails les plus infimes.

L'important n'est pas que l'homme volé ou la femme déshonorée aient souffert : souffrir et supporter, c'est la destinée des mortels ; il n'y a nul mal à cela et personne dans l'univers ne se préoccupe de réparer les offenses. Le mal consiste en ce que l'offenseur a violé la loi. Cela est absolument inadmissible et exige compensation. Dans le monde matériel, aussi bien que dans le monde idéal, tout est équilibré, et la notion même d'équilibre, le monde matériel l'a empruntée au monde idéal. Il est surprenant que Plotin, dont l'intelligence était si vive, si perçante, n'ait pas remarqué que l'activité toujours en éveil d'Adrastée garantissait non seulement l'équilibre, mais aussi le développement inévitable du mal dans l'univers. L'équilibre exige que chaque crime soit compensé par un autre crime ; ainsi donc chaque crime se perpétue. Si j'ai

tué, je serai tué moi-même, mais mon meurtrier périra à son tour, et ainsi de suite, sans fin. Mais comme en plus des crimes perpétrés par Adrasthée il s'en produit d'autres, de leur propre initiative, il est clair que chaque génération doit être plus criminelle que la précédente.

Je ne sais pas ce qu'aurait répondu Plotin si quelqu'un avait attiré son attention sur cette circonstance. Il est probable qu'il n'en aurait pas été troublé. Le principe, le deux fois deux quatre, l'équilibre, est respecté, le tribut dû à la raison est payé. Que peut-on exiger d'autre ?

VIII

En effet, tant que nous nous tenons dans les limites de la raison, dans les limites où se déroule ce que la conscience commune, l'*omnitude*, appelle vie, la compréhension de ce qui s'accomplit devant nous se réduit à une explication toute mécanique. Dans le monde matériel, c'est l'équilibre ; dans le monde moral, c'est la justice, le même équilibre sous un autre nom. Et la philosophie qui prétend être une science ne se préoccupe que de résoudre l'équation en laquelle l'univers s'exprime pour notre intelligence de telle façon, qu'en remplaçant les grandeurs inconnues par les racines correspondantes, on obtienne l'identité. Aucun sacrifice n'est trop grand pour arriver à ce but qu'on considère à tel point indiscutable, qu'on y voit la condition première non seulement de la pensée, mais aussi de l'être. Pour que l'équilibre ne puisse être rompu, on le place sous la surveillance de l'immortelle, de la redoutable Adrasthée. Il est vrai que cela n'est plus tout à fait naturel, que c'est le miracle des miracles. Tant qu'il ne s'agit que du deux fois deux quatre, tant que nous n'opérons qu'avec des chiffres abstraits, cela va encore. Ici l'invariabilité des deux parties de l'équation est garantie par l'accord de la conscience commune, par une sorte de contrat social tacite. Mais cela ne satisfait pas la science. Il ne lui suffit pas de régner dans le monde de l'idéal créé par l'homme. Elle veut aussi régner dans le monde du réel ; elle veut que, comme dans le conte de Pouchkine, le poisson d'or lui-même soit tout dévoué à son service. Et elle invente une Adrasthée qui surveille l'équilibre, cher à notre raison. Et elle réussit à le faire si prudemment, elle la situe si loin du monde phénoménal qu'elle doit régir, que nul ne songe qu'il peut y avoir là quelque chose de surnaturel. Le plus grand arbitraire passe ici sous le pavillon de la nécessité naturelle. Dostoïevsky devait s'évader hors de ses propres limites, devait être hors

de soi, pour oser voir que les prétentions d'Adrasthée étaient impudentes, de même qu'il fallait à Plotin ses extases, ses évasions hors du monde pour se libérer de l'emprise des évidences philosophiques.

Aujourd'hui encore, en lisant Dostoïevsky, nous ne savons pas au juste si nous avons le droit de protester contre l'impudence du deux fois deux quatre, ou bien si nous devons, comme par le passé, courber l'échine devant lui. Dostoïevsky lui-même ne savait pas au juste s'il avait terrassé son ennemi ou s'il était retombé sous sa loi. Il ne l'a pas su jusqu'à ses derniers jours. S'étant évadé de la conscience commune, il s'était engagé dans un labyrinthe infiniment compliqué, ne pouvait plus juger et ne savait même plus si c'était un bien ou un mal. Il fut obligé de rechercher les absurdités les plus dangereuses, le non-sens le moins avantageux, rien que pour introduire dans toute cette sagesse quelque chose « de fantastique, de pernicieux ».

Quelque chose de fantastique ! L'objet de son problème n'était donc pas cet ordre naturel, déterminé une fois pour toutes et paraissant ainsi compréhensible, mais Adrasthée elle-même, avec ses énigmes éternelles, avec ses mystères insolubles. La science créée par la conscience commune bannit hors des limites de son champ visuel Adrasthée avec tous ses caprices, ses fantaisies, ses miracles, et, afin de pouvoir vivre tranquille, fit semblant de ne trouver dans l'univers rien de miraculeux, rien de fantastique. Dostoïevsky haïssait la satisfaction et tous les bienfaits que l'« ordre » procure à l'homme. C'est à cause de cela que ni notre théorie de la connaissance, ni notre logique ne pouvaient plus lui en imposer. Il s'efforce non de justifier, mais d'ébranler toutes nos évidences.

« Vous croyez au palais de cristal, indestructible pour l'éternité, auquel on ne pourra donc pas tirer la langue en tapinois, ni montrer le poing dans sa poche. Quant à moi,

je me méfie de cet édifice peut-être parce qu'il est en cristal, indestructible pour l'éternité, et parce qu'on ne pourra pas lui tirer la langue. Voyez-vous, si au lieu d'un palais je possède un poulailler et qu'il pleut, je me glisserai peut-être dans le poulailler pour ne pas être mouillé, mais tout en lui étant reconnaissant de m'avoir préservé de la pluie, je ne considérerai pas mon poulailler comme un palais de cristal. Vous riez, vous dites même que dans un cas pareil, palais et poulailler se valent. Oui, vous répondrai-je, si l'on ne vivait que pour ne pas être mouillé. Mais que faire, si je me suis mis dans la tête qu'on ne vit pas seulement pour cela et que si l'on vit — c'est dans un palais qu'il faut s'installer. »

Ainsi qu'il convient à un homme souterrain, il ne fournit aucune preuve. Il sait bien que si on en arrive aux preuves, c'est la raison qui triomphera. On n'a jamais entendu parler d'une argumentation semblable : tirer la langue, montrer du poing ! Vous vous révoltez de nouveau : comment puis-je appeler « argumentation » de tels procédés et exiger de la science qu'elle en tienne compte ! Mais l'homme souterrain n'exige pas du tout qu'on compte avec lui, et c'est même là, peut-être, le trait le plus extraordinaire de sa personnalité. Il comprend bien que le consentement unanime ne lui donnera pas grand-chose, et ne songe nullement à convaincre autrui. Il ne veut pas non plus imprimer sa pensée sur les siècles à venir comme sur des tables de pierre, autrement dit : il ne songe pas à diriger l'histoire. Ses intérêts sont étrangers à l'*omnitude* et, par conséquent, étrangers à l'histoire.

« Vous riez de nouveau ? Riez, si vous voulez. J'accepterai toutes les moqueries et me refuserai tout de même à me déclarer rassasié lorsque j'ai faim ; je sais que je ne me contenterai pas d'un compromis. Je n'admettrai pas que le but de mes désirs soit une maison en briques avec logements à bon marché pour les pauvres... Et si vous ne voulez pas m'accorder votre attention, je n'en pleurerai pas. J'ai mon souterrain, et

tant que j'existe et que je désire, que mes mains se dessèchent si j'apporte une seule brique à cette maison. Ne me rappelez pas que j'ai renoncé moi-même au palais de cristal pour le seul motif que je ne pouvais pas lui tirer la langue. J'ai dit cela non parce que j'avais une envie ardente de tirer la langue; mais il se peut que ce qui m'irrite, c'est que jusqu'ici, justement, de tous vos édifices il n'y en ait pas un auquel on ne puisse tirer la langue.»

L'homme souterrain ne possède pas de but clair, défini. Il veut, ardemment, passionnément, follement, mais il ne sait pas ce qu'il veut et ne le saura jamais. Tantôt il dit que jamais il ne renoncera au plaisir de tirer la langue, tantôt il déclare que son envie n'est pas si grande. Tantôt il affirme que le souterrain lui suffit amplement, qu'il n'a besoin de rien autre, et un moment après, il envoie le souterrain au diable: voici la tirade qu'il lance tout à coup:

«Ainsi donc, vive le souterrain! J'ai bien dit que j'enviais l'homme normal jusqu'à la dernière goutte de ma bile; mais quand je le vois tel qu'il est, je ne veux pas l'être (tout en continuant à lui porter envie). Non, non! Le souterrain est tout de même plus avantageux! Là au moins on peut... Ah! voilà que de nouveau je mens. Je mens, car je sais bien moi-même, aussi clairement que deux fois deux font quatre, que ce n'est pas le souterrain qui vaut mieux, mais autre chose, tout autre chose, que je désire avidement, mais que je ne trouverai jamais. Au diable le souterrain!»

Ce qui se passe dans l'esprit de l'homme souterrain ressemble à la pensée bien moins qu'à autre chose; ce ne sont pas non plus des recherches. Il ne pense pas; il s'agite, désespéré; il frappe de tous côtés, il cogne sa tête à tous les murs. Il s'enflamme sans cesse, il atteint les cimes les plus élevées pour se précipiter ensuite dans Dieu sait quels abîmes. Il ne sait plus se diriger; une force infiniment plus puissante que lui-même le tient en son pouvoir.

« Si je croyais moi-même un seul mot de ce que j'écris ici ! je vous jure, messieurs, que je ne crois pas un mot, pas un seul mot, de ce que j'ai tracé ici. C'est-à-dire que j'y crois, peut-être, mais en même temps, je sens et je soupçonne, je ne sais pourquoi, que je mens comme un cordonnier. »

Celui auquel l'Ange de la Mort a octroyé son don mystérieux, celui-là ne possède plus cette certitude qui accompagne nos jugements ordinaires et confère une belle solidité aux vérités de la conscience commune. Il lui faut vivre désormais sans certitude, sans conviction. Il lui faut remettre son esprit entre des mains étrangères, devenir une matière docile, une argile dont un potier inconnu fera on ne sait quoi. C'est la seule chose dont ait nettement conscience l'homme souterrain. Il voit que ni les œuvres de la raison, ni aucune des actions humaines ne peuvent le sauver. Il a passé en revue, avec quelle attention, avec quelle tension de tout son être, ce que l'homme peut accomplir avec l'aide de sa raison, tous ses palais de cristal, et il a vu que c'étaient non des palais, mais des poulaillers et des fourmilières, car tous, ils étaient bâtis sur le principe de mort, sur deux fois deux font quatre. Et à mesure qu'il en prenait conscience, cet irrationnel, cet inconcevable, ce chaos, qui fait horreur à la conscience ordinaire, jaillissait plus impétueusement du fond de son âme. C'est à cause de cela que dans sa théorie de la connaissance, Dostoïevsky renonce à la certitude et pose comme but suprême — l'ignorance ; c'est pour cela qu'il ose opposer aux évidences une langue largement tirée, c'est pourquoi il chante le caprice, inconditionné, imprévu, toujours irrationnel, et c'est pourquoi il se rit de toutes les vertus humaines.

IX

Les *Souvenirs de la Maison des morts* et *la Voix souterraine* sont la source dont découlent toutes les autres œuvres de Dostoïevsky. Ses grands romans : *Crime et châtement*, *l'Idiot*, *les Démons*, *les Frères Karamazov*, ne forment qu'une suite de vastes commentaires à ces deux œuvres. C'est toujours une confrontation entre la vue naturelle et ces yeux surnaturels dont lui a fait cadeau l'Ange de la Mort. Les évidences, comme toujours autoritaires, exigent de Dostoïevsky reconnaissance et soumission. Pour lui aussi la ligne tracée à la craie est un mur qu'il est impossible de déplacer, qu'il est impossible de briser. Deux fois deux font quatre constitue toujours une loi éternelle qui réalise ses droits envers et contre tous, qui ne craint ni les railleries, ni l'indignation. La vie suit son cours ; les gens normaux triomphent ; la science se développe et gagne en force ; le principe d'équilibre apparaît comme le principe suprême, supérieur même au temps dévorateur. Quant au pauvre caprice, il continue en vain à exiger des garanties : toutes les garanties sont déjà partagées et il ne peut être satisfait. Dostoïevsky peut proclamer aussi haut qu'il veut : Que l'univers périsse, mais que j'aie mon thé ! L'univers est toujours en place ; quant au thé, il arrive qu'on en ait, mais le plus souvent on n'en a pas. En ce qui concerne le palais de cristal, il faut cesser d'y songer : ce ne sont partout que poulaillers, fourmilières, étables, et pour se protéger contre la pluie et le mauvais temps, il faut bien se glisser sous le premier toit venu, si sale qu'il soit.

Il semble que depuis longtemps déjà il ne faut plus songer à la lutte et se rendre à la merci du vainqueur. Mais Dostoïevsky possède encore en réserve un dernier argument, qui de l'avis général ne paraîtra certainement pas plus solide que les autres : il arrive parfois que l'homme préfère la souffrance au bien-être ; le chaos et la destruction semblent parfois

préférables à l'ordre, à la création. Dostoïevsky ne renonça jamais à cette idée ; elle inspira toute son œuvre, où l'on peut la discerner facilement, jusque dans le *Journal d'un écrivain*. On dira que ce n'est déjà plus une idée, que c'est toujours le même caprice lequel, on ne sait dans quel dessein, a endossé les somptueux vêtements de l'idée, qui ne lui vont pas du tout. Impossible de le nier : cette robe de bal ne convient pas à l'argumentation de Dostoïevsky : bien qu'il emploie le mot idée constamment, il n'a pas droit à cette expression. Toutes les idées sont restées loin en arrière, ainsi que la raison. Là où la raison n'est plus, ce n'est que chaos et caprice, et les idées ont disparu.

Nous voyons déjà cela dans *Crime et châtement*. Il semble qu'il y ait, qu'il doive y avoir une certaine idée dans le roman : le titre même du roman nous donne le droit de le supposer. Là où il y a crime, il y a châtement. En quoi n'est-ce pas une idée, une idée parfaitement compréhensible pour la conscience normale ? C'est le rétablissement de l'antique justice, de l'équilibre, du principe, de l'Adrasthée toujours en éveil, du deux fois deux font quatre, de tout ce dont se moquait d'une façon si offensante le héros du souterrain.

En effet, tandis que *la Voix souterraine* passa inaperçue et aujourd'hui encore est assez peu lue, *Crime et châtement* eut un succès immense et fut à l'origine de la gloire littéraire de Dostoïevsky... L'histoire de Raskolnikov paraissait à tous parfaitement claire : il voulut s'évader de la conscience commune et fut changé, ainsi que cela devait arriver, non en un dieu, mais en une bête fauve. Et il resta ainsi tant qu'il « ne prit pas conscience du mensonge qui était en lui et en ses convictions ». Seule cette conscience, explique Dostoïevsky, « pouvait être le présage de la crise qu'il avait à traverser, de sa future résurrection, de sa nouvelle conception de l'existence ».

Vous entendez ici l'écho des sentiments que Dostoïevsky avait déjà décrits dans les *Souvenirs de la Maison des morts*. C'est ce même petit coin de ciel bleu, plein de promesses, qu'on distingue au-delà des murs de la prison. C'est la même vie libre parmi les hommes libres à laquelle rêvait au bagne Dostoïevsky. Ce sont presque les mêmes termes.

« Raskolnikov sortit du hangar, s'assit au bord de la rivière sur des madriers disposés le long du mur et se mit à contempler le fleuve, large et désert. On entendait à peine un chant qui s'élevait de l'autre rive. Là-bas, dans la steppe sans limites éclairée par le soleil, on distinguait, tel des petits points presque imperceptibles, les tentes des nomades. Là-bas, c'était la liberté ; là-bas, vivaient d'autres hommes, complètement différents de ceux-ci ; là-bas, le temps même semblait s'être arrêté, comme si les siècles d'Abraham et de ses troupeaux ne s'étaient pas encore écoulés. »

Dans cet instant solennel, Sonia se trouva près de lui. Pour la seconde fois dans ce roman, l'assassin et la prostituée se trouvèrent réunis. Mais la première fois ils s'étaient réunis pour lire ensemble le livre éternel ; cette fois-ci, c'était en face de l'éternelle nature. Et le miracle se produisit :

« Comment cela se produisit-il, lui-même ne le sut pas : quelque chose le transporta soudain et le précipita aux pieds de Sonia. Il pleurait et embrassait ses genoux. »

Pourquoi « soudain » ? Que signifie ce « soudain » ? Quand le soir de ce même jour Raskolnikov retourna à la prison, il ne pouvait pas ne pas songer à ce qui s'était passé. Mais il pensait tout autrement que ne pensent habituellement les hommes. Les pensées se pressaient dans sa tête en foule désordonnée :

« Tout, même le crime, même le jugement et sa déportation lui apparaissaient maintenant, dans ce transport, comme une suite de faits étrangers, extérieurs à sa propre personne, et qui s'étaient produits avec un autre que lui. »

Et en effet, ce passé de Raskolnikov, que Dostoïevsky nous a décrit si minutieusement, n'est pas en réalité le passé de Raskolnikov. Celui-ci a le droit de se poser la question : est-ce vraiment lui qui a tué la vieille et Élisabeth ? Et je ne pense pas qu'un seul parmi les lecteurs attentifs de Dostoïevsky, et Dostoïevsky lui-même moins que tout autre, puisse répondre affirmativement à cette question. Il se peut qu'il ait tué... Peut-être n'a-t-il pas tué ? Dans les deux cas, que le crime fût ou non accompli, l'important n'est pas cela ; ce qui est important, c'est que le châtement ait lieu, ait lieu certainement. Dans le dernier roman de Dostoïevsky, le châtement atteint Dimitri Karamazov qui, l'auteur nous le dit, n'est pas coupable du crime. Et Dostoïevsky triomphe : « Les paysans ont fait ce qu'on attendait d'eux » ; ils ont condamné un innocent.

Tout le monde probablement m'accordera que Raskolnikov est aussi peu coupable d'assassinat que Dimitri Karamazov. Ou, pour mieux dire : ni Raskolnikov, ni Dimitri Karamazov n'ont jamais existé et ils étaient complètement indifférents à Dostoïevsky : « Je proclame toujours la même chose, toujours la même chose, je parle de moi. » — « De qui donc peut parler un honnête homme ? De soi-même ! » Dostoïevsky ne nous parlait que de lui-même. Il y avait toujours en lui cette pensée folle, atroce, qui ne l'abandonnait jamais et qu'avec un cynisme inouï, il plaça dans la bouche de l'homme souterrain : « Que l'univers disparaisse, mais que je boive mon thé. »

C'est là justement ce caprice qui exigeait des garanties et au nom duquel Dostoïevsky proclama la révolte contre la science ; c'est ce vilain petit canard qui naquit subitement parmi tant de pensées nobles et élevées qui éclairaient de leur pure lumière les ténèbres du baigneur. Si étrange que ce soit, il faut dire que Dostoïevsky espéra toujours que ce vilain canard se transformerait en beau cygne. Beaucoup plus tard, peu de temps avant sa mort, lorsque Dostoïevsky

écrivait dans son *Journal d'un écrivain* que l'humanité n'avait jamais eu qu'une idée, celle de l'immortalité de l'âme, il ne faisait que répéter les paroles de son héros souterrain. C'est la même voix, c'est la même obstination, c'est le même visage convulsé: « Je déclare que l'amour pour l'humanité est une chose inconcevable, incompréhensible et tout à fait impossible sans la foi en l'immortalité de l'âme. »

Vraiment, ne reconnaissez-vous pas cette voix ? Maintiendrez-vous encore que le héros souterrain et Dostoïevsky ne soient pas un seul et même homme ? C'est toujours le même vilain petit canard. Le beau cygne est encore loin, bien que tous les romans soient déjà écrits, et même les *Frères Karamazov*. On entend encore le même vilain petit canard dans le discours prononcé à l'occasion du cinquantenaire de Pouchkine et dans la polémique avec le professeur Gradovsky au sujet de ce discours ; le cygne est toujours aussi loin. Mais je ne m'exprime pas assez exactement : « loin. » Il faudrait plutôt dire que c'est l'action de la double vue et des doubles organes de la vue qui se fait sentir. Avec ses yeux à lui, Dostoïevsky distingue un vilain petit canard ; mais les yeux de l'autre... les yeux de l'Ange lui découvrent un beau cygne. La lutte entre la vue naturelle et la vue surnaturelle ne cesse pas un instant, elle s'exaspère même, au contraire. L'ancienne vision exige des preuves ; elle veut que toutes les impressions concordent entre elles ; la nouvelle vue saisit tout ce qui apparaît devant elle et non seulement ne songe pas à faire concorder sa vision avec les données fournies par les autres organes, mais ne comprend pas, n'entend même pas la voix de la raison. Le principe de contradiction est hors de lui, le vieux bonhomme ne sait qu'entreprendre. Afin de ramener la paix dans son âme, Dostoïevsky essaye de nommer ses visions contradictoires. Il dit : les nouveaux yeux — ce n'est déjà plus la connaissance, c'est la foi. Mais la raison n'est pas satisfaite ; la raison n'admet pas une foi autonome. Elle

réclame l'omnipotence, elle exige les clefs du ciel, et si la foi désire être acceptée, elle doit se justifier vis-à-vis d'elle et se soumettre à ses lois.

Dostoïevsky, ce même Dostoïevsky qui raillait si bien les prétentions de la raison dans *la Voix souterraine*, qui obligeait Claude Bernard (nous savons déjà que ce n'est pas Claude Bernard, mais Aristote) et sa science à s'incliner devant Dimitri Karamazov, cet homme presque illettré, Dostoïevsky qui disait dans *l'Idiot* : « Nul raisonnement ne peut atteindre l'essence du sentiment religieux : il y a là autre chose, il y a là quelque chose sur quoi glisseront toujours sans y pénétrer les athées », Dostoïevsky lui-même ne pouvait pas vivre toujours en guerre constante, ouverte, avec la raison. Il y a des moments où la seconde vue lui pèse, ainsi que cet état de trouble continué que créent les contradictions qu'elle provoque ; il se détourne alors des visions supranaturelles pour revenir à l'harmonie si nécessaire aux humains. C'est ce qui réconcilie le lecteur avec ses œuvres : presque tous ses romans se terminent sur un accord parfait majeur qui résout triomphalement les doutes torturants surgis au cours de l'ouvrage.

Voici la conclusion de *Crime et châtiment* : « Mais ici commence une nouvelle histoire, l'histoire de la rénovation progressive de l'homme, l'histoire de sa lente transformation, de son passage d'un monde dans un autre, de la découverte qu'il fit d'une réalité nouvelle, jusque-là inconnue. Mais cela pourrait former le thème d'un nouveau récit. Notre récit est terminé. »

Est-il vraiment terminé ? Oui, certainement, si un accord parfait majeur et la promesse de nous montrer le passage progressif (c'est-à-dire le plus raisonnable qu'on puisse imaginer, car la progression résout tout mystère, toute énigme, tous les caprices, tout l'inattendu, en un mot tout ce côté fantastique de la vie dont nous a tant parlé Dostoïevsky) à

une vie nouvelle sont une réponse à ces questions écrasantes qui nous poursuivaient tout au long du roman, alors vraiment l'auteur a le droit non seulement de mettre un point et d'arrêter le récit, mais d'écrire : fin.

Mais la promesse ne fut jamais réalisée. Quinze ans après, peu de temps avant sa mort, Dostoïevsky répète encore une fois cet engagement dans les *Frères Karamazov* ; il se rend compte qu'il est temps de l'exécuter, mais il ne fait pas un pas de plus. Il est clair qu'il s'est attaqué à un problème insoluble : les transformations lentes et graduelles sont possibles, elles se produisent très souvent même, mais elles ne nous mènent pas vers une vie nouvelle : elles ne nous conduisent que d'une ancienne vie à une autre ancienne vie. La vie nouvelle se réalise toujours brusquement, sans aucune gradation, sans préparation aucune et conserve son caractère étrange, énigmatique, au sein des événements dont le cours est soumis à l'ancienne loi. Dostoïevsky dit de Raskolnikov qu'il trancha comme d'un coup de ciseaux les liens qui le rattachaient aux autres hommes. Aucune force terrestre ne peut rétablir les rapports ainsi brutalement rompus. Aussi bien dans *Crime et châtiment* que dans ses autres œuvres, Dostoïevsky fait les plus grands efforts pour rendre plus normaux ses hommes souterrains, il les anime avec ses propres sentiments, avec ses propres pensées. Mais plus il s'y efforce, moins il y réussit.

Dans *l'Idiot*, écrit immédiatement après *Crime et châtiment*, il veut nous donner en la personne du prince Myschkine une image de cette nouvelle vie dont il nous avait tant parlé : l'œuvre est remarquable, mais on n'y entrevoit pas cette vie nouvelle. Dostoïevsky ne peut l'atteindre, car sa seconde vue lui fait entrevoir que sur la terre « tout commence, mais rien ne finit ». Il le répète constamment, et à tout propos, de même que cette pensée qui lui est si chère : « L'homme aime la destruction tout autant que la création. » Mais si chez nous tout commence et rien ne finit ; si l'homme aime tout autant

la destruction que la création, peut-il y avoir une vie nouvelle sur la terre ? En effet, regardez comment vit et ce qu'apporte aux hommes le prince Myschkine, qui, dans la pensée de l'auteur, est un être transformé, profondément rénové.

Nous retrouvons dans *l'Idiot* cette même atmosphère, lourde à l'extrême et sursaturée, que dans tous les autres romans de Dostoïevsky. L'auteur paraît vouloir faire pénétrer de force dans une histoire protégée et régie par les principes de la contradiction et de la causalité, des événements qui n'y peuvent pas entrer, avec l'espoir secret que les lois ne pouvant résister à cette formidable pression intérieure, céderont brusquement, se briseront, et que nous apparaîtra alors la seconde dimension du temps, où se continue et se termine invisiblement pour tous ce qui ne fait que commencer sans jamais se terminer dans la première dimension.

Le prince Myschkine rencontre dès le matin, dans un wagon de chemin de fer, Rogojine et Ptitzine, et dans le courant de cette même journée, il fait la connaissance de presque tous les innombrables personnages du roman. Les événements se succèdent avec une rapidité vertigineuse ; dans l'antichambre du général Epantchine, le prince met le domestique du général au courant de ses sentiments les plus profonds, les plus intimes. Puis, c'est la scène dans le cabinet d'Epantchine avec le portrait de Nastassia Filipovna, la famille du général, la famille Ivolguine, la rencontre avec Nastassia Filipovna, la scène du soufflet, la folle soirée chez Nastassia Filipovna, l'arrivée de Rogojine et de sa bande d'ivrognes et de vauriens venus pour fêter Nastassia Filipovna, etc., etc. Pas besoin de dire que Myschkine, Rogojine, aussi bien que tous les autres, ne sont pas des hommes, mais des masques, Dostoïevsky n'a jamais décrit des personnages vivants. Mais sous les différents masques vous découvrez un seul être réel, l'auteur lui-même, qui, oubliant tout au monde, concentré en lui-même, accomplit la seule chose qui lui importe, continue son procès avec

son ancien adversaire, avec le « deux fois deux quatre ». Le « deux fois deux quatre » pèse lourdement sur un des plateaux de la balance, inerte, immobile, avec toute sa suite d'« évidences » traditionnelles, éternelles ; sur l'autre, Dostoïevsky jette d'une main fiévreuse, tremblante, des impondérables : ses outrages, son épouvante, son enthousiasme, ses triomphes, son désespoir, la beauté, l'avenir, la laideur, l'esclavage, la liberté, tout ce que Plotin désigne d'un seul mot : « ce qui importe le plus* ».

Il est de toute évidence pour tout le monde que deux fois deux quatre est bien plus lourd non seulement que le « ce qui importe le plus* » que Dostoïevsky a amassé au cours d'une seule journée, mais que tous les événements de l'histoire universelle. Est-ce que le deux fois deux quatre va être le moins du monde ébranlé par les outrages que Nastassia Filipovna subit de la part de Totzky, ou bien par le courage de Rogojine, qui n'ayant encore vu qu'une fois Nastassia Filipovna, ne craignit pas de provoquer la fureur de son père brutal, ou bien par le fait que Myschkine supporta chrétiennement le soufflet d'Ivolguine ? Mais si même Dostoïevsky avait pu faire tenir dans les limites de cette journée unique que décrit la première partie de *l'Idiot* l'histoire universelle tout entière, avec les actes des saints, les campagnes d'Alexandre le Grand, l'héroïsme de Régulus et de Brutus, les révélations des prophètes, les discours inspirés de Platon et de Plotin, avec tout ce qu'il y eut de grand et de beau, de terrible et de laid, avec tous les élans et tous les espoirs, avec les chutes et les désespoirs, les actes d'héroïsme et les crimes de tous ceux qui vécurent sur la terre, s'il avait pu jeter tout cela sur le plateau de la balance, où il avait déposé son « ce qui importe le plus* », il n'aurait pu alléger d'un seul grain le poids infini du deux fois deux quatre. Ainsi s'évanouit donc le dernier espoir de découvrir, ne fût-ce qu'un indice de cette seconde dimension du temps, où se termine ce qui commence ici

et ne finit pas, où pourront trouver place tous les caprices que repousse l'histoire, que personne ne veut reconnaître, que personne ne protège, mais pour lesquels Dostoïevsky, envers et contre tous, veut obtenir une garantie. Et Dostoïevsky s'en rend compte, aussi bien que Spinoza. Il y a plus, Spinoza pose la question en soulignant ce que la réponse comporte d'irréparable, et avec cette froide clairvoyance qui imprime un caractère si particulier à tout ce que dit ce philosophe remarquable :

« Les hommes s'étant persuadé que tout ce qui se fait dans la nature se fait pour eux, ont dû penser que le principal en chaque chose c'est ce qui leur est le plus utile, et considérer comme des objets supérieurs à tous les autres ceux qui les affectent de la meilleure façon. Ainsi se sont formées dans leur esprit ces notions qui leur servent à expliquer la nature des choses, comme le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté, la Laideur, etc., [...] la vérité restât cachée au genre humain, si la science mathématique n'eût appris aux hommes un autre chemin pour découvrir la vérité ; car on sait qu'elle ne procède point par la considération des causes finales, mais qu'elle s'attache uniquement à l'essence et aux propriétés des figures*. »

Vous voyez réunis auprès de la même balance, devant la même énigme, terrible, millénaire, l'écrivain russe contemporain, fort peu savant, et le philosophe, savant et solitaire, aujourd'hui célèbre, mais à son époque inconnu ou dédaigné. On croit généralement que Spinoza s'en tint aux mathématiques, ayant trouvé en elles la réponse à la question qu'il se posait. Mais si on lit Spinoza en prêtant l'oreille au son de sa voix, on peut saisir dans les paroles que je viens de citer et dans tout l'appendice qui termine la première partie de *l'Éthique*, l'écho de ce même problème que poursuivait si obstinément dans toutes ses œuvres Dostoïevsky. Spinoza foule sciemment aux pieds le bien, le beau et tout ce qui fut jamais

sacré aux yeux de l'homme, comme s'il se demandait, tel le prophète : « Jusqu'à quand donc faudra-t-il vous frapper ? »

Il nous enleva tout ; il ne nous laissa que deux fois deux quatre. Les hommes pourront-ils le supporter ? Moi-même pourrais-je le supporter ? Ou bien ma « connaissance », la connaissance humaine sera-t-elle enfin écrasée sous le poids de ce fardeau ? Et nous sentirons alors, nous entreverrons même, à peine, qu'ici-bas tout ne fait que commencer, et que ce qui commence ne finit pas ici, où il n'y a encore ni beauté, ni laideur, ni mal, ni bien, où tout n'est que chaud ou froid, agréable ou bien désagréable, où règne non pas la liberté, mais la nécessité, à laquelle on a soumis Dieu lui-même, où la volonté et la raison humaines sont aussi peu semblables à la volonté et à la raison du Créateur que le chien, animal qui aboie, diffère de la constellation du Chien.

La nature de Dostoïevsky était double, comme celle de Spinoza, comme celle de la plupart de ceux qui essaient d'éveiller l'humanité de sa torpeur. C'est ce qui l'obligeait à fermer parfois sa seconde paire d'yeux et à contempler l'univers avec ses yeux ordinaires, aveugles ; c'est ce qui l'incitait à résoudre ses dissonances en accords harmonieux. Lui-même se réfugia plus d'une fois sous l'ombre des lois et des règles, auxquelles il avait déclaré une guerre à mort, lui-même accourait se chauffer à la flamme de son ennemi. C'est là pour le lecteur une source de continuels et de pénibles malentendus. Il ne sait pas où est le vrai Dostoïevsky. Est-il là où les choses commencent et finissent ? Est-il là où tout commence, mais ne finit pas ? là où l'équilibre est rétabli, ou bien là où il est rompu ? là où le temps n'a qu'une dimension, ou bien là où l'on aperçoit la seconde dimension et où le plateau qui porte le « ce qui importe le plus* » s'abaisse légèrement... Cela est d'autant plus difficile à déterminer qu'il est impossible de fixer exactement l'idée fondamentale d'aucun des romans de Dostoïevsky. Leur sujet même, bien qu'il soit toujours

plus ou moins adapté aux règles admises, est si compliqué, si touffu, qu'il n'est pas possible de déterminer ce que veut dire au juste l'auteur. Des épisodes secondaires interrompent constamment le cours du récit, et ces épisodes présentent une telle importance, par le sujet, par la manière dont ce sujet est traité, qu'ils repoussent au second plan et masquent complètement l'action principale. Pourtant, tous les récits de Dostoïevsky sont marqués d'un trait commun.

Ses héros ne savent pas agir, ils ne savent pas créer, ils ne le veulent même pas, semble-t-il ; la destruction, la mort les suivent pas à pas, afin, probablement, de ne pas donner au lecteur l'illusion même d'une conclusion. Myschkine, un saint, le désintéressement incarné, d'après l'auteur, Myschkine n'est pas une exception à cette règle générale : malgré tous ses efforts, non seulement il ne parvient à aider personne ; mais il prête assistance, semble-t-il, à toutes les mauvaises initiatives. Un destin cruel pèse sur tous ; tous ils sont condamnés. Spinoza pourrait parfaitement citer les scènes de *l'Idiot* comme preuve de la puissance souveraine du principe de la nécessité ; Luther pourrait en illustrer son « De la volonté asservie* ». Si Darwin avait vu l'existence sous le même aspect que Dostoïevsky, il aurait parlé non de la loi de la conservation des espèces, mais de celle de leur destruction. Si les historiens et les théoriciens de la connaissance avaient écouté Dostoïevsky, ils auraient remplacé le principe de la raison suffisante par celui de l'absolue déraison. Nulle chose dans les romans de Dostoïevsky n'est déterminée par une autre. C'est la logique de Tertullien, la logique du rêve qui y règne : « ce n'est pas honteux parce qu'il faut en avoir honte ; c'est croyable parce que ça résiste au sens ; c'est certain parce que c'est impossible* ». Le prince Myschkine s'occupe des affaires des autres, parce qu'il n'a pas besoin de s'en occuper ; Rogojine tue Nastassia Filipovna justement parce que c'est la chose la plus inepte qu'il eût pu faire ; Nastassia Filipovna

aspire à la sainteté, parce qu'elle sait très bien qu'elle n'en approchera jamais.

Il en est de même des autres romans de Dostoïevsky : toujours des crises, toujours des extases. Tous les héros de Dostoïevsky aspirent à ce qui menace de les perdre. *Les Frères Karamazov* portent en épigraphe un des versets les plus énigmatiques du 4^e évangile : « Je vous le dis en vérité, si le grain de froment tombé en terre ne meurt pas, il restera seul, et s'il meurt, il portera beaucoup de fruits. » — C'est une de ces maximes au sujet desquelles Dostoïevsky dit lui-même dans *les Frères Karamazov* : « C'est terrible ce qu'on trouve dans ces livres (dans la Bible). Il est facile de nous les fourrer sous le nez. Qui donc les a écrits ? sont-ce vraiment des hommes ? » En effet, qui donc a pu écrire ces livres ? Des hommes ? Et Dostoïevsky, qui a fait siennes ces pensées, est-il encore un homme ?

X

Dostoïevsky sent bien qu'il y a dans la vie des trésors qu'il faut garder précieusement et que, d'un autre côté, il y en a beaucoup qu'il ne vaut pas la peine de conserver, qui ne peuvent que nous entraver, nous appesantir. Mais comment distinguer les uns des autres ? Impossible de s'en référer à la conscience commune, à la théorie de la connaissance, à l'éthique. La seconde vue ? Mais elle ne nous enseigne rien. De plus, elle nous refuse ses services lorsqu'on y fait appel et n'intervient qu'inopinément. Dans *la Voix souterraine*, Dostoïevsky essaye de se passer de tout critère, de toute règle, de toute loi ; mais il est bien obligé de payer son tribut à la conscience commune : il fait donc précéder son œuvre d'une note explicative. Dans *Crime et châtiment*, l'idée même, le sujet du roman reflète l'influence de la vision naturelle. Dans *l'Idiot*, on distingue encore mieux les efforts que fait Dostoïevsky pour attirer dans son camp les évidences qu'il poursuivait auparavant de sa rage. Et à mesure qu'on avance, on voit se manifester plus clairement la tendance de l'auteur à mettre d'accord ses deux visions, ou, plus exactement, à soumettre la seconde à la première. C'est ce qui explique que les romans de Dostoïevsky abondent, comme je l'ai indiqué, en épisodes secondaires et que ce sont justement ces épisodes qui en expriment la signification essentielle.

Même dans le *Journal d'un écrivain* on voit apparaître de temps à autre, parmi des articles politiques, de courts récits, tels que *la Douce*, *le Rêve d'un homme ridicule*, *le Solitaire*, pages profondes et puissantes où l'écrivain proclame d'une voix qui n'est pas la sienne ce qu'ont vu les yeux qui ne lui appartiennent pas. Chacun de ces récits, chacun des épisodes du roman brisent et annulent tous les efforts de l'auteur pour faire rentrer les résultats de la seconde vue dans le cadre de cette expérience sur les données de laquelle vit l'humanité.

Dans *l'Idiot*, on ne sait trop pourquoi, comme s'il voulait une fois de plus faire tomber le pauvre prince Myschkine qui chancelle déjà et trébuche à chaque pas, dans *l'Idiot*, Dostoïevsky oblige un de ses personnages, un jeune garçon poitrinaire, Hippolyte, dont non seulement les jours, dont les heures mêmes sont comptées, il l'oblige à lire à ses amis, une nuit durant, sa confession, une des confessions les plus émouvantes, les plus terribles qui aient été écrites depuis le livre de Job, lequel lui servit certainement de modèle. Qui donc a suggéré à ce mourant ces discours ardents et prophétiques ? Qui donc les a suggérés à Dostoïevsky qui, bien que déjà âgé, ne prévoyait pas la mort ?

Fidèle à l'antique tradition, Dostoïevsky fit tout pour se dérober à la curiosité des non-initiés. La confession porte en épigraphe les mots — « après moi le déluge ». Cela est plus que suffisant, certainement, pour écarter la conscience commune. Mais il ne nous faut pas oublier qu'au fond de son âme, Dostoïevsky ne plaçait tous ses espoirs que dans le « vilain petit canard ». Il semble qu'il ait été convaincu que la laideur, l'horreur n'existent dans le monde que pour cacher à ceux qui ne doivent pas encore le connaître le dernier, le suprême mystère de la création. Écoutez ce que dit Hippolyte du tableau qu'il a vu chez Rogojine. Ce tableau représentait la Descente de croix.

« Le visage du Christ est atrocement défiguré par les coups qu'il a reçus ; il est enflé et porte des marques sanglantes, horribles ; les yeux sont grands ouverts, ils louchent et brillent d'un éclat mort, vitreux. Et chose étrange : lorsqu'on regarde le cadavre de cet homme qui a tant souffert, une question curieuse, particulière, se pose à vous : si tel était le corps (et tel il était, certainement) que virent ses disciples, ses apôtres, les femmes qui Le suivaient et qui se tenaient au pied de la croix, tous ceux qui croyaient en Lui et L'aimaient, s'ils le virent tel, comment purent-ils croire que ce martyr fût

capable de ressusciter ? Et une pensée surgit alors : si la mort est si affreuse, si les lois de la nature sont si puissantes, comment en triompher ? Comment les vaincre, quand Celui-là même ne les a pas vaincues qui se faisait obéir par la nature lorsqu'il était en vie, auquel elle se soumettait, qui s'écria « Talitha Koumi » et la vierge se dressa, qui dit à Lazare de sortir, et Lazare sortit du sépulcre ? Lorsque l'on contemple ce tableau, la nature prend l'aspect d'une bête énorme, impitoyable, silencieuse ou bien, et ce serait plus exact, mais bien étrange à dire : l'aspect d'une machine moderne qui a stupidement saisi, avalé, déchiqueté, englouti l'Être admirable, infiniment cher qui à lui seul valait plus que toute la nature et toutes ses lois, cette nature qui ne fut peut-être créée que pour le produire. »

Je ne sais pas si, après tout ce qui a déjà été dit, il faut encore démontrer que Dostoïevsky exprime ici sa pensée la plus profonde, la plus chère et aussi la plus troublante. Combien de fois déjà nous le retrouvons debout devant les plateaux de la terrible balance, ne se souciant plus de lui-même, ne se souciant plus de rien au monde. L'un de ces plateaux est occupé par la nature, énorme, infiniment pesante, avec ses principes et ses lois, muette, aveugle et sourde. Sur l'autre, Dostoïevsky jette d'une main tremblante ses impondérables, que rien ne protège, que rien ne défend, GREC ; et il attend le cœur battant lequel des deux entraînera l'autre. Ce n'est pas au prince Myschkine qu'il a confié cette opération, au prince Myschkine que tous vénèrent, que lui-même vénère. Dostoïevsky sait que Myschkine supportera un soufflet et présentera même l'autre joue, mais qu'il se détournera de la balance. L'humilité n'est pas cette vertu que recherche Dostoïevsky. Ce n'est pas la vertu, d'ailleurs, qu'il recherche. La vertu ne possède pas d'existence en propre. Elle n'existe que pour autant que nous la reconnaissons : elle puise toutes ses forces dans notre approbation. Elle est la sœur de ce

même « deux fois deux quatre » : tous deux sont nés de la même mère, la loi. Mais tant que les lois existent, tant que les lois jugent, la Mort règne sur l'univers. Et qui donc osera défier la Mort en combat singulier, quand toutes les évidences la soutiennent, ces évidences si cruellement décrites par Dostoïevsky et justifiées par la théorie de la connaissance et l'éthique ? Ce n'est certainement pas le prince Myschkine qui l'osera.

Il est avec l'éthique ; il recherche lui-même les louanges du « principe ». Les saints mêmes ne pouvaient vivre sans ces louanges. Et saint Jérôme enseignait, et après lui un des derniers docteurs de l'Église, saint Alphonse de Liguori, disait en s'adressant aux habitantes des couvents qui avaient renoncé au monde : « apprends l'orgueil sacré* », « sache que tu es meilleur* ». Le moine n'est pas encore prêt pour le combat suprême, le moine le plus scrupuleux, le plus sincère même. Il a encore confiance en ses œuvres et s'attend à des louanges ; il peut être encore fier de ces louanges. Et le prince Myschkine ne renoncera pas à l'orgueil sacré et ne suivra donc pas Dostoïevsky jusqu'au bout. Seuls sont capables de le suivre, et tel est leur destin, ceux qui sont privés de tous droits, de toute protection, les hommes souterrains. Ceux-là seuls se permettent de douter de la valeur des jugements de la nature et de l'éthique, de la justice de tout jugement, ceux-là seuls s'attendent à chaque instant à ce que l'impondérable entraîne la pesante charge, à l'encontre des évidences et des jugements de la raison qui s'y appuie et qui a jeté sur le plateau de la balance non seulement les lois naturelles, mais aussi les lois morales. Hippolyte ne craint même pas la morale et ses sanctions. Il méprise l'orgueil et même l'orgueil sacré. Il ne veut pas être meilleur que les autres, il ne veut pas être bon, il repousse les louanges de la morale.

« Quel est ce tribunal qui juge ici ? demande-t-il. Pourquoi faut-il que non seulement je sois condamné, mais que je sup-

porte ma condamnation sans protester ? Est-ce que vraiment quelqu'un en a besoin ? » Et plus loin : « A quoi sert mon humilité ? N'est-il pas possible de me manger simplement et sans exiger que je chante les louanges de ce qui me dévore ? » Voilà les questions qu'Hippolyte a appris à se poser ; Kant ne savait pas questionner ainsi. Bien rares au cours de l'existence historique de l'humanité furent ceux qui posèrent de semblables questions. A notre époque ce fut Nietzsche : par-delà le bien et le mal. Bien avant lui — Luther, qui enseignait que les bonnes œuvres ne sauvent pas ; Luther avait entendu, avait réussi à entendre cela chez saint Augustin, qui n'avait fait que développer la pensée de saint Paul, recueillie par ce dernier dans Isaïe et dans l'énigmatique, dans l'extraordinaire récit de la Bible sur le péché originel.

En réponse à la confession d'Hippolyte, la conscience commune, qu'incarnent la plupart des personnages de *l'Idiot*, y compris le « saint », le prince Myschkine, ne peut répondre que par des railleries, des cris, des sifflets. La conscience commune défend son idéal — la loi. Les saints eux-mêmes ne renonceront pas à la loi.

Quelques jours après cette nuit terrible où Hippolyte tenta en vain d'apitoyer *l'omnitude*, il essaye de causer seul à seul avec le « saint », espérant que, loin des hommes, celui-ci cesserait de trembler devant la loi et de la flatter. Mais cet espoir est déçu. La loi, « en quoi nous sommes dignes d'éloges ou blâmables* », est aussi profondément ancrée dans l'âme du prince Myschkine que le deux fois deux quatre ; en cela le saint ne se distingue nullement de l'homme ordinaire.

Voici la fin de leur conversation. Hippolyte demande au prince : « Eh bien ! dites-moi vous-même, comment dois-je faire d'après vous ; comment dois-je mourir pour faire une fin vertueuse. Eh bien, dites ! » Le prince qui ne veut pas renoncer à son orgueil sacré et qui craint par-dessus tout de n'avoir plus droit à la louange de la loi, le prince relève le

défi : « Passez votre chemin et pardonnez-nous notre bonheur », répond-il d'une voix douce. Il n'y a rien à dire : il a subi l'épreuve ; impossible d'aller plus loin. Hippolyte n'a plus qu'à éclater de rire : « Ha ! ha ! ha !... C'est ce que je pensais ! Je m'attendais justement à quelque chose de ce genre ! Eh bien, pourtant... vous autres !... Oh ! gens éloquents ! » Quel était le but de Dostoïevsky en obligeant le prince à une confession de ce genre ? Ce n'est pourtant pas Rakitine, ce n'est pourtant pas Claude Bernard, c'est Myschkine, qui est, dans l'esprit de son auteur, un personnage vertueux. Mais la seconde vue a saisi les choses autrement.

Il est évident que Dostoïevsky a vu se dresser devant lui en cet instant un problème encore plus ardu, encore plus terrible que celui qu'il examinait dans l'article qu'avait écrit Raskolnikov. Raskolnikov raisonnait ainsi : il existe des hommes qui se permettent de verser le sang de leurs semblables, Napoléon par exemple, et ils jouissent de l'estime générale. On peut donc verser le sang, on peut tuer le corps de son prochain avec l'autorisation et l'approbation de la loi. Dans son humilité, Myschkine va plus loin (« l'humilité est une force », ce n'est pas en vain que Dostoïevsky le dit) ; il ne se contente pas de cela. Il considère qu'en récompense de son obéissance il a obtenu de la loi plus de droits, plus de force que n'en avait Napoléon : le droit, la force de tuer non le corps, mais l'âme. « Pardonnez-nous notre bonheur et suivez votre chemin. » Que se passera-t-il donc, si Hippolyte passe son chemin et leur pardonne leur bonheur ? Il ne se passera rien ; il ne doit rien se passer. L'équilibre idéal sera rétabli. Notre raison n'aspire à rien d'autre.

XI

Nous avons déjà constaté les efforts de plus en plus énergiques de Dostoïevsky pour faire rentrer ses visions extatiques dans les limites de l'expérience, pour transformer le « caprice » et cette impulsion unique, particulière sur laquelle il nous a dit tant de choses neuves — en « nécessaire et universel ». Il lui était trop difficile de s'engager dans la seconde dimension du temps où s'accomplit le « ce qui importe le plus* », trop tentante lui apparaissait la possibilité d'obtenir sa « récompense » dès maintenant, dans l'histoire, dans la première dimension du temps, d'obtenir une garantie, une sanction pour le caprice. Les premiers yeux, les yeux naturels, et la raison, née en même temps que ces yeux, lui répétaient constamment que le temps ne possède qu'une dimension et que sans la garantie, sans la sanction de la loi, rien ne peut exister dans ce monde. La seconde vue découvrit que « l'homme aime la souffrance » ; mais la raison constate ici une contradiction. La souffrance doit nous « donner » quelque chose si elle veut qu'on l'aime. Et Dostoïevsky, qui avait senti l'impudence du « deux fois deux quatre », n'ose pas, cette fois, discuter le principe de contradiction. La souffrance « achète » quelque chose et ce quelque chose, pour tous, pour la conscience commune, possède une certaine valeur : grâce à la souffrance, on acquiert *le droit de juger*. Et il semble même à Dostoïevsky que ce jugement est le dernier, le terrible jugement, dont il est parlé dans l'Écriture. Et que c'est à lui qu'incombe ce jugement. Ce droit suprême, le droit de parler, comme s'il disposait du pouvoir, l'inspire parfois à tel point, que beaucoup et lui-même s'imaginaient que c'était là justement son vrai rôle, son vrai destin. Qui ne jugea-t-il donc pas !

Dans *les Démons*, Granovsky et Tourguéniev, la jeune génération ; dans le *Journal d'un écrivain*, Stassioulevitch et Grano-

vsky ; dans le discours en l'honneur de Pouchkine, la société russe tout entière. Dans *les Frères Karamazov* il juge aussi. Il juge hardiment, impitoyablement, définitivement. Mais chose étrange : à mesure qu'il jugeait et constatait que les hommes craignaient son arrêt et admettaient son droit de juger, plus il paraissait douter du droit même de l'homme de juger. Il y a plus : ce droit suprême, souverain, il arrive à le considérer non plus comme un droit mais comme un « privilège odieux* », comme un fardeau honteux, douloureux, insupportable.

C'est le thème unique, en somme, des nombreux épisodes secondaires des romans de Dostoïevsky. Nous venons de parler de la confession d'Hippolyte et de sa dernière conversation avec le prince Myschkine. Nous trouvons un épisode analogue dans *les Démons*.

Le véritable héros des *Démons*, ce n'est pas Verkhovensky, ce n'est pas Stavroguine, c'est le grand, l'énigmatique « stylite⁽⁵⁾ » Kirilov. Cet homme qui bégaie, qui semble s'arracher les mots de la gorge, qui ne fait rien et ne veut rien faire — c'est lui qui est l'âme de ce roman. L'épisode de Kirilov peut être considéré comme un des chefs-d'œuvre de la littérature universelle par la puissance avec laquelle y transparaît ce qu'on nomme l'« inexprimable ». Kirilov « proclame sa propre volonté » ! Mais c'est en cela justement que consiste depuis les temps les plus anciens l'œuvre des stylites, des ascètes : proclamer sa volonté et, au milieu des humains qui se démènent et se démènent légalement, car seuls les morts ne se démènent pas dans la grotte — s'arrêter et se poser enfin la question : est-ce que vraiment notre univers humain, cet univers auquel la raison a dicté ses lois, cet univers qu'a construit l'expérience collective, cet univers est-il le seul possible, et la raison et ses lois sont-elles toutes puissantes ? On ne pourrait faire qu'un reproche à Dostoïevsky : Kirilov finit par se suicider.

(5) Un solitaire chrétien en orient. · NOTE LES CAHIERS JÉRÉMIE

C'est une erreur : les stylites, les ascètes n'ont pas besoin du suicide. Ils ont d'autres moyens de proclamer leur liberté. Mais il semble que cette erreur soit volontaire, que Dostoïevsky ait fait sciemment agir Kirilov autrement qu'il aurait dû. Si Dostoïevsky n'avait pas imaginé cette fin, il aurait été obligé d'ajouter une note pareille à celle qui précède *la Voix souterraine*.

On ne peut passer ici sous silence le court récit : *le Songe d'un homme ridicule*, qui n'a trouvé place que dans le *Journal d'un écrivain*. Ce récit est presque inconnu, de même qu'un autre, *la Douce*, qui s'y rattache directement et parut également dans le *Journal d'un écrivain*. On sent dans ces deux récits la même inspiration, la même ardeur qui dictèrent *la Voix souterraine*, *la Confession d'Hippolyte* et d'autres chefs-d'œuvre dont s'orne la couronne littéraire de Dostoïevsky. *Le Songe d'un homme ridicule* forme la suite de *la Douce*, qui parut six mois auparavant et que Dostoïevsky jugea nécessaire de justifier par une note, comme il l'avait fait pour *la Voix souterraine*. En effet, ce récit a besoin d'être justifié, non pas cependant par les considérations qu'invoque Dostoïevsky.

Le héros est un officier en retraite qui fut injustement et cruellement offensé, comme tous les vrais héros de Dostoïevsky. Offensé non à la façon du prince Myschkine, qui était épileptique, mais offensé si douloureusement qu'il ne lui restait plus qu'une « idée », qu'un projet, lequel prit l'aspect d'une entreprise de prêts sur gages. Il rencontre une jeune fille, le premier être qu'il ait aimé de toutes les forces de son âme. Il l'épouse ; c'est elle *la Douce*. Il l'aime à tel point qu'il est prêt à l'initier à son « idée ». Il se prépare à la lui révéler ; mais il tarde d'un jour, d'une heure : il ne cessait de mettre à l'épreuve la jeune femme, et de s'éprouver lui-même. Mais ce même jour, poussée par le désespoir, elle se jette par la fenêtre en tenant une icône, et se tue. C'est très bien imaginé : un tel homme ne reculera devant aucune question. Écoutez

ses paroles, telles que nous les rapporte Dostoïevsky : « Que me font maintenant vos lois ? A quoi servent vos coutumes, vos croyances ? Que votre juge me juge donc, qu'on me mène devant votre tribunal, et je dirai que je ne le reconnais pas. Le juge criera : « Taisez-vous, l'officier ! » et moi, je lui dirai : « Quelle force possèdes-tu donc pour que je t'obéisse ? » Pourquoi donc l'obscur inertie a-t-elle brisé ce qui m'était le plus cher ! Je me détache de vous. Oh, tout m'est égal !... Inertie ! Nature ! Le malheur est que les hommes sont seuls sur la terre ! Y a-t-il un vivant dans cette plaine ? s'écrie le héros des contes populaires. Moi aussi je crie, qui ne suis pourtant pas un héros, et nul ne me répond... Tout est mort, et ce ne sont partout que des morts. Ce ne sont que des hommes, et autour d'eux, le silence. »

Le récit se termine sur cette question. Le « juge » ne dispose d'aucune force capable de soumettre l'officier en retraite, le prêteur sur gages.

Le Songe d'un homme ridicule nous révèle la psychologie de celui auquel tout est indifférent. On dira qu'il n'y a là rien d'intéressant, que celui auquel tout est indifférent ne possède aucune « psychologie ». Mais comme nous prévient Dostoïevsky dans le sous-titre, *le Songe d'un homme ridicule* est un *Récit fantastique*. Or, l'essence du fantastique consiste justement en métamorphoses inattendues, lorsque à nos yeux « rien » se transforme miraculeusement en « ce qui importe le plus* ». Ainsi Plotin découvre Dieu là même où les autres ne voyaient que le néant. Il en fut de même pour Dostoïevsky. N'exigeait-il pas une garantie pour le caprice, ne cherchait-il pas à découvrir la seconde dimension du temps, justement parce qu'il voulait légaliser le fantastique et le placer au lieu même qu'occupait jusqu'ici dans la conscience commune le naturel ?

Le récit débute ainsi : « Je suis un homme ridicule. Ils m'appellent fou maintenant. Ce serait un avancement en

grade, si je ne continuais pas à leur paraître aussi comique qu'auparavant. » Vous voyez qu'en 1877, quinze ans après la publication de *la Voix souterraine*, Dostoïevsky continue encore à nous raconter l'histoire de l'homme renié par la conscience commune. Aux yeux de tous, c'est un homme ridicule, méprisable, un vilain caneton qui aurait mieux fait de ne pas naître du tout ou, une fois né, de se cacher le plus loin, le plus profondément possible, non seulement des autres, mais de soi-même, car la conscience commune le possède aussi ; elle le juge et s'indigne de sa laideur. L'homme ridicule le sait lui-même : il est insupportable à soi-même, aussi bien qu'à autrui. Mais voilà que naît en lui on ne sait d'où, ni comment, une étrange indifférence. Dostoïevsky, nous le savons, s'intéresse spécialement à ce qui surgit on ne sait d'où, et le voilà donc très attentif. Qu'est-ce que cette indifférence ? Que signifie-t-elle ?

« D'années en années, je me rendais mieux compte de cette affreuse particularité (que je paraissais ridicule) ; mais je ne sais pourquoi, je devenais plus calme. Pourquoi ? Je ne peux me l'expliquer jusque maintenant. Peut-être parce qu'avec terreur je prenais peu à peu conscience d'une chose qui dépassait infiniment cette circonstance : en effet, j'acquiesçais la conviction que tout était égal. Il y a longtemps que j'en avais le pressentiment, mais cette conviction surgit en moi subitement au cours de la dernière année. J'eus le brusque sentiment qu'il me serait indifférent que l'univers existât ou qu'il n'existât pas. J'entendis, je sentis au plus profond de mon être qu'il ne se passait rien devant moi. Au début de cet état, il me semblait encore que de nombreux événements s'étaient accomplis avant moi ; mais je devinais ensuite qu'antérieurement à moi il n'y avait rien eu non plus, que ce n'était qu'une illusion. Et petit à petit je me suis convaincu qu'il ne se passerait jamais rien. »

Arrêtons-nous et demandons-nous ce que signifient ces fantastiques « subitement » qui nous conduisent à des affirmations plus fantastiques encore : « tout est égal, il ne se passe rien, il ne s'est jamais rien passé, il ne se passera jamais rien ». Affirmations que Dostoïevsky nous présente obstinément, qu'il arrache on ne sait d'où. N'avons-nous pas le droit, n'avons-nous pas l'obligation de dire à Dostoïevsky ce qu'Aristote répondait à Héraclite qui niait le principe de contradiction : on peut dire ces choses, mais on ne peut les penser. Si on n'arrête pas l'homme ridicule, ce n'est pas seulement le principe de contradiction, le plus immuable des principes qui s'écroule, mais tous les principes, l'omnitude tout entière. Et cela à cause du caprice d'un seul homme, et de quel homme ! d'un être pour lequel la folie, selon ses propres paroles, serait un avancement en grade ! Il faut le dire ouvertement ; mais il faut se dire aussi que si nous obligeons au silence l'homme ridicule, nous faisons taire Dostoïevsky lui-même. Et non seulement Dostoïevsky, mais aussi Platon avec sa grotte, Plotin avec son Un, Euripide qui ne sait pas ce que c'est que la vie, ce que c'est que la mort. Cela vous tente-t-il ? Vous plairait-il de rester en compagnie du seul Aristote, « modéré jusqu'à l'excès* » ? Nulle discussion n'est possible ici : on ne peut que poser la question et passer outre.

Voici donc que cet être ridicule auquel tout est égal, autour duquel rien ne se passe, qui est convaincu que rien ne s'est jamais passé et qu'il ne se passera jamais rien, voici que cet homme prend une résolution : il décide de se suicider. Vous pouvez, si cela vous plaît, railler Dostoïevsky en utilisant l'argumentation inventée il y a vingt-cinq siècles : si rien n'existe, si rien n'a jamais existé, l'homme ridicule n'existe pas non plus, ni sa décision, pas plus que ses « subitement », pas plus que le récit, etc., etc. Vous pouvez certainement dire tout cela, et Dostoïevsky sait que vous pouvez vous moquer de lui, il sait que vous vous moquerez de lui et refuserez même

de le traiter de fou. Mais il continue son récit, entassant les inepties, les contradictions ; il vaudrait la peine de les reproduire toutes, si seulement la place le permettait.

Qui veut s'approcher de Dostoïevsky doit accomplir toute une série d'« exercices spirituels* » : il lui faut vivre des heures, des journées, des années entières au sein d'évidences contradictoires. Il n'y a pas d'autre moyen. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut entrevoir que le temps n'a pas une, mais deux dimensions et même plus, que les lois n'existent pas depuis l'éternité, mais nous sont données, données pour que le péché se manifeste, que c'est la foi et non les œuvres qui sauvent, que la mort de Socrate peut ébranler le formidable « deux fois deux quatre », que Dieu n'exige que l'impossible, que le vilain caneton peut se transformer en beau cygne blanc, que tout commence ici, mais rien ne finit, que le caprice a droit aux garanties, que le fantastique est plus réel que le naturel, que la vie — c'est la mort, et que la mort — c'est la vie, et d'autres vérités du même genre qui nous dévisagent de leurs yeux étranges et terribles de toutes les pages de Dostoïevsky.

Si vous voulez savoir jusqu'où s'aventura la pensée de l'homme ridicule pour conquérir sa « nouvelle » vérité, la conquérir et la reperdre à l'instant même où il s'en emparait, relisez ce court récit, presque oublié, mais vraiment remarquable. Le plus extraordinaire est que cette vérité n'est nullement nouvelle, n'est que la vérité la plus ancienne, qu'elle est presque aussi vieille que le monde, car elle fut révélée à l'homme au lendemain de la création. Elle fut révélée, fut inscrite dans le livre des livres et, immédiatement après, oubliée. Vous devinez certainement que j'ai en vue l'histoire du péché originel.

L'homme ridicule auquel tout était indifférent, ayant décidé de mourir, s'endormit et vit en songe ce que nous conte la Bible. Il rêva qu'il était parmi les hommes qui n'avaient pas encore goûté des fruits de l'arbre de la science du bien

et du mal, qui ne connaissaient pas encore la honte, qui ne possédaient pas de science et ne savaient pas, ne voulaient pas juger. « Les enfants du soleil, les enfants de leur propre soleil ! Oh, comme ils étaient beaux ! Jamais je n'avais rien vu d'aussi beau sur notre terre... Il me paraissait incompréhensible que, connaissant tant de choses, ils n'aient pas possédé notre science. Mais je compris bientôt que leur connaissance se complétait, se nourrissait autrement que la nôtre et que leurs aspirations étaient tout autres que les nôtres. Ils n'aspiraient pas à connaître la vie comme nous autres, qui cherchons à en prendre conscience, car leur vie était complète. Mais leur connaissance surpassait notre science en profondeur, en élévation, parce que notre science essaye d'expliquer ce que c'est que la vie et cherche elle-même à la comprendre, afin d'enseigner comment il faut vivre, tandis qu'ils savaient cela directement, sans le recours de la science ; je le comprenais, mais ne pouvais comprendre leur connaissance. Ils me montraient leurs arbres... et je ne pouvais pas comprendre l'amour avec lequel ils les contemplaient... et vous savez, je crois que je ne me tromperai pas en vous disant qu'ils leur parlaient. Oui, ils avaient saisi leur langage et je suis convaincu que ces arbres les comprenaient. »

Aucune des théories de la connaissance ne pose le problème de la nature intime et de la signification de la connaissance scientifique avec cette netteté, avec cette profondeur. Ce n'est que dans l'antiquité que Platon et Plotin, ces visionnaires, comprirent et, pour autant qu'il est donné aux humains, résolurent le problème que s'était posé Dostoïevsky : renoncer à la connaissance scientifique pour voir la vérité. La vérité et la connaissance scientifique ne peuvent être conciliées. La vérité ne supporte pas les liens de la connaissance scientifique ; la vérité étouffe entre les bras formidables des « évidences », qui fournissent notre science de certitudes. La science, continue l'homme ridicule, « établit les lois » et place « les lois

du bonheur au-dessus du bonheur » ; la science veut « nous enseigner à vivre ». Or, la vérité est au-delà des lois et celles-ci jouent vis-à-vis d'elle le même rôle que les murs de la prison et les fers dans l'existence de Dostoïevsky. Dostoïevsky lui-même est frappé par son étrange vision, il en est aveuglé ; il ne sait s'il doit l'accepter ; est-ce un rêve ou une réalité ? est-ce une hallucination ? est-ce une révélation ?

« Mais comment puis-je supposer que cela ne fut pas ? Cela fut, et peut-être même que cela fut mille fois plus beau que ce que je raconte ici. C'est un rêve, mais il est impossible que cela n'ait pas été. Je vous confierai un secret : tout cela, peut-être bien, n'était pas un rêve, car il se produisit une chose, une chose si affreusement réelle qu'elle n'aurait pu s'accomplir en songe. J'admets que mon rêve ait pu faire naître ce qui m'étreint le cœur, mais mon cœur seul aurait-il pu être la cause de cette chose atroce qui m'arriva ? Comment aurait-il pu l'inventer ou la rêver ! Mon cœur mesquin, mon cerveau capricieux auraient-ils pu se hausser jusqu'à cette révélation ? Jugez vous-mêmes : jusqu'ici j'ai dissimulé cette vérité, mais aujourd'hui je la confesse : je les ai... débauchés tous. » Comment donc cet homme terrestre réussit-il à débaucher les habitants du paradis ? Il leur fit don de notre connaissance ou, pour parler comme l'Écriture, il les incita à goûter des fruits de l'arbre défendu. Et lorsqu'ils eurent acquis notre science, ils se virent assaillis par toutes les malédictions terrestres et la mort vint vers eux. « Ils connurent la honte et élevèrent la honte au rang de vertu », continue Dostoïevsky, commentant et développant le court récit biblique. Cette science n'était pas suffisante ; la même racine donna naissance à l'éthique : l'univers se transforma, envoué par les lois ; les hommes, êtres libres, devinrent des automates. Rares sont ceux qui, en de courts instants, aspirent douloureusement à la vie véritable et ont soudain conscience que cette force qui les possède, qui les dirige et qu'ils ont adorée

est le sommeil éternel, la mort, le néant. C'est l'*anamnèse* ⁽⁶⁾ de Platon, le réveil de Plotin. Il nous est octroyé gracieusement et ne peut être conquis par notre propre force, par nos mérites, par les bonnes œuvres.

Le lecteur voit que Dostoïevsky n'a pas inventé lui-même cette vérité ; il ne pouvait pas l'inventer. Il parle de la « révélation » de la vérité, parce que la vérité lui a été révélée. C'est cette vérité qui resta toujours cachée, bien qu'elle fût consignée dans celui des livres qui est le plus lu. Mais ce qui est extraordinaire, plus extraordinaire que tout ce que Dostoïevsky nous a raconté jusqu'ici, c'est la fin du *Songe d'un homme ridicule*. Le héros du récit a renoncé au suicide, maintenant que la vérité lui a été révélée : « Or, maintenant je veux vivre, je veux vivre. Je levais les bras et invoquais la vérité éternelle ; non, je n'invoquais pas, je pleurais. L'enthousiasme, un enthousiasme débordant transportait tout mon être. Oui, vivre et enseigner ! Je résolus immédiatement de répandre cet enseignement et d'y consacrer ma vie. Je vais enseigner, je veux enseigner ; mais quoi ? La vérité, car je l'ai vue, vue de mes propres yeux, vue dans toute sa gloire. »

Enseigner la vérité ! Je vais enseigner la vérité ! c'est-à-dire que j'en fais don à la conscience commune, laquelle, avant de l'accepter, exigera certainement qu'elle se soumette aux lois. Vous comprenez ce que cela veut dire ? Il a trahi la vérité éternelle qui lui avait été révélée et l'a vendue à son ennemi mortel. En songe, dit-il, il a débauché les purs habitants du paradis. Maintenant il s'empresse vers les hommes, pour accomplir, en pleine conscience, le même crime qui lui avait déjà fait horreur en songe.

(6) *Anamnèsis* dans le texte ; c'est la fin de l'amnésie ou *se ressouvenir*. Chez Platon, l'âme se remémore, elle redécouvre la vérité. Chestov dit ailleurs : « Aristote a tout fait pour extirper des âmes l'anamnèse d'une autre vie. [...] l'oubli recouvre l'antique vérité : personne ne voulait ou ne parvenait à croire qu'il y eut un temps où les hommes étaient plus proches des dieux. » · NOTE LES CAHIERS JÉRÉMIE

XII

Nous voici devant le plus grand des mystères dont jamais l'homme s'approcha, devant le mystère du péché originel. Et le lecteur conviendra peut-être que toutes les luttes intérieures, tous les efforts de Dostoïevsky n'eurent jamais d'autre signification, d'autre objet que de comprendre ce mystère ou, tout au moins, d'y participer. Car nous ne pouvons le comprendre, nous ne pouvons le saisir, pas plus que la vérité. Il est dans l'essence même du mystère de ne pouvoir être dévoilé, et la vérité ne peut être entrevue qu'autant que nous n'aspérons pas à nous en emparer, à l'utiliser pour nos besoins historiques, c'est-à-dire dans les limites de l'unique dimension du temps que nous connaissons. Dès que nous voulons dévoiler le mystère, ou bien utiliser la vérité, c'est-à-dire faire voir le mystère à tous et rendre la vérité universelle, nécessaire, si même nous sommes guidés par le désir le plus noble, le plus élevé, celui de faire participer le prochain à notre science, de répandre les bienfaits de celle-ci sur l'humanité entière — nous oublions immédiatement tout ce que nous avons entrevu lorsque nous étions « hors de nous-mêmes », en extase, et nous commençons alors à voir comme tout le monde et à prononcer les paroles dont tout le monde a besoin. Cette logique qui transforme miraculeusement les impressions individuelles, « inutiles », en une expérience d'une utilité générale, et qui crée ainsi l'ordre solide, immuable, nécessaire à notre existence, cette logique — qui est la raison — tue le mystère, la vérité. Réunissant une dernière fois ses forces immenses, Dostoïevsky compose sur ce thème *les Frères Karamazov*.

En épigraphe, nous le savons, Dostoïevsky cite un des versets du quatrième évangile ; mais il aurait tout aussi bien pu citer ses propres paroles de *la Voix souterraine* : « Ainsi donc, vive le souterrain ! Bien que j'aie dit que j'envie l'homme

normal jusqu'à ma dernière goutte de fiel, dans les conditions où il est, je ne voudrais pas être à sa place (bien que je ne cesse pas de l'envier). Non, non, le souterrain est en tout cas plus avantageux; là, au moins, on peut... Mais voilà que je mens encore! Je mens, parce que je sais moi-même, aussi clairement que deux et deux font quatre, que ce n'est nullement le souterrain qui vaut mieux, mais autre chose, une tout autre chose, après laquelle j'aspire, mais que je ne parviens pas à découvrir. Au diable le souterrain!»

Vive le souterrain! Au diable le souterrain! Cette opposition brutale, douloureuse, se manifeste tout au long du roman, dont chaque ligne témoigne d'une soif infinie de quelque chose, d'un tourment inapaisable que l'auteur ne parvient pas à définir. Si le grain de froment ne meurt pas, il restera seul; s'il périt, il fructifiera. Comment, mourir? Se retirer pour toujours dans le souterrain? C'est au-dessus des forces humaines. Se joindre aux hommes normaux et devenir soi-même un homme normal? Ceux qu'a visités l'Ange de la Mort ne le peuvent pas. C'est à cause de cela que *les Frères Karamazov* contiennent tant de terribles questions et — c'est peut-être prémédité — tant de réponses qui ne sont qu'apparentes. Il est un point pourtant, sur lequel Dostoïevsky ne se contredit jamais: les réponses généralement admises, les réponses du sens commun et de la science lui paraissent toujours inacceptables.

Mais avant de passer aux *Frères Karamazov*, je me permets une courte digression, qui nous aidera quelque peu, sinon à nous orienter, tout au moins à nous reconnaître dans le labyrinthe où nous a introduits Dostoïevsky.

Tout le monde connaît le fameux historien allemand du Christianisme, le professeur Adolphe Harnack. Recueillons son témoignage: ses études lui fournirent l'occasion d'examiner longuement, attentivement les « mystères » parmi lesquels s'écoula la vie de Dostoïevsky. Mais au rebours de

celui-ci, Harnack ne disposait que d'une seule paire d'yeux et, de plus, en sa qualité d'historien, il était convaincu que l'homme ne possède qu'une seule vision et que le temps n'a qu'une dimension. Harnack ne perd pas une occasion de rappeler à ses lecteurs que le principe de contradiction est le principe fondamental de notre raison et que personne ne peut impunément braver les lois de la raison et la science qui se base sur ces lois. Or, voici ce qu'écrivait ce savant historien (*Dogmengeschichte · l'Histoire des dogmes*, III, 81) : « Il n'y eut encore jamais de foi religieuse, si forte qu'elle fût, qui ne s'appuyât au moment suprême, décisif, sur une autorité extérieure et qui puisât exclusivement sa force dans les états intérieurs. Ceux-ci, il est certain, sont la source de son existence, de son développement ; mais pour que cette foi puisse agir, ne faut-il pas des conditions spéciales ? Jésus-Christ invoquait l'autorité de l'Ancien Testament ; les premiers chrétiens, les prédictions ; saint Augustin, l'Église, et même Luther, l'Écriture sainte. La vie et l'histoire nous montrent que la foi ne peut être active et féconde, si elle n'invoque pas une autorité extérieure et ne possède pas la pleine conscience de son pouvoir. » Ainsi parle le professeur Harnack ; et il ajoute au bas de la page, en note : « Je constate bien les faits, mais ne sais comment les expliquer. »

Voilà un témoignage d'une importance capitale, si l'on prend en considération la personnalité de l'auteur. Impossible de le passer sous silence. Mais avant de l'utiliser, il est nécessaire d'introduire certaines corrections.

« Il n'y eut jamais de foi... » Jamais ? D'où le professeur Harnack le sait-il ? L'histoire qu'il a étudiée, il est vrai, mieux que tout autre, n'a pas conservé le souvenir d'une foi religieuse qui eût renoncé à toute autorité extérieure. Mais l'histoire conserve-t-elle la mémoire de tous les cas, de tous les faits ? Ou, tout au moins, de la majorité de ces faits ? L'objet de l'histoire est-il en général de conserver la mémoire des

faits? Du nombre infini des différents faits, l'histoire n'extrait que quelques-uns, déjà commentés et expliqués, c'est-à-dire adaptés à certains buts. Mais Harnack dit expressément: « Jamais. » Il est évident qu'il n'a puisé cette conviction, ni dans l'histoire, ni dans l'étude des faits, car il ne pouvait étudier, ni même simplement parcourir tout l'ensemble des faits qui se sont accomplis jusqu'ici. Il est clair que ce « jamais » provient d'une autre source. C'est la raison et les principes de la science, auxquels, d'après lui, on ne peut renoncer sans dommage, qui lui ont inculqué la conviction qu'il a le droit de transformer son propre témoignage en un jugement universel, nécessaire.

Cela va bien ainsi, si vous craignez le châtement à tel point que vous ne pouvez renoncer aux directives de la raison et de la science, même en faveur de la vérité; et si vous êtes si confiant et si peu expérimenté que vous vous imaginiez réellement que la soumission à la science, à la raison, vous garantira contre tout châtement. Mais Dostoïevsky, nous l'avons vu, ne craint pas le châtement: il arrive, nous dit-il, que l'homme préfère la souffrance au bien-être. Nous avons également entendu dire par Dostoïevsky que la soumission la plus humble ne protège pas contre le châtement; Spinoza nous enseigne aussi: « l'expérience proclame et montre chaque jour par un nombre infini d'exemples que le bon et le mauvais arrivent indistinctement aux pieux et aux impies* ». »

Les obéissants et les révoltés, les pieux et les impies, les uns tôt, les autres tard, tous seront condamnés au jugement dernier, personne ne sera acquitté, personne n'évitera son châtement. Le professeur Harnack est donc sorti des limites du simple témoignage et en plus de ce qu'il a vu et entendu, il nous a encore fait part de sa théorie de la raison et de ses droits.

On pourrait encore se demander s'il est convenable de dire, « même Luther »: Jésus, les premiers chrétiens, Augus-

tin et « même Luther ». Il me semble qu'il vaudrait mieux supprimer ce « même ».

Mais ces corrections faites, le témoignage de Harnack doit être entièrement admis. Il acquerra pourtant une signification quelque peu différente. Harnack ne peut dire « il n'y eut jamais de foi religieuse »... Ce qui fut et ce qui ne fut pas, le savant historien le sait aussi peu, et peut-être moins encore, que le pèlerin ignorant. De ce qui fut, l'historien ne connaît que ce qui a été entraîné par le courant du temps, ce qui a donc laissé dans le monde des traces visibles à tous ; c'est-à-dire que si quelqu'un les observe, tout le monde pourra les voir. Mais quant à ce qui est passé sans laisser aucune trace, l'historien n'en sait rien et n'en veut rien savoir ; et il veut encore moins connaître ce qui ne peut être constaté par tous.

Ainsi donc, si jamais il y eut une foi qui ne s'appuya sur aucune autorité extérieure et qui, en général, n'invoqua aucune autorité, et si cette foi n'a laissé aucune trace, c'est aux yeux de l'historien comme si elle n'avait jamais existé. L'historien ne cherche et ne constate que les faits qui ont exercé une certaine action. Si Harnack avait voulu se cantonner dans son rôle de témoin, et ne parler qu'en son propre nom (les jugements de la raison sont suffisamment connus sans lui), il aurait dû dire qu'il n'y eut jamais de foi capable et désireuse d'agir qui n'en appelât à une autorité extérieure quelconque. On pourrait dire de même que pas un parmi les savants influents (historiens, botanistes, géologues) ne se contente de citer des faits, mais que tous se réfèrent à l'autorité de la raison. Même Jésus, pour se faire entendre, se voyait obligé d'invoquer l'Écriture ; les premiers chrétiens et Luther étaient dans l'obligation d'agir de même. Si Harnack avait parlé ainsi, le fait qu'il signale aurait acquis une toute autre signification. Il serait alors apparu brusquement que les hommes n'ont jamais pu admettre la foi de Jésus, ni même celle de Luther, qu'il est impossible d'enseigner la foi,

que la foi ne peut agir, c'est-à-dire déterminer les événements historiques, que ce que les hommes, la conscience commune appellent « foi puissante » ne ressemble aucunement à cette foi que possédaient Jésus et même Luther, mais se réduit à un ensemble de règles, de principes, auxquels tous obéissent et que tous vénèrent parce que personne ne sait d'où ils proviennent, et, qu'enfin, les hommes n'ont nullement besoin de cette foi, mais qu'ils aspirent à l'autorité et à l'ordre, lequel ordre apparaît d'autant plus immuable que son origine est incompréhensible. Ainsi les hommes croient à la raison, à la science, et considèrent que le châtement ne menace que ceux qui méprisent la raison et la science.

XIII

Dostoïevsky n'était pas un historien ; il n'était pas obligé de croire que tout ce qui commence ici-bas doit aussi s'y terminer. Nous nous souvenons qu'il cherchait à réaliser ce qui lui était le plus cher, son caprice, dans la seconde dimension du temps, en dehors de l'histoire. Là, espérait-il, le mur cesse d'être un mur, deux fois deux quatre perd son impudence, les atomes ne seront plus protégés, Socrate et Giordano Bruno, qui ont été privés de tout droit, seront l'objet de tous les soins, etc. Mais en même temps, Dostoïevsky, comme nous tous, était fils de la terre ; il aspirait donc — cela lui était parfois nécessaire — non seulement à contempler, mais aussi à agir. Nous avons observé cette contradiction dans toutes ses œuvres, elle se manifeste particulièrement dans *les Frères Karamazov* et dans *le Journal d'un écrivain*.

Dans *les Frères Karamazov*, Dostoïevsky continue la série de ses expériences ; il ne s'agit pas de cette expérience universelle dont parlait Kant, expérience fondée sur les évidences, mais de son expérience personnelle, subjective, qui tendait à surmonter les évidences. Mais dans ce roman, de même que dans les articles du *Journal d'un écrivain*, l'auteur, comme s'il réalisait le programme de Harnack, veut à toute force obtenir l'approbation de l'autorité compétente. Il sait que sa foi ne pourra agir et restera en dehors de l'histoire, s'il ne trouve pas une autorité suffisamment puissante qui puisse paraître aux hommes inébranlable.

Qui est le héros des *Frères Karamazov* ? Si l'on s'en tient à la préface, c'est le cadet des frères, Aliocha, et aussi le père Zossima. Mais alors, pourquoi donc les pages qui leur sont consacrées sont-elles les plus pâles, les plus faibles de tout le roman ? Une fois seulement Dostoïevsky se sentit vraiment inspiré en parlant d'Aliocha et lui confia une de ses

visions auxquelles il parvenait dans les instants de sa plus haute exaltation.

« Faisant brusquement demi-tour, il (Aliocha) sortit de la cellule (du père Zossima, qui venait de mourir). Il descendit sans s'arrêter les marches du perron. Son âme débordante d'enthousiasme avait soif de liberté, d'espace ; le dôme du ciel parsemé d'étoiles scintillantes s'arrondissait à l'infini au-dessus de lui. Du zénith à l'horizon s'écoulait, dédoublée, incertaine encore, la voie lactée : une nuit claire et calme, comme immobile, enveloppait la terre. Les tours blanches et les dômes dorés de la cathédrale étincelaient sur le ciel de saphir. Les splendides fleurs automnales s'étaient endormies jusqu'au matin dans les parterres. Le silence de la terre se confondait avec celui du ciel ; le mystère terrestre et le mystère étoilé se pénétraient. Aliocha, debout, contemplait ; puis soudain, il s'écroula comme fauché. Il ne comprenait pas pourquoi il étreignait la terre de ses bras, d'où provenait ce désir irrésistible de l'embrasser tout entière ; mais il l'embrassait en pleurant, il la trempait de ses larmes et jurait, en extase, de l'aimer, de l'aimer jusqu'à la fin des jours. Pourquoi pleurerait-il ? Dans son enthousiasme, il pleurerait en songeant à ces étoiles qui scintillaient dans l'abîme, et il n'avait pas honte de son extase. C'était comme si les fils qui relient entre eux les innombrables mondes du Seigneur s'étaient soudain réunis tous dans son âme, qui tremblait tout entière sous l'attouchement de ces univers inconnus. »

Dans tout ce qu'a écrit Dostoïevsky, vous ne retrouverez plus rien de pareil. Il est vrai que le père Zossima traite le même thème dans un de ses ouvrages, avec moins de simplicité pourtant, moins de force, moins d'inspiration. Mais ce fut tout ce que Dostoïevsky se décida à confier à ses héros officiels. Lui-même d'ailleurs ne parla sur ce ton qu'une fois seulement, comme s'il sentait qu'on ne pouvait pas insister sur ces choses ou bien qu'il n'est possible d'entrevoir ces

choses que du fond de l'abîme, du souterrain, et en même temps que les « vérités » souterraines qui leur serviront de repoussoir. Il semble que les deux suppositions soient également admissibles. C'est en cette vision de mondes inconnus que consiste probablement la foi dont Harnack n'admettait pas la possibilité, la foi qui n'invoque aucune autorité extérieure, que l'histoire se refuse à constater, qui n'a pas laissé de traces, la foi qui ne se préoccupe pas des œuvres, qui n'a rien donné à l'humanité et que la science a donc déclarée inexistante. Mais aux yeux de Dostoïevsky, elle était justement cette chose capricieuse pour laquelle il réclamait, il cherchait des garanties, des droits, qu'il essayait avec une audace inouïe d'arracher au pouvoir de l'autorité et même de l'histoire et de ses évidences. Sous ce rapport, *les Frères Karamazov*, comme je l'ai dit, forment la suite de *la Voix souterraine*, où des chapitres tels que « la révolte », « l'odeur de la mort », « les frères font connaissance » auraient pu trouver place.

Dimitri Karamazov, cet ivrogne, ce débauché, de plus un ignorant, prononce des discours dont n'aurait pas eu honte Platon ou Plotin. Il cite Schiller et lorsqu'il dit : « Et le triste regard de Cérès ne découvre partout que la profonde humiliation de l'homme » — il sanglote. « Cher ami, dit-il à son frère, cette humiliation persiste ; elle persiste encore. L'homme a beaucoup à souffrir sur la terre. Que de souffrances atroces... Je ne pense presque qu'à cela, frère, à l'homme humilié. » Et quelques instants après, cet officier ignorant déclare : « La beauté est une chose terrible et horrible. Terrible, parce qu'on ne peut pas la définir ; et il est impossible de la définir parce que Dieu ne nous propose que des énigmes. Les oppositions se confondent ici, toutes les contradictions vivent ici ensemble. Je suis fort peu instruit, frère, mais je pense beaucoup à cela. » Il y pense beaucoup ! Est-ce qu'un homme sans instruction peut penser ? Et avons-nous le droit d'appeler « pensée » ce qui se passe en Dimitri Karamazov ?

C'est de l'indignation, c'est de la révolte, c'est une course aux contradictions, c'est tout ce qu'on veut, mais ce n'est pas une pensée. Nous nous souvenons que d'après Spinoza, le père de la philosophie moderne, nous sommes obligés, si nous voulons penser, d'écarter toute idée de « Bien et Mal* » de « Beauté et Laideur* ». Le même Spinoza nous enseigne : « ne pas rire, ne pas pleurer, ni maudire, mais comprendre* ». Et si les hommes ont appris quelque chose de Spinoza, c'est justement à écarter d'eux toute idée de Beau, de Bien, pour penser, pour comprendre, pour n'être plus que cette « conscience commune », qui ne rit, ni ne pleure, ni ne maudit, mais ne fait que peser, mesurer, compter, telles ces mathématiques que la conscience commune a prises pour modèle.

Quant à ces phrases, « les oppositions se confondent ici », « toutes les contradictions vivent ensemble », elles paraissent tenir plutôt du délire et ne présenter qu'un assemblage de mots, dénués de toute signification : « Ce qui contient en soi une absolue contradiction ne peut être vrai et chacun a le droit de désigner cette contradiction par son nom » aurait répété Harnack au sujet de Dostoïevsky ce qu'il dit de saint Athanase (*Dogmengeschichte · l'Histoire des dogmes*, II, 225). Et c'est avec la même indignation qu'il aurait accueilli cet « indéfinissable » dont s'éprend l'ignorant Dimitri.

Tous ses efforts n'ont en effet pour objet que de renverser le « le principe de contradiction* » qui, depuis Aristote, est considéré comme le fondement même de la pensée. Mais cela n'arrête pas Dostoïevsky, ni ne l'effraye ; il se souvient que « des ignorants s'emparent du ciel* » ; il se souvient que deux fois deux quatre est un principe de mort que l'homme a cueilli sur l'arbre de la science du bien et du mal.

Est-il possible d'échapper à la malédiction de la connaissance ? L'homme peut-il cesser de juger, de condamner ? Peut-il ne plus avoir honte de sa nudité, ne plus avoir honte de soi-même, ni de ce qui l'entoure, tels Adam et Ève avant que

le serpent ne les induisît en tentation? — C'est le sujet de la discussion qui s'engage dans *la Légende du grand inquisiteur* entre le cardinal inquisiteur, un vieillard de quatre-vingt-dix ans, en qui s'incarne toute la sagesse humaine, et Dieu lui-même. Longtemps il s'est tu, ce vieillard; mais enfin, il n'en peut plus: il doit parler.

Il dit à Dieu: Qu'as-tu offert aux hommes? Que peux-tu leur offrir? La liberté? Les hommes ne peuvent l'accepter. Les hommes ont besoin de lois, d'un ordre déterminé, fixé une fois pour toutes, et qui leur permettent de distinguer ce qui est vrai, ce qui est faux, ce qui est permis, ce qui est défendu. «As-tu le droit de révéler, ne fût-ce qu'un seul des mystères de ce monde dont tu descends», demande à Dieu le cardinal; et il répond lui-même, car Dieu se tait, Dieu se tait toujours: «Non, tu ne possèdes pas ce droit. Tu nous a transmis ton œuvre. Tu as promis, tu as scellé cette promesse de ta parole, tu nous as remis le droit de lier et de délier et tu ne peux certainement pas songer à nous enlever ce droit.»

Le cardinal a évidemment en vue Matthieu 16¹⁹. «Je te donnerai les clés du Royaume des cieux; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux*.» C'est sur ces paroles que se base l'Église catholique pour réclamer le «pouvoir des clefs*»; c'est sur elles que se fonde l'idée de l'infaillibilité de l'Église. On sait que nombre d'historiens du christianisme, et Harnack, si je ne me trompe, est de ce nombre, considère ce verset comme une interpolation. Si même cette supposition était exacte, si même l'Église ne pouvait fonder ses prétentions sur un texte de l'Écriture, cela n'affaiblirait en rien ses droits. Autrement dit: l'idée de l'infaillibilité n'a nullement besoin de la sanction céleste et s'en passe très facilement. Est-ce que Harnack avait en vue la Bible lorsqu'il déclarait que personne ne peut sans danger mépriser les droits de la science et de la raison? Socrate, et plus tard Platon, ont déjà

établi depuis l'antiquité que les hommes sur la terre savent parfaitement eux-mêmes ce qu'il faut « lier et délier », c'est-à-dire juger, et qu'au ciel on juge de même que sur la terre. Personne aujourd'hui n'en doute : nos théories de la connaissance rendent complètement inutile toute révélation. Edmond Husserl, un des plus remarquables parmi les philosophes contemporains, formule ainsi cette pensée : « Il n'y a pas une idée dans les temps modernes qui soit plus puissante, plus active, plus triomphante que l'idée de science. Rien n'arrêtera sa marche victorieuse. Les buts qu'elle se propose en font une conception véritablement universelle, embrassant tout. Si nous la concevons dans sa perfection idéale, dans son achèvement, elle apparaît absolument identique à la raison elle-même qui ne peut supporter aucune autorité au-dessus ou même à côté d'elle. »

L'idée de l'« infailibilité » de l'Église et du « pouvoir des clefs* » consiste justement en ce que les philosophes ont nommé et nomment encore « raison », cette raison qui n'admet aucune autorité en dehors d'elle et qui exige qu'on l'adore. Dostoïevsky voit cela avec cette puissance de pénétration qu'il manifeste chaque fois qu'« Apollon l'appelle au sacrifice » et l'oblige à se servir de sa seconde vue.

« L'homme qui se sent libre, dit le cardinal, n'a pas de préoccupation plus incessante, plus douloureuse que de trouver un objet d'adoration. Mais il aspire à s'agenouiller devant quelque chose qui soit indiscutable, si indiscutable que tous les hommes s'accordent immédiatement à lui rendre hommage. Car le désir de ces créatures misérables consiste à découvrir un objet que, non seulement, moi ou un autre puisse adorer, mais en lequel tous croiraient, que tous adoreraient, tous ensemble. C'est ce besoin de prosternement *en commun* qui fait le tourment de chaque homme en particulier, et de l'humanité entière, depuis le commencement des siècles. »

Impossible de continuer : il faudrait citer toute la légende. Mais je dois encore une fois attirer l'attention du lecteur sur la puissance de la vision de Dostoïevsky, sur la netteté avec laquelle il pose le plus difficile des problèmes philosophiques. Non seulement dans les manuels de philosophie, dans les meilleurs traités même, vous ne trouverez pas une vision aussi aiguë, aussi profonde. La théorie de la connaissance, l'éthique, l'ontologie apparaissent tout autrement construites aux yeux de celui qui a reçu l'« initiation » de Dostoïevsky, de celui qui veut, comme lui, participer au mystère du péché originel, source des tourments qu'indique le cardinal. Celui-là seul aussi, je pense, sera en mesure de comprendre les adversaires de Dostoïevsky — Spinoza, qui cache profondément ses doutes incessants sous des formules mathématiques, Edmond Husserl, insoucieux et triomphant. Car Spinoza, c'est le cardinal de Dostoïevsky, qui aurait déjà entrevu à l'âge de trente-cinq ans ce terrible secret dont parle dans la *Légende*, en s'adressant à Dieu ; éternellement silencieux, un vieillard de quatre-vingt-dix ans, au fond d'une prison souterraine. Quelle soif ardente de liberté était en Spinoza ! Mais avec quelle rigueur implacable il proclamait cette nécessité, loi unique, à laquelle sont soumis Dieu et l'homme.

Il n'est pas le seul, d'ailleurs : presque tous ceux qui avaient soif de liberté et que tourmentait ce désir, les croyants et les sceptiques, chantaient la gloire de la nécessité, avec une sorte de volupté funèbre. La plus belle œuvre de Luther, le traité « De la volonté asservie* », est dirigée contre Érasme qui essayait de sauvegarder ne fût-ce qu'une infime parcelle de liberté humaine. Aux yeux de Platon, notre existence prenait l'aspect d'un spectacle de marionnettes, d'une pièce où des acteurs exécutent machinalement des rôles établis d'avance. Marc-Aurèle disait de même. Pour Gogol, nous nous en souvenons, la terre était un royaume ensorcelé. Pour Platon, c'était une grotte. Les anciens tragiques, Eschyle, Sophocle,

Euripide et le plus grand des poètes modernes, Shakespeare, avaient de notre existence une vision analogue. On ne peut pas dire que l'homme ne soit pas libre, mais l'homme craint par-dessus tout la liberté. C'est à cause de cela qu'il cherche la connaissance ; c'est pourquoi il aspire après une autorité incontestable, infaillible, une autorité aux pieds de laquelle tous ensemble pourraient se prosterner. La liberté, c'est ce « caprice » dont nous parlait l'homme souterrain ; mais ici, sur terre, le caprice exige aussi des garanties, ne soupçonnant même pas que sa prérogative suprême est de pouvoir justement se passer de toute garantie. Les hommes créent eux-mêmes ce qu'ils dénomment la « vérité », c'est-à-dire l'image illusoire de quelque chose qui possède le pouvoir au ciel et sur la terre.

« Vois ce que tu as fait ensuite et toujours au nom de la liberté, continue le vieux cardinal. Je te dis que l'homme n'a pas de préoccupation plus torturante que de trouver quelqu'un à qui pouvoir remettre au plus vite le don de liberté qu'apporte en naissant cet être misérable. Mais... au lieu de t'emparer de la liberté de l'homme, tu l'élargis encore. Au lieu de lui donner des principes solides, pour apaiser une fois pour toutes la conscience de l'humanité, tu as rassemblé tout ce qui était extraordinaire, problématique, tu as rassemblé tout ce qui était supérieur aux forces humaines. »

Autrement dit : jusqu'ici la philosophie, la philosophie scientifique ou d'aspect scientifique, se considérait obligée de se justifier vis-à-vis de l'*omnitude* ou, pour parler le langage de l'École, vis-à-vis de la « conscience en général » (*Bewusstsein überhaupt*). Elle recherche des bases solides ; elle aspire après l'indiscutable, le définitif, après le sol, et se méfie par-dessus tout de la liberté, du caprice, de tout ce qu'il y a dans l'existence d'extraordinaire, de problématique, d'indéterminé, ne se doutant même pas que c'est justement cet extraordinaire, ce problématique, cet indéterminé — lequel

n'a aucun besoin de garantie, de protection — qui est le véritable, l'unique objet de son étude, le « ce qui importe le plus[★] », dont parlait, auquel aspirait Plotin, cette réalité que du fond de sa grotte entrevit Platon, ce Dieu que dissimule sous sa méthode mathématique Spinoza et qui inspirait le vilain caneton, l'homme souterrain de Dostoïevsky, lorsqu'il montrait le poing et tirait son affreuse langue aux palais de cristal édifiés par les hommes. Les anciens sages l'attestent : on ne peut pas dire de Dieu qu'il existe, car en disant « Dieu existe », on le perd immédiatement.

XIV

Il faut terminer cette étude, non pourtant que j'aie épuisé mon sujet : l'œuvre de Dostoïevsky est inépuisable. Il y en a peu qui aient ouvert ainsi leur âme tout entière aux derniers mystères de l'existence humaine. Mais avant de finir, je voudrais encore dire quelques mots de l'écrivain politique, tel qu'il nous apparaît dans le *Journal d'un écrivain*.

Nous nous souvenons que Dostoïevsky termine son récit fantastique, *le Songe d'un homme ridicule*, par un appel à la propagande, à l'enseignement, à la prédication. Il lui parut tout à coup qu'il était appelé non seulement à contempler, mais aussi à agir, que l'action est le seul couronnement digne de la contemplation. Il oublia ce que lui-même nous avait raconté, comment il avait déjà essayé d'enseigner et comment cet enseignement avait débauché des êtres si purs qu'ils ne connaissaient pas la honte. Il oublia aussi la menace biblique : Celui qui aura goûté du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, mourra. Il ne l'oublia peut-être pas, au sens exact de ce mot ; de même qu'il n'oublia pas les autres vérités que sa seconde vue avait découvertes ; il n'oublia qu'une chose : que ces vérités étaient « inutiles », par leur nature même, et que toute tentative pour les rendre utiles, bonnes pour tous et toujours, c'est-à-dire universelles et nécessaires, les transformait immédiatement en erreurs.

« Là-bas » — il avait entrevu cette liberté absolue dont parle le grand inquisiteur. Mais qu'en faire, de cette liberté, parmi ces hommes qui en ont peur plus que de toute chose, qui n'éprouvent que le besoin de se prosterner devant quelque objet, aux yeux desquels une autorité immuable est préférable à tout au monde, à la vie même ? Qui veut enseigner avec succès et propager ses idées, doit remplacer la liberté par l'autorité, ainsi que l'avait fait, selon Dostoïevsky, le catholicisme, ainsi que l'avait fait Luther lui-même, selon Harnack.

Le *Journal d'un écrivain* n'est même pas le journal de Dostoïevsky, c'est-à-dire qu'il ne reflète pas ou ne reflète que fort peu (le *Journal* contient pourtant *la Douce*, *le Songe d'un homme ridicule*, etc.) les sentiments, les pensées les plus intimes de Dostoïevsky. C'est une série d'articles où un homme enseigne aux autres hommes comment ils doivent vivre, ce qu'ils doivent faire. Nous avons déjà montré que dans ses romans, Dostoïevsky essayait aussi parfois de tenir ce rôle. Nous avons relevé un certain enseignement dans *Crime et châtiment*, dans *l'Idiot*, dans *les Démons*. Dans le dernier roman de Dostoïevsky, *les Frères Karamazov*, cette tendance est très manifeste. L'auteur essaye de nous présenter en la personne du père Zossima le type idéal du Maître. Mais il suffit de comparer les harangues pâles et sans vie du père Zossima avec les discours inspirés et ardents de Dimitri et Ivan Karamazov pour se rendre compte que les vérités de Dostoïevsky craignent de devenir obligatoires et supportent la nécessité tout aussi mal que les hommes ordinaires — la liberté. C'est l'auteur qui parle par la bouche de Zossima, de même que par la bouche de ses héros souterrains, mais nous n'entendons dans le premier cas que la voix de l'« omnitude », de la conscience commune. Voyez ce qui arriva à Dostoïevsky avec le père Théraponthe : lorsque Dostoïevsky essaya de peindre un grand solitaire, un stylite qui fût au goût de la conscience commune, il ne réussit à composer qu'un personnage presque comique... Mais lorsqu'il peignit son Kirilov, qu'il se vit même obligé de condamner au suicide, ce silencieux, ce solitaire devint sous sa plume un personnage formidable, bouleversant.

Dostoïevsky voulait que les discours du père Zossima puissent être compris de tous, même de Claude Bernard. Ils plurent à tous, en effet ; ils apaisaient les lecteurs, ces lecteurs qui savent ce que c'est que la mort et ce que c'est que la vie. Mais en lisant ces interminables sermons, on s'étonne de la

patience qu'a dû déployer Dostoïevsky pour les écrire. Nulle trace de cette tension d'esprit, de ces « impondérables », grâce auxquels Dostoïevsky savait remuer profondément les âmes et qui donnaient à Pascal le droit énigmatique d'opposer le roseau pensant à l'univers.

Dostoïevsky ose appeler Smerdiakov lui-même (rien qu'une seule fois, il est vrai) — un « contemplateur » ; quant à Zossima et à Aliocha, ce sont des hommes d' « action » ; ils appartiennent donc à ces représentants de la conscience commune, aux yeux desquels il n'y a rien de supérieur à la certitude et aux vérités évidentes et qui exigent des garanties pour tout, même pour le caprice. Dostoïevsky, publiciste, répète en somme les discours et les actes de Zossima et de Théraponthe. Zossima donnait des conseils, traitait les malades, faisait l'aumône, consolait. Théraponthe exorcisait. Pour agir, Dostoïevsky se vit obligé de soumettre sa seconde vue à la vue humaine, ordinaire, normale, qui s'accordait avec les données des autres organes des sens, ainsi qu'avec la raison. Il voulait enseigner aux gens comment ils devaient vivre, ou, pour employer son expression, comment il fallait « s'arranger sur terre avec Dieu ». Mais il est encore moins possible de s'arranger, de s'organiser sur terre « avec Dieu » que « sans Dieu ». Dostoïevsky lui-même nous l'a raconté dans *le Grand Inquisiteur*. Les révélations n'ont pas pour objet de rendre la vie de l'homme plus facile et de transformer les pierres en pains ; leur but n'est pas de diriger l'histoire. L'histoire ne connaît qu'une direction qui va du passé vers l'avenir en passant par le présent ; mais la « révélation » suppose une seconde direction. Qui veut acquérir une influence « historique » doit renoncer à la liberté et se soumettre à la nécessité. Aussi l'Esprit Malin, le grand tentateur, dit-il au Christ : Si tu veux avoir « tout », posséder le monde, adore-moi ! Celui qui refuse de se prosterner devant le « deux fois deux quatre » ne pourra devenir le maître du monde.

Tout cela, ce n'est pas moi qui le dis ; ce sont les propres paroles de Dostoïevsky, lorsqu'il est seul avec lui-même. Mais il lui suffit d'être parmi les hommes pour devenir semblable à eux tous. Sa propre expérience, c'est-à-dire ce qu'il avait vu de ses propres yeux, lui était un fardeau pesant. Les hommes ont besoin de l'expérience dont parle Kant, dont parle la philosophie scientifique, de l'expérience qui transforme les pierres en pains qui rassasieront tous et toujours, de cette expérience qui transforme le caprice, l'individuel, le particulier en un principe général, qui situe la loi au-dessus de la vie, qui considère la loi comme l'essence même de la vie et voit dans « l'impudence » des évidences la preuve de leur origine divine.

Les résultats sont remarquables : saisies entre les tenailles de la conscience commune, les extases de Dostoïevsky sont obligées de se plier aux nécessités de la vie quotidienne.

Il arrive parfois que Dostoïevsky se contente d'apposer le sceau de l'au-delà à de simples lieux communs. Il prophétise, il raffermi les esprits faibles, il ranime les espoirs, il persuade, parfois même, tel Théraponthe, il exorcise. Aucune de ses prophéties ne s'est réalisée. Il annonçait que Constantinople serait à nous, que nous ne connaîtrions pas en Russie la lutte des classes, que l'Europe occidentale périrait dans le sang et implorerait le secours de la Russie, etc. On ne peut sans Dieu arranger sa vie sur la terre, mais avec Dieu, d'après lui, il est très possible de s'organiser.

Nous voyons aujourd'hui combien Dostoïevsky s'est cruellement trompé. La Russie étouffe dans le sang ; la Russie est le théâtre d'horreurs comme n'en a jamais connu l'Europe.

Ayant entrevu l'autre monde, il connut la liberté dernière, mais s'adressant aux hommes, il répète après les Slavophiles que la Russie est le pays le plus libre qui soit et exige que tous le croient. Il se souvient de ce que lui a découvert son expérience : « Il arrive que l'homme préfère la souffrance au

bien-être, la destruction à la création » ; « tout commence ici, et rien ne s'y termine » ; « Dieu exige l'impossible » ; « deux fois deux quatre est un principe de mort », etc. Mais avec toutes ces « vérités », instantanées, énigmatiques, indéterminées, capricieuses, indémonstrables, incertaines, il essaye d'élaborer un programme politique, c'est-à-dire un ensemble de règles qui doivent nous guider dans la pratique. Il n'est pas difficile de se représenter ce qui en est résulté.

La soif de liberté absolue qui le tourmente prend finalement l'aspect de cette naïve affirmation des Slavophiles : la Russie est le pays le plus libre ; affirmation que Dostoïevsky, qui ne craignait pas le principe de contradiction, proclame en face de ce régime despotique qui a conduit la Russie à l'abîme. « Il arrive que l'homme préfère la souffrance au bien-être » — se transforme pour les besoins de « l'action » en une formule d'apparence semblable, mais tout à fait différente en réalité : « Le peuple russe aime la souffrance. » Cette vérité était trop bien connue, même sans Dostoïevsky, par ceux qui dirigeaient la Russie et qui, en faisant souffrir le peuple, ont amené la situation dont nous sommes aujourd'hui les témoins. On pourrait encore parler longuement sur ce sujet ; mais je pense qu'il vaut mieux se taire maintenant : tous ceux auxquels les destins de la Russie sont chers, comprennent bien que les dirigeants ne peuvent « impunément défier le bon sens et la science ».

On ne peut démontrer Dieu. On ne peut le chercher dans l'histoire. Dieu est le « caprice » incarné qui repousse toutes les garanties. Il est en dehors de l'histoire comme tout ce que les hommes considèrent comme leur « ce qui importe le plus* ».

Telle est la signification des œuvres de Dostoïevsky ; c'est aussi celle des énigmatiques paroles d'Euripide, citées en tête de cette étude : « Qui sait, il se peut que la vie soit la mort et que la mort soit la vie* ». »

LE JUGEMENT DERNIER

LES DERNIÈRES ŒUVRES DE TOLSTOÏ

Pour tous c'est un mystère :
celui qui s'adonne entièrement à la philosophie,
celui-là n'aspire à rien d'autre
qu'à se préparer à la mort, et à mourir.

PLATON · *Phédon*, 64 a

Ὅρθῶς ἀπτόμενι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς
ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν
ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.

I

Aristote dit quelque part que chacun en rêve possède son univers particulier, tandis que dans l'état de veille nous vivons dans un monde commun à tous. Cette constatation est à la base non seulement de la philosophie d'Aristote, mais aussi de toute la philosophie scientifique, positive, telle qu'elle exista toujours. Le sens commun considère également que c'est là une vérité indiscutable. L'homme peut-il renoncer à une vérité évidente ? Non, certainement. Personne donc, Dieu même ne peut exiger qu'il y renonce. « Dieu ne commande pas l'impossible* ». C'est là également une vérité évidente qu'admet aussi bien le sens commun que la science, que le catholicisme même, en dépit de sa mystique.

Mais la mort n'a que faire de cela. Elle possède ses propres vérités, ses propres évidences, ses possibilités et ses impossibilités, qui ne s'accordent pas avec nos idées ordinaires ; nous ne pouvons donc les comprendre. Seuls, quelques hommes exceptionnels réussissent à entendre et à comprendre le langage énigmatique de la mort en leurs rares instants de tension extrême et de surexcitation. Cette compréhension fut octroyée à Tolstoï. Que lui révéla donc la mort ? Que sont ces impossibilités qui se transformèrent pour lui en possibilités ? La mort en effet, en contradiction avec le sens commun, exige de l'homme l'impossible et, en contradiction avec Aristote, l'arrache à l'univers commun à tous. Comment cela se passe-t-il ? Comment l'impossible devient-il possible ?

Parmi les œuvres posthumes de Tolstoï figure un court récit, inachevé, *les Mémoires d'un fou*. Le sujet en est fort simple. Ayant appris qu'une terre se vend dans le gouvernement de Penza, un riche propriétaire s'y rend pour la visiter et l'acquérir. Il est très heureux ; d'après ses calculs, il pourra l'acheter à un prix dérisoire, presque pour rien. Mais voilà que *subitement*, en route, au cours d'une nuit qu'il passe à l'hôtel, sans aucun motif apparent, une angoisse atroce, insupportable, le saisit. Rien n'est changé dans ce qui l'entoure, rien de nouveau ne s'est produit, tout jusqu'ici lui inspirait confiance, tout lui paraissait naturel, normal, nécessaire, bien réglé, apaisant ; il sentait le sol sous ses pieds, et autour de lui — une réalité. Ni doutes, ni questions ! Rien que des réponses. Mais voici que cela change, brusquement, instantanément, comme par le coup de baguette d'une fée. Les solutions, la paix, le sol ferme, la conscience du droit et la sensation qui en découle de légèreté, de simplicité, de clarté — tout cela a disparu. Ce ne sont autour de lui que questions et leurs compagnons importuns — l'inquiétude, le doute et la terreur irraisonnée, rongante, insurmontable. Les procédés ordinaires au moyen desquels on chasse généralement les pensées pénibles, sont complètement inopérants.

« J'essayais de penser à ce qui m'intéressait : à l'acquisition de la propriété, à ma femme. Non seulement il n'y avait là rien de plaisant, mais tout cela n'était plus rien pour moi. L'horreur de ma vie perdue me cachait toutes ces choses. Il faut dormir ! J'essayais de me coucher ; mais, à peine allongé, l'épouvante me dresse. Et une anxiété ! une anxiété pareille à celle qui précède les vomissements, mais morale. La crainte, la peur. Il semble que la mort est terrible, mais quand on se rappelle, quand on songe à la vie, c'est *la vie agonisante qui épouvante*. La mort, la vie semblaient en une certaine manière se confondre. Quelque chose déchirait en lambeaux mon existence, mais ne parvenait pas à la déchirer complètement.

J'allais encore une fois regarder les dormeurs, j'essayais encore une fois de dormir ; mais la terreur est toujours là, rouge, blanche, carrée. Quelque chose se déchire, mais cela tient encore. »

Ainsi se met à nu, impitoyable, Tolstoï. Peu d'écrivains nous révèlent de semblables vérités. Et si l'on veut, si l'on réussit à saisir cette vérité, — car la vérité mise à nu n'est pas non plus facile à voir, — naît fatalement toute une série de problèmes, hors de toute proportion avec notre pensée habituelle. Comment accueillir ces terreurs apparues subitement, rouges, blanches, carrées ? Dans l'univers commun à tous, il n'y a pas, il ne peut y avoir de « subitement », ni d'action sans cause. Et les terreurs n'y sont ni blanches, ni rouges, ni carrées. Ce qui est arrivé à Tolstoï constitue une menace pour la conscience humaine, normale. Aujourd'hui, c'est Tolstoï que l'inquiétude a saisi, brusquement, sans motif aucun ; demain ce sera un autre, ensuite un troisième et un beau jour c'est la société entière, tous les hommes seront atteints. Si nous admettons sérieusement ce que nous racontent les *Mémoires d'un fou*, il n'y a pas d'autre issue : ou bien il faut renoncer à Tolstoï et le retrancher de la société, de même qu'au moyen âge on séquestrait les lépreux et autres malades contagieux, ou bien, si l'on considère son expérience comme légitime, il faut s'attendre à ce que les autres subissent ce qui lui est arrivé, et trembler que l'« univers commun à tous » ne tombe en morceaux et que les hommes ne se mettent à vivre chacun dans leur propre univers, non seulement en rêve, mais aussi éveillés.

Le sens commun et la science qui en est issue ne peuvent hésiter devant ce dilemme. Tolstoï a tort, avec son anxiété sans objet, ses terreurs irraisonnées, ses folles inquiétudes. C'est l'« univers commun à tous » qui a raison, l'univers, avec ses croyances solides, ses vérités éternelles, apaisantes, à tous accessibles, claires et nettes. S'il ne s'était pas agi

d'un écrivain aussi célèbre, son sort aurait été réglé rapidement : il aurait été mis au ban de la société comme un être malade et dangereux. Mais Tolstoï est l'orgueil, la gloire de la Russie : impossible d'agir ainsi avec lui. Bien que ce qu'il dise paraisse dénué de toute signification et complètement inacceptable, on continue à l'écouter ; on continue même à compter avec lui.

« Aujourd'hui, nous dit-il, on m'a mené au conseil provincial pour m'y faire subir un examen mental. Les avis se partagèrent. Ils se disputèrent et décidèrent enfin que je n'étais pas fou. Mais c'est parce que je m'efforçais de ne pas parler franchement au cours de la visite médicale. Je n'ai pas été sincère, parce que j'ai peur de la maison de fous, j'ai peur qu'on ne m'empêche d'y accomplir mon œuvre de fou. Ils ont déclaré que j'étais sujet à des crises et encore autre chose, mais que j'étais sain d'esprit. *Ils ont certifié, mais je sais que je suis fou.* »

Il est hors de doute que ce ne sont pas eux, mais lui qui a raison. Toute sa vie Tolstoï a eu conscience que quelque chose le repoussait hors de l'univers commun à tous. Il raconte qu'il lui était déjà arrivé, bien que rarement, de traverser des crises dans le genre de celle qu'il subit à Penza. Dès l'enfance, il se sentait subitement envahi, pour les motifs les plus futiles, par une terreur atroce qui chassait brutalement la joie de vivre, si naturelle, et la sensation d'équilibre de l'existence. Il est étendu dans son lit ; il a chaud, il est bien, il est paisible, il songe que tous les hommes sont bons et qu'ils s'aiment tous entre eux. Tout à coup, il entend sa bonne et l'économiste échanger quelques paroles désagréables et voilà que le charme s'évanouit immédiatement. « J'ai mal et j'ai peur, et je ne comprends plus rien. La terreur, une terreur glacée s'empare de moi et j'enfouis ma tête sous les couvertures. »

Une autre fois, il vit battre un petit garçon : « Ce fut un choc. Je me mis à sangloter et personne ne put de longtemps

me consoler. Ces sanglots furent la première manifestation de ma démente. »

La troisième crise se produisit lorsque sa tante lui raconta la Passion du Christ. Il voulut savoir pourquoi on l'avait ainsi fait souffrir. Sa tante ne sut que lui répondre. « Et voilà que de nouveau cela s'empara de moi. Je sanglotais, je me frappais la tête contre le mur. » Tous, nous avons assisté à des querelles entre nos proches, nous avons vu maltraiter des enfants, nous avons tous entendu parler et lu le récit des souffrances du Christ. Tolstoï ne fut pas le seul. Mais personne, presque personne ne réagit à ces choses-là aussi tumultueusement, aussi irrésistiblement. On pleure, puis on oublie ; d'autres impressions viennent submerger et dissoudre les premières. Mais il n'était pas donné à Tolstoï d'oublier. Les souvenirs d'enfance s'étaient profondément ancrés en son âme ; il semble même vouloir les préserver soigneusement, comme un trésor précieux, comme une sorte de mystérieuse *anamnèse*⁽¹⁾ platonicienne, vague témoignage d'une autre réalité, inconcevable. Et elles, ces impressions, attendent que les temps soient révolus pour surgir en maîtresses et exiger leurs droits.

Les plaisirs, les soucis, toutes les nombreuses occupations de l'existence distrairent, il est vrai, Tolstoï et pendant de longues années détournèrent son attention de ces visions extraordinaires. Et puis, comme il le raconte lui-même, il avait une peur instinctive de la maison de fous, et craignait de devenir fou, c'est-à-dire de vivre dans son propre univers particulier, et non dans l'univers commun à tous. Il faisait donc des efforts désespérés pour vivre comme tout le monde, pour voir ce qui nous maintient dans l'ornière.

(1) Voir la note de la page 81.

II

Le *Journal d'un fou* peut être considéré en un certain sens comme la clef de l'œuvre de Tolstoï. Si le *Journal* n'avait pas été écrit par Tolstoï lui-même, nous l'aurions certainement pris pour une calomnie contre Tolstoï ; car nous sommes habitués à considérer les grands hommes comme l'incarnation de toutes les vertus civiles et même militaires. Lui-même d'ailleurs, si quelqu'un avait osé un an, une semaine avant le début de la « folie » du grand écrivain, peindre son existence sous le même jour que dans le *Journal*, lui-même aurait été profondément indigné et l'aurait considéré comme une atteinte criminelle à son bon renom. En effet, la calomnie la plus empoisonnée ne pourrait se comparer à cette vérité que nous dévoile Tolstoï. Il veut acheter une propriété, mais ne veut pas la payer son juste prix. Il cherche un « imbécile » — ses propres termes — qui lui cède sa propriété pour presque rien, afin qu'en vendant la forêt, on en puisse obtenir une somme suffisante pour payer la propriété tout entière, qui, ainsi, serait acquise gratuitement. De tels « imbéciles » se trouveront certainement : le gibier se jette au-devant du bon chasseur⁽²⁾. Tolstoï attend patiemment ; il lit les annonces, recueille des informations. Si Dieu ne lui envoie pas d'imbéciles, il se rattrapera sur les paysans. Il acquerra une propriété dans un district où les paysans n'ont pas suffisamment de terres ; il aura donc ainsi des ouvriers agricoles à vil prix.

Que ce récit n'est pas une fiction et que l'acheteur dont il y est question est bien Tolstoï, il est facile de s'en convaincre à la lecture d'une lettre de Tolstoï à sa femme⁽³⁾ ; je la reproduis en entier :

(2) Diction populaire. · NOTE DU TRADUCTEUR

(3) Tolstoï voyageait alors dans le gouvernement de Penza pour y visiter une propriété qu'il voulait acquérir ; mais il ne l'acheta pas.

« Avant-hier, j'ai passé la nuit à Arzamass, et il m'y est arrivé une chose extraordinaire. A deux heures du matin, une anxiété étrange, une peur, une terreur comme je n'en avais jamais ressenties se sont emparées de moi. Je te raconterai les détails plus tard, mais jamais je n'ai connu des sensations aussi pénibles, et que Dieu en préserve tout le monde. Je me levai rapidement et donnai l'ordre d'atteler. Pendant qu'on attelait, je m'endormis et me réveillai bien portant. Hier, ces sensations revinrent en cours de route, mais très atténuées ; j'étais préparé et y résistai, d'autant plus qu'elles étaient moins fortes. Aujourd'hui je me sens bien portant, gai, autant que cela m'est possible loin de vous. Au cours de ce voyage, j'ai senti pour la première fois à quel point vous m'étiez proches, toi et les enfants. Je peux rester seul lorsque je suis constamment occupé, comme à Moscou, mais dès que je n'ai rien à faire, je sens nettement que je ne puis être seul. »

La lettre et le *Journal d'un fou* concordent même dans les moindres détails : l'acquisition d'une propriété, le voyage, le gouvernement de Penza, la ville d'Arzamass, le souvenir de la femme, la terreur folle, irraisonnée.

Il existe en littérature une coutume solidement établie : ne montrer aux lecteurs que la façade de l'existence des grands hommes. Les basses vérités ne nous sont d'aucune utilité ; qu'en ferions-nous ?

Nous sommes convaincus que les vérités nous sont nécessaires non en elles-mêmes, mais pour autant qu'elles peuvent être utiles à l'action. C'est à ce point de vue que s'est placé par exemple Strakhov, lorsqu'il écrivait la biographie de Dostoïevsky ; il l'avoue lui-même à Tolstoï, dans une lettre publiée en 1913.

« Tout le temps que j'écrivais, je devais lutter contre un sentiment de dégoût qui se levait en moi, je tâchais d'étouffer mes mauvais sentiments. Aidez-moi à m'en débarrasser. Je ne peux considérer Dostoïevsky comme un homme bon et

heureux. Il était méchant, envieux, débauché. Toute sa vie, il fut en proie à des passions qui l'auraient rendu ridicule et misérable s'il n'avait pas été aussi intelligent et aussi méchant. Je me suis vivement souvenu de ces sentiments à l'occasion de cette biographie. Devant moi, en Suisse, il traitait si mal son domestique que celui-ci s'en offensa et lui dit : « Mais moi aussi je suis un homme ! » Je me rappelle comme me frappa cette phrase qui reflétait les idées de la libre Suisse sur les droits de l'homme et s'adressait à celui qui nous prêchait toujours des sentiments humains. De telles scènes se reproduisaient constamment, et il ne pouvait contenir sa méchanceté. Maintes fois je répondis par le silence à ses incartades, qu'il commettait à la manière des vieilles femmes, subitement et, parfois, d'une façon détournée ; mais il m'arriva aussi une ou deux fois de lui répondre des choses très désagréables. Pourtant, il l'emportait toujours sur les gens ordinaires et le pis est qu'il en avait grand plaisir et qu'il ne se repentait jamais jusqu'au fond de ses vilénies. Les vilénies l'attiraient et il s'en glorifiait. Viskovatov (le professeur de l'université de Yourieff) m'a raconté comment il se vantait d'avoir mis à mal, au bain, une petite fille que lui avait amenée la gouvernante. Parmi ses personnages, ceux qui lui ressemblent le plus, c'est le héros de *la Voix souterraine*, c'est Svidrigaïlov, Stavroguine. Katkov refusa de publier une des scènes de Stavroguine (le viol, etc.), mais Dostoïevsky l'a lue ici à un grand nombre de gens. Avec cela, il était enclin à une sentimentalité douceuse, aux rêveries humanitaires et élevées, et ce sont ces rêveries, sa muse littéraire, sa tendance qui nous sont chères. En somme, tous ces romans essayent de disculper leur auteur ; ils démontrent que les plus affreuses vilénies peuvent coexister en l'homme avec la noblesse de sentiment. Voici un petit commentaire à ma biographie ; je pourrais décrire ce côté du caractère de Dostoïevsky, je me souviens de nombreux cas encore plus frappants que ceux que

je viens de citer ; mon récit aurait été plus véridique. Mais *que périsse cette vérité ; continuons à étaler le beau côté de l'existence, comme nous le faisons toujours, dans toutes les occasions.* »

Je ne sais pas si l'histoire de la littérature possède beaucoup de documents d'une valeur supérieure à celui-ci. Je ne suis même pas certain que Strakhov ait bien compris la signification, la valeur de ce qu'il avouait à Tolstoï. Beaucoup dans les temps modernes ont affirmé que le mensonge est supérieur à la vérité ; Oscar Wilde, Nietzsche nous l'ont dit, Pouchkine même s'écrie : « Le mensonge qui nous élève nous est plus cher qu'une légion de basses vérités ! » Mais tous, ils s'adressaient au lecteur ; ils enseignaient. Strakhov se confesse très simplement et sincèrement et cela donne à ses paroles une grande force, une signification spéciale. Il est probable que sa lettre produisit une grande impression sur Tolstoï qui justement alors supportait très péniblement le fardeau du mensonge conventionnel et brûlait du désir de se purifier par une confession complète. Car lui-même était un des prêtres du sublime mensonge ; et qu'il était donc beau, qu'il était séduisant ce mensonge ! De même que Strakhov, Tolstoï nous enseignait à étaler le beau côté de l'existence et à cacher la vérité. Il écrivait *la Guerre et la paix* et *Anna Karénine* où il glorifie la vie des gentilshommes campagnards, et lui-même achetait aux « imbéciles » des propriétés à vil prix, pressurait les paysans manquant de terre, etc. Tout cela et bien autre chose encore, — c'était la réalité. Tout cela paraissait légitime, sacré même, parce que c'était cela qui maintenait l'univers commun à tous. Si tu t'en détournes, tu seras obligé de construire ton propre univers. C'est justement ce qui arriva au héros du *Journal d'un fou*. Il vit qu'il fallait choisir : ou bien sa femme et ses proches qui attaquaient ses nouvelles idées, avaient raison, il était en effet malade et avait besoin d'être soigné, ou bien tous les hommes sont malades et atteints de folie. Ce titre, le *Journal*

d'un fou, résume en somme tout ce qu'écrivit Tolstoï après l'âge de cinquante ans. Et il me semble que ce n'est pas pur hasard si Tolstoï a emprunté ce titre à Gogol. Une petite fille à laquelle on avait lu devant moi le *Journal d'un fou* de Gogol manifesta surtout son étonnement de ce que Gogol eût pu décrire aussi minutieusement les plus petits détails de l'état chaotique d'une âme déséquilibrée. En effet, qu'avait donc ce sujet étrange pour attirer un jeune écrivain ? Pourquoi décrire le chaos, la folie ? Que Popristchine⁽⁴⁾ se croie le roi d'Espagne, qu'il tombe amoureux de la fille de son chef, etc., que peut nous faire tout cela ?

Il est évident que l'imagination dérégulée du fou ne semblait pas à Gogol aussi absurde, aussi dénuée de toute signification qu'à nous, de même que l'univers particulier de ce fou ne lui paraissait pas aussi irréel qu'à nous. Popristchine et la folie de Popristchine l'attiraient ; l'étrange univers de son héros et sa vie misérable avaient quelque chose d'attrayant pour le futur auteur de la *Correspondance avec des amis*. Autrement, pourquoi donc se serait-il occupé des sentiments absurdes et pitoyables de Popristchine ? Remarquez qu'à cette époque Gogol se sentait attiré non seulement par la folie de Popristchine mais c'est alors qu'il écrivit aussi *Vii, la Terrible Vengeance, Ménage d'autrefois*. Et il serait faux de croire qu'il s'y montre seulement observateur impartial de la vie des petites gens.

La mort qui tire si brusquement Afanassy Ivanovitch et Pulkhéria Ivanovna de la torpeur de leur existence végétative, venait constamment troubler l'imagination du jeune Gogol. Il est évident que la mystérieuse horreur des contes populaires et des mythes l'enivrait lui-même, que lui-même vivait dans la sphère du fantastique tout autant que dans l'univers réel, reconnu par tous. Les sorciers, les sorcières,

(4) Le héros du *Journal d'un fou* de Gogol. · NOTE DU TRADUCTEUR

les démons, peints par lui de façon inimitable, toutes les épouvantes, tous les ravissements qui éclosent dans l'âme humaine lorsqu'elle effleure les mystères de l'au-delà, tout cela attirait irrésistiblement Gogol. Si vous désirez définir la nature intime de Gogol, son essence et ce qu'il y avait en lui d'étranger à cette nature, d'extérieur, autrement dit, si vous voulez savoir où il faut aller chercher le véritable Gogol, là où le situa l'histoire de la littérature, ou bien là où plana sa capricieuse fantaisie, — vous ne disposerez pas de données suffisantes pour répondre à ces questions, si vous ne vous décidez pas à vous confier à l'une de ces théories modernes de la conscience, qui, marchant sur les traces d'Aristote, se sont emparées du droit de tracer les limites entre le rêve et l'état de veille, entre la réalité et le fantastique. Mais si vous n'êtes pas de ceux qui croient aveuglément aux théories toutes faites, si vous êtes capable de vous libérer parfois, ne fût-ce que pour un instant, de la suggestion des idées modernes, vous serez alors moins catégoriques dans vos appréciations des tentatives de Gogol pour peindre cette réalité énigmatique, décriée par les théories, inaccessible, mais séduisante. Vous consentirez à admettre alors, peut-être, que dans *les Âmes mortes* Gogol ne songeait pas à réformer les mœurs, mais essayait de connaître son propre destin et celui de l'humanité. Lui-même nous a dit d'ailleurs que son rire apparent cachait des larmes invisibles et que lorsque nous riions de Tchitchikov et de Nozdrev, nous riions en réalité de celui qui les avait créés.

III

Au contraire de Tolstoï, dès ses premières œuvres, Gogol atteint cette limite qui sépare la réalité ordinaire, accessible à tous, du mystère éternel, caché aux yeux des hommes. Il s'approche de cette limite, tantôt en plaisantant, tantôt sérieusement. Il lui plaisait de se pencher pour un instant sur l'abîme et d'éprouver l'angoisse du vertige. Il était sûr d'avoir la force de s'écarter lorsqu'il le voudrait. Il se sentait relié à l'univers commun à tous par de solides attaches, et les incursions qu'il se permettait de faire dans les régions de l'énigmatique n'étaient à ses yeux que des parties de plaisir qui ne présentaient pas trop de dangers. Il pensait ainsi. Mais le destin lui préparait autre chose. Cela apparut vers la fin de sa vie. Ce sont les *Âmes mortes* et les *Fragments choisis de ma correspondance avec des amis* qui forment son *Journal d'un fou*.

Même Pouchkine, qui savait tout comprendre, ne saisit pas la vraie signification des *Âmes mortes*. Il lui semblait que l'auteur plaignait la Russie, ignorante, sauvage, distancée par les autres nations. Mais ce n'est pas en Russie seulement que Gogol découvre des âmes mortes. Tous les hommes, les grands et les petits, lui paraissent des lunatiques, des automates, privés de volonté, de vie. Ils mangent, ils boivent, ils font des vilenies, ils se multiplient, ils prononcent d'une langue pâteuse des paroles sans signification. Aucune trace de « libre arbitre », nulle étincelle de conscience, aucun désir de secouer ce sommeil millénaire. Tous sont profondément convaincus que leur sommeil est la vie et que leur univers commun est l'unique réalité, suprême, définitive. La *Correspondance* ne fait en somme que compléter les *Âmes mortes* : là nous voyons encore une fois apparaître, mais sous une tout autre forme, les secrètes aspirations, les secrets espoirs de l'âme populaire : c'est encore VII, les sorciers, les sorcières, les démons, toute cette fantasmagorie dont nous avons déjà parlé.

Mais cet univers fantastique paraît à Gogol bien plus réel que ce monde où Sobakévitch vante à Tchitchikov ses âmes mortes, où Piétoukh emplit ses invités de nourriture à tel point qu'ils en sont malades, où Pliouchkine amasse, où Ivan Ivanovitch se querelle avec Ivan Nikiforovitch, etc. Et l'on peut dire ici en vérité: « Courons, courons vers notre chère patrie. Mais ou courir? Comment nous échapper d'ici?... Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes venus ici; là demeure notre Père. » Ainsi parle Plotin. Ainsi sentait, ainsi pensait Gogol: la mort seule et la démence de la mort sont capables de réveiller les hommes du cauchemar de l'existence. C'est ce que nous dit aussi le *Journal d'un fou* de Tolstoï, non le court récit inachevé qui porte ce titre, mais toute l'œuvre de Tolstoï qui fait suite à *Anna Karénine*. Sa « folie » consistait justement en cela que tout ce qui semblait naguère réel et existant véritablement, lui paraît maintenant fantomatique, tandis qu'au contraire, ce qui semblait fantastique, irréel, apparaît comme la réalité unique.

La revue *l'Archive Russe* fit paraître en 1868 un article de Tolstoï, qui depuis, je ne sais pourquoi, n'a pas été publié; il est intitulé: *Quelques mots au sujet du livre « la Guerre et la Paix »*. On y relève certaines phrases extrêmement symptomatiques sur le servage. On reprochait à Tolstoï de n'avoir pas suffisamment exprimé dans *la Guerre et la Paix* le caractère de l'époque. A ces reproches, dit Tolstoï, je répondrai ainsi: « Je sais bien en quoi consiste ce caractère de l'époque qu'on ne retrouve pas dans mon roman: ce sont les horreurs du servage, la réclusion des femmes, le supplice du knout infligé aux fils, Saltytchikha⁽⁵⁾, etc.; mais je ne considère pas que ce caractère, tel que nous l'imaginons aujourd'hui, soit conforme à la réalité et je n'ai donc pas voulu l'exprimer. J'ai étudié les

(5) La maîtresse d'Araktchéiev (le favori d'Alexandre 1^{er}); elle fut tuée par les paysans poussés à bout par sa tyrannie et sa cruauté. · NOTE DU TRADUCTEUR

lettres, les mémoires, les légendes, mais je n'ai pas vu que toutes ces horreurs y aient été plus fréquentes qu'aujourd'hui ou à toute autre époque. On aimait en ce temps, on jalousait, on cherchait la vérité, la vertu, on éprouvait des passions, tout comme aujourd'hui ; on y constate la même vie intellectuelle et morale, plus raffinée même parfois, surtout dans les classes élevées. Si nous nous représentons que cette époque fut particulièrement cruelle et brutale, cela tient *seulement* à ce que les romans, les légendes, les mémoires de ce temps nous ont surtout conservé les cas de brutalité et de sauvagerie les plus frappants. »

Tolstoï avait quarante ans lorsqu'il écrivait ces lignes ; c'est l'âge du complet épanouissement de toutes les forces intellectuelles. L'époque d'Araktchéiev n'éveille en Tolstoï, parvenu à cet âge, aucune horreur, aucun dégoût ; mais lorsqu'il était enfant, nous nous en souvenons, il avait des crises de désespoir en voyant battre un petit garçon, en entendant se quereller la bonne et l'économiste. Il savait certainement ce qu'il fallait penser d'Araktchéiev et de ses hommes, il savait aussi ce qu'était le servage et ce qu'était l'existence des paysans sous le pouvoir despotique des propriétaires terriens ; mais il ne voulait pas le « voir », la raison qui doit tout régir ne le lui permettait pas. Pourquoi ? Parce que cette vision était inutile. Elle détruisait cet « ordre et connexion des choses* » qui s'était établi historiquement à travers tant de difficultés ; elle renversait cet univers commun à tous, en dehors duquel il n'y a que folie et mort. La vérité non ordonnée, la vérité qui va à l'encontre des besoins vitaux de la nature humaine, cette vérité est pis que le mensonge. Ainsi pensait Tolstoï lorsqu'il écrivait *la Guerre et la Paix*, quand les idées d'Aristote le possédaient encore entièrement, quand il avait peur de la folie et de la maison de fous et espérait qu'il ne lui faudrait jamais vivre dans son propre monde à lui. Mais quand il se vit obligé de se dire : « Ils ont certifié, mais je sais bien que je

suis fou », quand il se sentit expulsé de l'univers commun à tous, il dut bon gré mal gré se mettre à regarder les choses avec ses yeux particuliers et non plus avec ceux de tout le monde. Alors le caractère de l'époque d'Araktchéiev lui apparut sous un autre jour. « L'existence raffinée des classes supérieures », disait-il avant. Maintenant il ne parle que de la cruauté, de la grossièreté, de la bassesse de la classe supérieure.

L'apparence est propre, jolie, mais sous cette belle apparence, ce n'est que bêtise, vide, cruauté criminelle, égoïsme étroit, inhumain. Les Rostov, les Besoukhi, les Bolkonski se sont transformés en Sobakévitch, en Nozdrev, en Tchitchikov. Le rire de Gogol n'y résonne même plus ; ce ne sont que des larmes.

Dans un autre court récit, qui, lui non plus, ne fut pas terminé, *le Matin après le bal*, écrit en 1903, lorsque l'auteur avait quatre-vingts ans, Tolstoï confronte, sciemment probablement, ses anciennes et ses nouvelles visions. Le récit est en deux parties ; la première décrit avec cet art que la littérature russe n'a jamais connu, ni avant ni après Tolstoï, un bal joyeux, élégant, un bal vraiment merveilleux : on danse, il y a de la musique, du champagne, de nobles et charmants jeunes gens ; il y a là aussi, naturellement, une délicieuse jeune fille et son amoureux ; c'est lui qui nous raconte l'histoire. Une heure après le bal, le narrateur, gai, excité, encore sous l'empire des sentiments « raffinés » qu'il a vécus, est témoin dans la rue d'une tout autre scène : on passe par les verges un déserteur tartare. L'exécution a lieu sous les yeux du colonel, le père de la délicieuse jeune fille, celui-là même qui au grand plaisir de tous, vers la fin du bal, avait dansé avec sa fille la mazurka si joliment, avec un tel brio, à l'ancienne mode. J'ai dit que la scène du bal avait été décrite par Tolstoï avec un art inimitable ; le supplice du tartare est décrit avec non moins d'art, non moins de force. Je ne ferai pas de citation, car le récit est bien connu. L'important est d'opposer l'une à

l'autre et de confronter deux manières de voir et de décrire la réalité. Si l'on envisage l'œuvre entière de Tolstoï, on peut dire, métaphoriquement évidemment et avec les restrictions d'usage : Dans sa jeunesse ainsi que dans son âge mûr, Tolstoï décrivait la vie sous l'aspect d'un bal enchanteur ; plus tard, quand il se fit vieux, il la dépeignit sous l'aspect du supplice des verges. Lorsqu'il se fait vieux, ce ne sont plus seulement les époques d'Araktchéiev et de Nicolas 1^{er} qui lui paraissent des cauchemars sanglants ; mais il ne peut même plus supporter nos mœurs, comparativement plus douces. Sa propre famille lui est insupportable, cette famille qu'il avait décrite sous des couleurs si idylliques dans *Anna Karénine*. Et il se vit lui-même sous un aspect aussi hideux que celui sous lequel il voyait ceux qui l'entouraient. Ainsi qu'il est dit dans l'Écriture, il lui fallut haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants et même soi-même : il n'y a évidemment pas d'autre voie pour celui qui est exclu de l'univers commun à tous.

Tolstoï dit quelque part que l'autobiographie est le meilleur genre de littérature. Je pense que cela n'est pas exact et ne peut être exact dans les conditions de l'existence humaine. Nous appartenons bien trop, tous, à la société et nous vivons trop pour la société ; nous sommes donc habitués non seulement à dire, mais à penser aussi ce qu'exige la société et comme elle l'exige. Écrire véridiquement l'histoire de sa vie, faire une confession complète et sincère, c'est-à-dire raconter non ce qu'attend de vous la société, non ce dont elle a besoin, mais ce qui s'est produit réellement, ce serait s'attacher soi-même au pilori ! La société ne pardonne pas à ceux qui violent ses lois, et son jugement est impitoyable. Nous le savons tous, et les plus audacieux même parmi nous s'adaptent à ses règlements. Le *Journal* de Tolstoï n'est pas encore publié, mais les autobiographies et les mémoires que nous connaissons confirment ce que je dis. Personne n'a réussi encore jusqu'ici à dire sous une forme directe la vérité

sur son propre compte, ne fût-ce même qu'une partie de la vérité. Cela se rapporte tout aussi bien aux confessions de saint Augustin qu'à celles de Rousseau, à l'autobiographie de Mill, et au journal de Nietzsche. Aucun de ces ouvrages ne nous livre ce qu'il y a de plus intime, de plus profond chez son auteur, ce qui lui appartient en propre. On ne découvre sa vérité la plus pénible, la plus significative que lorsqu'on ne parle de soi qu'indirectement. Si Dostoïevsky nous avait laissé son autobiographie, elle ne se distinguerait en rien de la biographie écrite par Strakhov : il nous aurait décrit la façade de sa vie. Mais le vrai Dostoïevsky — Strakhov lui-même nous le dit — se retrouve dans *la Voix souterraine*, dans le Svidrigaïlov de *Crime et châtement*.

La situation est la même pour Ibsen : ne le cherchez pas dans ses lettres, dans ses mémoires ; vous ne l'y trouverez pas. Mais il s'est raconté lui-même tout entier dans *le Canard sauvage* et dans ses autres pièces. Il en est de même de Gogol : ce n'est pas dans la *Confession d'un auteur* qu'on le découvre, mais dans *les Âmes mortes*. Tous les écrivains sont dans le même cas.

Il ne faut pas exiger des écrivains des autobiographies sincères. La fiction littéraire a été inventée justement pour donner aux hommes la possibilité de s'exprimer librement. Mais, dira-t-on, faut-il avoir confiance en la vérité comme on avait, comme on a encore confiance dans le mensonge ? Cela est-il possible ? Savons-nous ce que nous donnera la vérité ? Mais il faut bien dire que le mensonge, que nous adorons, ne nous a pas donné grand-chose...

D'ailleurs, je dirai pour les consoler, à ceux qui craignent de rompre les traditions, que la vérité n'est pourtant pas aussi dangereuse qu'on le croit généralement. Car même exposée ouvertement, elle ne devient pas encore un bien commun : telle est la loi primordiale du destin. Celui-là ne verra pas la vérité qui ne doit pas la voir, même si, toute nue, elle

lui apparaît à chaque carrefour. De plus, tant que durera le monde, il y aura toujours des gens qui, la conscience paisible ou troublée, édifieront pour leurs proches de sublimes mensonges. Et ces gens ont toujours été et seront toujours les maîtres de l'humanité.

Quoi qu'il en soit, les autobiographies ne contiennent pas plus de vérité que les biographies. Celui qui aspire à la vérité doit apprendre l'art de lire les œuvres littéraires. C'est un art difficile. Il ne suffit pas de savoir lire. C'est pour cela que les brouillons, les notes tracées à la hâte possèdent tant de valeur. Il arrive qu'une esquisse, quelques mots jetés sur le papier, une pensée à peine éclosée, nous disent plus qu'une œuvre complète, achevée : l'homme n'a pas eu encore le temps d'adapter ses visions aux exigences de la société. L'introduction destinée à préparer manque encore, ainsi que la conclusion qui achève. La pensée brute et nue se dresse devant nous de toute sa hauteur, tel un rocher au-dessus des eaux, et personne encore n'essaye de justifier son arbitraire sauvage : ni l'auteur lui-même, ni le serviable biographe.

C'est à cause de cela que je m'arrête si longuement sur le *Journal d'un fou*, récit inachevé et incomplet. Tolstoï, dans ses œuvres achevées, souligne avec obstination qu'il travaille en faveur du sens commun, que son but est de consolider le sens commun. Et ce n'est qu'une fois seulement, dans une courte esquisse, qu'il s'est permis de nommer de son vrai nom ce qui se passait dans son âme. « Ils ont déclaré que j'étais sain d'esprit ; mais je sais que je suis un fou. » Cette confession nous permet d'entrevoir ce que fut en réalité la vie intime de Tolstoï, sa vie la plus significative, la plus importante.

Il ne faut pourtant pas perdre de vue que Tolstoï n'était pas toujours dans cet état de « folie », même au cours de ses dernières années. Ce n'étaient que des crises passagères : tantôt il vivait dans son univers particulier, tantôt dans le monde commun à tous. Des terreurs folles, irraisonnées, surgissent

soudain, on ne sait d'où ; elles dispersent, renversent et brisent tous les trésors amassés par la raison et se dissipent, on ne sait où ni comment, aussi brusquement qu'elles étaient apparues. Et Tolstoï redevient alors un homme normal ; il est comme tout le monde, malgré certaines étrangetés, pâles reflets des orages passés ou de ceux qui se préparent encore. C'est de là que proviennent les inégalités de son caractère, de son action et aussi les contradictions flagrantes, qu'avec une telle malveillance soulignaient ses nombreux ennemis. Tolstoï avait peur de sa folie, plus encore que de la mort, mais il haïssait en même temps et méprisait de toute son âme son état normal. Et son inconséquence inquiète, impétueuse, nous révèle bien plus de choses que la fermeté toujours égale et raisonnable de ceux qui l'accusaient.

IV

Cherchant à s'apaiser et à dissiper le trouble qui les saisit à la lecture des œuvres de Tolstoï, beaucoup essayent d'expliquer ses luttes et ses élans fougueux par la peur qu'il avait de la mort. Il leur semblait que cette explication les débarrasserait une fois pour toutes des questions difficiles et rétablirait les droits de toutes les solutions détournées. Ce procédé n'est pas neuf, mais il est assez pratique. Aristote l'avait déjà indiqué, en traçant d'une main ferme la ligne claire et nette qui marque les limites des recherches et des efforts humains. Il ne faut pas s'approcher du dernier mystère, on ne peut permettre à l'idée de la mort de s'emparer de l'âme humaine.

Mais Platon parlait autrement. Dans un de ses dialogues les plus inspirés, il n'a pas craint de révéler à tous cette grande vérité toujours cachée, que philosopher, c'est se préparer à la mort, c'est mourir. Il n'a pas craint de le dire, parce qu'il savait que si même cette vérité était proclamée à tous les coins de rue par les plus forts crieurs, ils ne l'entendraient tout de même pas, ceux qu'il appelait « tout le monde* » et que Nietzsche, après lui, nommait « nombreux, trop nombreux ». Si c'est Platon qui a raison et non Aristote, alors il faut dire qu'au cours des dix dernières années de sa vie, Tolstoï nous montre l'exemple d'une puissante activité philosophique. Tout ce qu'il faisait n'avait qu'une seule signification, qu'un seul objet : dénouer les liens qui le retenaient à l'univers commun à tous, débarrasser son vaisseau de tout le lest qui le maintenait en équilibre, mais ne lui permettait pas d'abandonner le rivage. Aux non-initiés, l'œuvre de Tolstoï paraît souvent criminelle et sacrilège. Il foule aux pieds ce que les hommes considèrent le plus. Il outrage les choses les plus sacrées, ébranle les fondements de la société, empoisonne les joies les plus innocentes. Il nous apporte, il ne peut nous offrir que des souffrances.

« Qu'est-ce que ce maudit christianisme », s'écrie très sincèrement la princesse Tchérémissov dans le drame posthume, *la Lumière luit dans les ténèbres*. Et elle a raison. Son fils est sous jugement : il refuse d'accomplir son service militaire, convaincu par la nouvelle doctrine que proclame le héros du drame, Nicolaï Ivanovitch (c'est-à-dire Tolstoï). Il va périr donc. La femme de Nicolaï Ivanovitch s'exprime de même : « Comme tu es cruel, dit-elle à son mari. Est-ce là le christianisme ? Non, c'est de la cruauté. » Les paroles de ces deux femmes expriment sous une forme condensée l'indignation, la colère, légitimes, naturelles, que les aspirations et les idées de Tolstoï provoquaient parmi ses proches.

« Si tu n'étais pas ma sœur, dit à la femme de Nicolaï Ivanovitch sa sœur, mais une étrangère, si Nicolaï Ivanovitch n'était pas ton mari, mais une de nos connaissances, je trouverais cela fort original, charmant et peut-être même que je partagerais son opinion. Mais quand je vois que ton mari fait des bêtises, tout simplement des bêtises, je ne peux me retenir de te dire ce que je pense. » Tous presque parlent ainsi : tous sont prêts à admettre que les idées de Tolstoï sont originales, intéressantes, présentent toutes les qualités possibles, tant qu'il se contente de raisonner. Mais dès que commence la réalisation, tous, comme un seul homme, se dressent contre Tolstoï.

Tolstoï ne peut nous sacrifier son univers particulier ; il ne le sacrifie pas. Mais la famille est tout aussi enracinée dans sa foi : le monde commun est à ses yeux le seul réel. C'est ce monde qui contient la vérité première et la vérité dernière, cette vérité que Tolstoï lui-même, il n'y a pas si longtemps, était prêt, selon ses propres paroles, à défendre « avec un poignard, avec un revolver », et à la gloire de la quelle il dressa un monument grandiose dans *la Guerre et la Paix*. Deux vérités s'opposent l'une à l'autre et se lancent l'anathème : « Qui nie que le monde a été créé pour la gloire de Dieu, qu'il soit

maudit* ! », proclame une vérité ; mais l'autre lui répond non moins impérieusement : « Qui affirme que le monde a été créé pour la gloire de Dieu, qu'il soit maudit* ! »

Qui tranchera cette discussion entre les représentants de deux vérités aussi opposées ? L'univers existe-t-il pour Dieu ou pour les hommes ? Ont-ils raison, les proches de Tolstoï, restés fidèles à l'ancienne foi, ou bien est-ce le transfuge Tolstoï qui a raison, lui qui, hier encore, était parmi les soutiens de cet ordre contre lequel il se dresse aujourd'hui ? A qui le demander ? Quelle est l'instance qui pourra juger entre ces hommes unis par le sang et qui s'aperçoivent tout à coup qu'ils se haïssent ? Tolstoï, si nous en croyons ses propres paroles, n'éprouve aucun doute à ce sujet. Il y insiste avec une ardeur particulière dans sa discussion avec le jeune prêtre.

NICOLAÏ IVANOVITCH — Il faut croire, croire, on ne peut se passer de foi ; mais il faut croire non ce que vous disent les autres, mais ce que vous dicte la marche de votre pensée, votre raison... croire en Dieu, en la vie éternelle, véritable.

LE PRÊTRE — La raison peut tromper ; chacun possède la sienne.

N. I., *avec chaleur* — C'est cela qui est un sacrifice affreux. Dieu nous a fait don d'un outil sacré pour connaître la vérité ; c'est le seul qui puisse nous unir. Mais nous n'avons pas confiance en lui.

LE PRÊTRE — Mais comment pouvons-nous avoir confiance quand il y a tant de dissentiments, de contradictions ?

N. I. — Quels dissentiments ? Que deux fois deux font quatre, qu'il ne faut pas faire à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse à toi-même, que tout a une cause, et d'autres vérités du même genre, nous les acceptons toutes, parce qu'elles s'accordent avec notre raison ; mais lorsqu'on nous dit que Dieu s'est révélé sur le mont Sinaï à Moïse, ou bien que Bouddha s'est envolé sur un rayon de soleil, ou bien que

Mahomet a été emporté au ciel, alors nous tirons chacun de notre côté!

Nicolaï Ivanovitch émet ici une pensée que jusqu'à la fin de sa vie Tolstoï considéra comme sa pensée la plus intime, la plus profonde : la raison est identique en tous les hommes et elle est toujours égale à elle-même.

Elle dit à tous la même chose et exige la même chose de tous. Mais comment se fait-il donc alors que jusqu'à l'âge de cinquante ans, Tolstoï n'ait pu entendre la voix impérieuse de sa « raison » ? Et pourquoi donc sa terreur fut-elle si atroce, lorsqu'il sentit pour la première fois qu'il lui était impossible d'échapper au pouvoir de ce maître ? Pourquoi se vit-il donc obligé de dire : « Ils ont certifié que je n'étais sujet qu'à des crises passionnelles ; mais je sais bien que je suis fou. »

Le lecteur attentif constatera sans doute que Tolstoï a mieux réussi à exprimer l'état de son âme dans le *Journal d'un fou* que dans le dialogue que je viens de citer. La raison qui consolide l'univers commun à tous, qui nous fournit des vérités telles que « deux fois deux font quatre » et « rien ne se produit sans cause », cette raison est non seulement incapable de justifier et d'expliquer les nouvelles terreurs, les nouvelles inquiétudes de Tolstoï, mais elle les *condamne* impitoyablement comme *irraisonnées*, non motivées, arbitraires et, par conséquent, irréelles, fantomatiques.

Tolstoï nous a dit lui-même qu'elles avaient surgi sans aucun motif, qu'elles furent toujours irraisonnées ; nous allons bientôt le voir. Or, du point de vue de la raison, c'est encore Tolstoï qui nous le dit : « Deux fois deux font quatre et il n'y a pas d'action sans cause » sont des vérités également indiscutables. Comment donc la raison a-t-elle pu bénir la nouvelle doctrine de Tolstoï, laquelle naquit sous l'action directe de terreurs irraisonnées, ces imposteurs qui n'ont pas droit à la réalité ?

Et voyez les conséquences de cette doctrine.

La famille avait vécu d'accord, bien unie, pendant vingt-cinq ans. Mais dès que Tolstoï essaya de vivre à sa façon, finis l'amitié, la concorde, l'amour. On ne pouvait se séparer, mais la vie commune était semblable à l'existence des forçats rivés à une même chaîne. S'il est exact donc que l'œuvre de la raison est de rapprocher et d'unir, il est évident qu'après la conversion de Tolstoï, sa famille est dominée par un principe opposé à la raison. Tous ses proches se révoltèrent contre lui et nul ne trouva convaincants les arguments que Tolstoï imaginait pour se disculper et se défendre. Tous, au contraire, sentaient bien, s'ils ne le comprenaient pas, que derrière ces arguments se tenait, tapie, cette folie dont nous parle Tolstoï dans le *Journal d'un fou* ; et ils essayaient de lutter contre elle comme ils pouvaient : par des prières, par des supplications, par des menaces, par la force même.

La scène finale de la pièce reflète, telle un miroir, l'enfer où se débat sous l'action du nouveau, du « maudit » christianisme rationnel, toute une famille, jadis si heureuse. Nous voyons ici combien illusoire étaient les espoirs d'union, d'« unification » de Tolstoï.

En haut, dans les chambres brillamment éclairées du second étage, on donne une grande soirée : musique, danses, fleurs, échanges de gracieux propos en français... Dans une chambre du premier, le maître de la maison se prépare à fuir ; il ne sait où il va, mais il ne veut plus être témoin des laideurs que sa femme, ses enfants considèrent comme la raison, la beauté de l'existence. Il serait parti ; ni sa femme, ni ses enfants, personne au monde n'aurait pu lui faire changer de décision. Mais sa femme trouve un argument suprême — la menace : s'il quitte la maison, elle se jettera sous un train. Nicolaï Ivanovitch cède, non devant les raisons, mais devant la menace. Et tandis que les jeunes membres de la famille s'amusent, insoucieux, ne se rendant même pas compte de l'atroce signification de cette lutte entre leur père et leur

mère, Nicolaï Ivanovitch voit périr son dernier espoir dans le triomphe de la raison. Il se soumet, il promet de rester et de continuer cette existence, con traire à ses convictions, mais il ne veut pas admettre tout de même que ce recul signifie la défaite définitive de la « raison ». Pourtant, Tolstoï n'admet pas longtemps cette consolation. Avec ce courage, avec cette véracité qui ne craignent pas les contradictions les plus criantes, Tolstoï décrit immédiatement après la scène des explications entre les époux, une autre scène, non moins atroce et qui ruine jusqu'à la base les droits et les prérogatives de la raison :

Il fait intervenir la mère du prince Tchérémissov, ce jeune homme qui est en prison pour avoir refusé d'accomplir son service militaire. Dans l'empor tement de son désespoir, pleinement convaincue de son droit, elle attaque Nicolaï Ivanovitch et son christianisme avec une telle âpreté, une telle ardeur qu'il ne trouve plus la force nécessaire pour défendre son œuvre vis-à-vis d'elle. Toutes les paroles, tous les arguments qu'il avait l'habitude d'opposer à ses adversaires en des instants plus calmes, lui paraissent maintenant vides et insignifiants. Que dire à une mère folle de douleur, dont le fils va délibérément à sa perte ? Quoi que dise Nicolaï Ivanovitch, quelqu'effort qu'il fasse pour la persuader, à la pensée que son fils, son unique soutien, son unique espoir, sera enfermé dans une maison de fous, parmi des êtres sauvages, hurlants, ou bien dans une compagnie de discipline, avec des soldats privés de tous droits humains et qui ont presque perdu visage humain, elle se refuse à admettre que cela soit bien, que cela soit juste. « Ils ont imaginé avec Nicolaï Ivanovitch je ne sais quel christianisme. Ce n'est pas le christianisme, c'est une doctrine diabolique qui fait souffrir tout le monde. » Aux yeux de la princesse Tchérémissov, de la femme et des enfants de Nicolaï Ivanovitch, aux yeux de tous, cette nouvelle doctrine est un enseignement diabolique,

maudit. Agir comme il le conseille, « c'est mourir ». Ainsi parle, en effet, le fils de Nicolaï Ivanovitch, Stiépa. Mais, le père ne considère pas cela comme une réfutation : « Oui, et si tu meurs pour tes proches, ce sera très beau, pour toi-même et pour les autres. » Telle est la logique paradoxale des couches les plus profondes de l'être humain. Les terreurs irraisonnées donnent naissance à un courage tout aussi irraisonné. 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. Voilà ce que dit Tolstoï à ceux qui l'entourent et voilà ce qu'ils ne comprenaient pas et ne comprendront jamais. Peut-on *comprendre* cela, d'ailleurs ? Et Tolstoï le comprenait-il lui-même ?

V

Beaucoup ont comparé Tolstoï à Socrate. Parmi les admirateurs et les élèves de Tolstoï, il y en avait qui le considéraient comme un être parfaitement pur, presque comme un saint. Mais lui-même se voyait et se disait autre. Il se considérait comme un grand pécheur, comme le plus grand pécheur qui ait existé. Et ce n'était pas seulement la première moitié de sa vie (quand il ne connaissait pas encore la vérité) qui lui inspirait un profond dégoût; sa vieillesse lui semble tout aussi hideuse que sa jeunesse. « L'outil divin » qu'il glorifiait si pompeusement ne parvenait pas à le maintenir dans le droit chemin; mais plus il avançait, plus il s'embourbait. Et s'il continuait pourtant à aller de l'avant, c'est que toutes les routes de retour étaient barrées. Mais il était obligé de constater que la « raison » se refusait à le servir, qu'il continuait à avancer, mais ne savait pas où il allait arriver.

C'est ce qui le distingue de Socrate, ou tout au moins du Socrate dont le nom figure sur les pages de l'histoire. Tolstoï enseignait, Tolstoï prêchait « pour la ville et pour le monde* ». Le monde accueillait avec crainte et respect les paroles du vieillard de Yassnaïa Poliana. Si notre époque possédait son oracle de Delphes, il nous aurait certainement dit que Tolstoï est le plus sage d'entre les hommes. Mais Tolstoï savait qu'il était un vieillard faible et malade; et à mesure que sa gloire se répandait, il prenait plus profondément conscience de son impuissance, de son néant. Il avait soif de gloire, c'est vrai. Mais il ne recherchait la gloire que pour obtenir le droit, la possibilité de la fouler aux pieds. Non la gloire illusoire du faux héros, mais même la vraie gloire du sage n'est désirable que pour pouvoir y renoncer. C'est aussi une vérité immense et terrible, comme toute révélation. Tolstoï nous en parle, avec le courage et la franchise que seul il possédait à ce point, dans un autre de ses récits posthumes, *le Père Serge*.

Le Père Serge, moine, « staretz ⁽⁶⁾ », s'appelait dans le monde le prince Kassatkine ; c'était un brillant officier de la Garde. Jeune, il attendait beaucoup de la vie, et la vie l'aurait comblé, si un « hasard » n'avait brisé ses espoirs. Je ne raconterai pas ce qui arriva au jeune prince. Mais ceux-là même qui n'ont pas lu *le Père Serge* peuvent avoir confiance en Tolstoï : il arriva au prince Kassatkine une chose après laquelle le retour à la vie mondaine lui apparut impossible.

Possède-t-il une réalité quelconque, ce domaine de la prière et de la discipline où pénètre celui qui prononce ses vœux ? Le prince Kassatkine n'en savait rien ; mais il sentait qu'il n'y avait plus place pour lui en ce monde, en dehors du couvent. Il se mit donc à accomplir ses nouveaux devoirs avec la sincérité et la conscience qui étaient les traits dominants de son caractère. Au bout d'un temps assez long, il acquit une immense réputation. La Russie tout entière apprit son nom : attirés par la gloire du saint moine, les pèlerins se rendaient au monastère de toutes parts. « Lui-même s'étonnait parfois que lui, prince Kassatkine, fût devenu un saint, un thaumaturge ; mais impossible d'en douter : il ne pouvait pas ne pas croire aux miracles qu'il constatait lui-même, à commencer par la guérison de ce petit garçon affaibli et jusqu'à cette vieille qui avait recouvré la vue sur sa prière. Si étrange que cela puisse être, cela était. » La victoire, la parfaite satisfaction semblaient donc atteintes. Il est temps de se reposer dans la conscience orgueilleuse de la juste récompense céleste obtenue après tant de peines ; tous proclament Stepan Kassatkine un grand saint, un thaumaturge. Cette unanimité n'est-elle pas suffisante ? La voix du peuple n'est-elle pas la voix de Dieu ? Si tous se trompent, où devons-nous chercher la vérité ? Le Père Serge, ce vieillard, ce maître célèbre voit avec horreur

(6) Dans l'ancienne Russie, moine ou ermite à qui a le don de faire des miracles ou de prophétiser. — NOTE DES CAHIERS JÉRIÉMIÉ

qu'il ne peut répondre à ces questions. On ne peut avoir confiance en soi-même, cela, il le savait depuis longtemps; maintenant il voit qu'on ne peut non plus s'appuyer sur les autres. La suggestion collective est plus puissante que l'auto-suggestion, mais sa force ne dépend pas de sa vérité. Le Père Serge (disons ouvertement — Tolstoï) se souvient de son ancienne vie mondaine et la compare à son existence monastique. Et voilà qu'à sa grande épouvante, il se voit obligé de constater qu'avant, aussi bien que maintenant, il obéissait dans tout ce qu'il faisait, sans même le vouloir, non à la suprême vérité, mais aux préjugés humains. Il se dit: « On vient me voir de loin, on parle de moi dans les journaux, l'empereur me connaît, l'Europe, l'Europe incrédule me connaît... » Mais peut-il en être autrement? Un saint ne doit-il pas être unanimement vénéré? Nous savons que le but de la raison est de réunir tous les hommes par un seul lien saint, de les rassembler tous dans la confession d'une foi unique, autour d'une œuvre unique.

Mais c'est ici que se manifeste le don admirable, le don énigmatique de Tolstoï: dès qu'il s'approche du but, il s'aperçoit qu'il n'allait pas où il lui fallait aller. Il n'y a aucune différence en somme entre le saint vieillard autour duquel s'empressent des foules d'admirateurs venus des quatre coins du monde, et le brillant officier de la Garde qui accomplissait consciencieusement ses devoirs militaires et mondains. Tous deux vivent dans l'univers commun à tous et, par conséquent, subissent l'attraction de la terre et craignent le ciel. La raison l'a trompé; tous les efforts sont restés vains. Après de longues et douloureuses pérégrinations, l'homme se retrouve à l'endroit même d'où il était parti. « Quand il prêchait aux hommes, quand il les bénissait, quand il priaient pour les malades, quand il conseillait et guidait, quand ceux qu'il avait aidés grâce à ses miracles, lui disait-on, grâce à ses paroles, lui exprimaient leur gratitude, il lui était impossible

de ne pas se préoccuper des conséquences de son action, de son influence sur les hommes. Il songeait qu'il était comme un cierge flamboyant, et plus il le sentait, plus il avait conscience que le feu divin qui brûlait en lui s'affaiblissait, pâlisait. « Ce que je fais, est-ce pour Dieu, est-ce pour les hommes ? » Voilà la question qui le faisait souffrir et à laquelle il ne pouvait, ou, plutôt, n'osait répondre. Il sentait dans le fond de son âme que le diable avait substitué l'objet de son action, qu'il agissait pour les hommes et non pour Dieu. Il en avait conscience, car tandis qu'il lui était pénible auparavant d'être arraché à sa solitude, cette solitude même lui était pénible maintenant. Les visiteurs lui pesaient ; ils le fatiguaient, mais, au fond, il était heureux des louanges qu'il entendait. »

Telles sont les pensées qui poursuivent Tolstoï. Or, à l'époque où il écrivait *le Père Serge*, Tolstoï *faisait* plus que personne. Non seulement il écrivait, il prêchait, mais il s'occupait d'améliorer le sort des paysans, organisait sur une grande échelle l'envoi de secours pour les affamés, consolait les malheureux, avait limité à l'extrême ses propres besoins, se refusant non seulement le superflu, mais ce qui même au couvent aurait été considéré comme le nécessaire.

Il labourait, cousait ses bottes, faisait lui-même sa chambre. Si quelqu'un avait pu prétendre à l'orgueil légitime, sacré (le « saint orgueil* » est permis aux moines), si quelqu'un avait le droit de jouir des fruits de son action, de ses œuvres, c'était bien Tolstoï, semble-t-il. Mais une terreur subite l'envahit, « rouge, blanche, carrée, déchirant l'âme en lambeaux ».

Dans votre hâte de trouver une défense satisfaisante, n'essayez surtout pas d'expliquer ses paroles par une extrême humilité. En général, ne vous pressez pas : la hâte tue toute possibilité de saisir les choses. Il n'y a rien ici à expliquer d'ailleurs : autrement dit, il n'y a pas à soumettre les événements de la vie de Tolstoï à des idées générales. Les explications sont déjà loin de nous, là-bas, dans cet univers commun

à tous, où les hommes agissent, où les actions sont tout, où les œuvres justifient l'existence. Maintenant tout cela est changé. L'activité qui a l'homme pour objet, l'action la plus utile même, la plus désintéressée, vient du diable, et est de nulle valeur aux yeux de Dieu. Les œuvres ne sauvent pas, mais perdent l'âme, même la plus sainte... Mais si les bonnes œuvres ne sauvent pas, si les bonnes œuvres ne sont même pas aimables aux regards de Dieu, que faire donc alors ?

Tolstoï n'était plus capable de donner une réponse satisfaisante à cette question, c'est-à-dire de prononcer des paroles qui puissent être acceptées par la raison, individuelle ou collective. Tout s'était confondu dans son âme ; il avait dépassé la limite de cette région où le regard humain est encore capable de discerner les contours des objets. Une obscurité opaque s'étendait sur lui ; lui qui avait vécu jusqu'ici dans la lumière et qui préférerait à toute chose la lumière, non seulement ne pouvait plus agir dans cette obscurité, mais sentait que rien de ce que font les hommes sous la clarté du jour ne pouvait plus s'accomplir dans cette nuit. Impossible même de penser, car les hommes n'ont coutume de penser que pour agir. Mais nulle affaire, nulle œuvre à accomplir ici. Il faut donc y apprendre à penser tout autrement qu'on ne pense dans l'univers commun. Il faut tout recréer, recommencer tout... « Le Père Serge se mit à prier Dieu : « Seigneur, roi du ciel, consolateur, esprit de vérité, viens et nous pénètre, et purifie-nous de toutes souillures et sauve, Bienheureux, nos âmes. Délivre-moi de la souillure de la gloire humaine qui m'opresse. » Ayant prononcé ces paroles, il se souvint combien de fois déjà il avait ainsi prié et combien sous ce rapport avaient été vaines ses prières. Celles-ci avaient accompli des miracles pour les autres, mais il ne réussissait pas à obtenir de Dieu d'être délivré de cette misérable passion. »

Au-delà de certaines limites, les prières, les bonnes œuvres ne sont d'aucune aide, de même que plusieurs années aupa-

ravant, le souvenir de sa femme, de sa propriété avait été impuissant à écarter de Tolstoï les terreurs qui l'envahissaient. Dans son âme jadis si orgueilleuse, si confiante en elle-même, si amoureuse de lumière et d'ordre clair et précis, l'obscurité et le chaos régnèrent.

Pas une pensée vivante, pas un sentiment vivant : tout était mort, sauf le désespoir. « Il se demanda s'il aimait quelqu'un ; aimait-il Sofia Ivanovna, le Père Sérapion, avait-il eu un élan d'amour pour tous ces gens qui étaient venus le voir aujourd'hui, pour ce jeune homme savant, avec lequel il avait causé d'une façon si instructive, ne se préoccupant que de faire briller son intelligence et de prouver qu'il se maintenait au courant de la science ? Leur affection lui faisait plaisir, il en avait besoin, mais lui-même ne ressentait pas d'amour. Il n'y avait plus d'amour en lui, plus d'humilité, plus de pureté aussi. » Et cela, après des dizaines d'années d'existence érémitique. Comment cela put-il se produire ? Pourquoi ce châtiment vint-il frapper Tolstoï ?

Je crains que le lecteur ne veuille pas croire Tolstoï et le soupçonne d'exagération. Il est encore plus probable que le lecteur se fatiguera de suivre Tolstoï dans ses pérégrinations sans buts déterminés, à travers des déserts infinis où les sables miroitent sous une lumière torride, où les oasis ne sont que des mirages décevants. Pourquoi se tourmente-t-il ? Pourquoi devons-nous nous tourmenter avec lui ? Nulle nécessité de souffrir avec lui : celui qui est fatigué a le droit de rester en arrière et d'aller à la recherche d'autres régions plus paisibles. *Les prières et les bonnes œuvres de Tolstoï sont justement destinées aux retardataires, auxquelles elles seront fort utiles*, ainsi qu'il nous le dit lui-même. Comme toujours, Tolstoï joue pour autrui le rôle de sorcier, de thaumaturge, mais non pour lui-même. Il continue à enseigner, à prêcher jusqu'à la fin de sa vie. Après sa mort, on viendra apprendre dans ses livres ; une légende se formera autour de ses actions. Mais

quoi qu'il prêche aux autres hommes, cela ne lui convient pas, à lui. Il ne lui reste plus qu'un moyen : prendre la fuite, s'enfuir sans regarder en arrière, sans se souvenir de ce qu'il laisse, sans chercher à distinguer ce qui l'attend au bout de sa course. Les forces sur lesquelles il comptait, la raison, la vertu, ces forces l'ont trahi. Et ce Père Serge, que révèrent la Russie et l'Europe, croyants et non croyants, s'évade la nuit comme un malfaiteur en échangeant sa robe de moine contre le caftan d'un paysan.

Et comme s'il voulait complètement étourdir le lecteur, déjà passablement déconcerté, Tolstoï nous raconte qu'avant de s'enfuir, le saint vieillard commet un crime abominable sur la personne d'une jeune fille à demi idiote que son père avait amenée de fort loin pour que le moine la guérît. Pourquoi fallait-il encore imaginer cela ? Tolstoï n'est certainement pas coupable d'un tel crime. Pourquoi se calomnier ainsi ? Il le fallait, il le fallait absolument. Tolstoï n'est pas coupable ; mais le professeur Viskovatov a raconté des choses bien plus abominables sur le compte de Dostoïevsky. Une telle logique existe, bien que les manuels n'en parlent pas. Il se peut que Tolstoï n'ait pas songé à Dostoïevsky en terminant son *Père Serge* ; mais lorsque sa mémoire déroula devant lui la longue suite des jours écoulés, il vit que le crime qu'il avait imaginé ne surchargeait pas son âme. Peut-être même que ce crime imaginaire pouvait l'alléger sur cette route qu'il suivait, appelé par une volonté mystérieuse : n'avons-nous pas pénétré dans une région où les possibilités sont toutes différentes de celles auxquelles nous sommes accoutumés ici ?

Le Père Serge possède une conclusion. Tolstoï a payé son tribut au classicisme : il y a un dénouement. Ayant quitté le cloître, et après avoir longtemps erré, le père Serge arrive en Sibérie ; « il s'installe chez un riche paysan ; c'est là qu'il vit maintenant. Il travaille chez le paysan, il donne des leçons aux enfants, il soigne les malades. »

C'est clair et simple pour ceux qui ne veulent pas voir que ce n'est qu'un tribut payé au classicisme et que Tolstoï n'a pas encore achevé sa voie douloureuse. Les terreurs dont il nous avait parlé n'existent-elle pas en Sibérie ? Les furies y sont-elles moins impitoyables ? *Le Père Serge* n'est pas la dernière œuvre de Tolstoï. Chez le riche paysan, travaillant au potager, enseignant les enfants, soignant les malades, Tolstoï ne pouvait pas plus obtenir la paix de l'âme que lorsqu'il luttait pour sa vérité énigmatique au milieu de son ancienne famille. C'est à cause de cela qu'il ne consacre que trois lignes à la nouvelle existence du Père Serge. Elles doivent remplacer, semble-t-il, le point d'interrogation ou les points de suspension. Ou bien n'est-ce qu'un tribut payé à la raison qui exige que tout ce qui commence ait une fin ? Tolstoï n'osait presque jamais refuser ouvertement obéissance à la raison ; il ne voulait pas avouer qu'il vivait dans les ténèbres et non dans la lumière ; et la nuit n'était à ses yeux que la nuit, rien que la nuit, c'est-à-dire un vide, un néant ; c'est lui pourtant qui nous révéla sur la « nuit mystique* » des choses que n'avaient pas entrevues les plus grands saints, saint Bernard de Clairvaux, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix. Telle est la contradiction fondamentale de la nature humaine : nous voulons que notre délire même soit soumis à des lois et nous posons nos conditions aux révélations.

Lorsque « la lumière de la vérité » apparut à Descartes, il enferma tout aussitôt sa découverte dans une formule logique : « je pense, donc je suis* ». Et la grande vérité périt ; elle ne donna rien, ni à Descartes, ni aux hommes. C'est lui pourtant qui enseignait : « il faut douter de tout* ». Mais alors, il aurait fallu douter avant tout de la légitimité des prétentions des formules syllogistiques, qui se considèrent toujours comme seules aptes à juger de la vérité et de l'erreur. Dès que Descartes se mit à déduire, il oublia immédiatement ce qu'il venait d'entrevoir. Il oublia le « je pense* », il oublia le « je suis* »,

ne songeant qu'à obtenir le « donc★ » qui possède le pouvoir de contraindre les esprits. Mais l'intuition était déjà tout entière dans le « je suis★ », et par rapport au « je pense★ » le « je suis★ », de même que par rapport au « je suis★ » le « je pense★ », ne présentait rien de nouveau. Il aurait été plus exact de dire « je suis pensant★ ». C'est l'essence de toute sa science nouvelle.

Il fut révélé soudain à Descartes ce que lui et les autres ignoraient : que lui, Descartes, existait réellement. Il y eut une révélation qui se trouva en contradiction avec tous les principes de la raison ; la raison qui doutait de tout se mit aussi à douter de l'existence de Descartes, cette raison pure, supra-individuelle, cette « conscience en général » en dehors de laquelle toute connaissance objective est impossible. Or les arguments raisonnables sont impuissants à dissiper ces doutes de la raison.

Quand Descartes vit « la lumière de la vérité » (c'est ainsi qu'il appelait lui-même son « je pense, donc je suis★ »), ce fut, je le répète, une révélation qui dispersa victorieusement toutes les considérations de la raison. Si donc il s'était agi de déduire et de conclure, il eût fallu se souvenir de Tertullien et dire : « je pense, je suis ; c'est certain puisque c'est impossible.★ ». Autrement dit : La raison qui nous tient enchaînés dans ses fers dorés doit se soumettre. Il existe dans la vie quelque chose de supérieur à la raison ; la vie jaillit d'une source plus haute que la raison. Ce que la raison ne peut concevoir n'est donc pas toujours impossible. Et, au contraire, là où la raison établit un lien nécessaire, il peut se produire une rupture.

C'est ainsi que Descartes aurait dû commenter sa découverte. Mais il voulait une « science rigoureuse » et craignait de quitter l'univers commun à tous, car ce n'est que sur ce terrain qu'il est possible d'édifier une science rigoureuse. Ses commentaires furent donc tout différents : il ne brisa pas,

mais il bénit les chaînes d'or, ou pour mieux dire le veau d'or que depuis sa naissance et tout au long de sa lutte pour l'existence, adore l'humanité entière, tous les êtres vivants. Car tout ce qui possède vie ne songe qu'à l'utile. Les animaux eux-mêmes possèdent une âme, et une âme raisonnable, sous un certain rapport plus raisonnable même, c'est-à-dire plus parfaitement soumise à la raison, que celle des humains. Car s'il existe des êtres qui vivent conformément à la nature, ce sont certainement les animaux. Ce n'est qu'en l'homme, et fort rarement d'ailleurs, comme une grâce du ciel, que se manifeste la « libre volonté » qui méprise l'utile, cette volonté qu'on appelle aussi « témérité* », une audace impie, car elle rompt « l'ordre, la loi* », que les hommes dans leur aveuglement considèrent comme éternelle. Mais combien peu nous donne la connaissance des lois, c'est ce que montre la « découverte » de Descartes.

Il ne savait pas, il ne savait vraiment pas qu'il existait. Et jusqu'aujourd'hui, même après sa découverte, les hommes, les plus savants parmi les hommes, ne savent pas qu'ils existent. En affirmant que « tous ceux qui ne se soumettent pas à la raison sont fous* » et que parmi tous les humains on ne pouvait découvrir que trois ou quatre sages, les stoïciens n'avaient-ils pas raison ? Ils exagéraient pourtant et ne savaient pas reconnaître les vrais sages. Antisthène lui-même ne savait pas, ne savait certainement pas ce que vit Descartes : il eût encore dû attendre deux mille ans avant de connaître cette vérité. Qu'en aurait-il fait ?

VI

« Je pense, je suis ; c'est certain puisque c'est impossible*. »
Voilà ce que pensait réellement Tolstoï quand il prêchait aux hommes la soumission à la raison. Il savait bien combien téméraire était le défi que jetait à la face des évidences traditionnelles sa théorie de la connaissance : ces quelques mots ne contiennent-ils pas une théorie de la connaissance ? Il y a là même plus qu'un défi ; il rompt complètement, définitivement, avec les traditions de l'univers commun. Cette rupture accomplie, l'homme ne peut se dire à lui-même d'autres paroles que celles que s'adresse Tolstoï dans le *Journal d'un fou* : « Ils certifient que je suis... sain d'esprit ; mais je sais bien, moi, que je suis fou. »

La théorie de la connaissance d'un fou ! N'est-ce pas une absurdité ? Un fou peut-il posséder une connaissance quelconque ? Peut-il créer une théorie ? En général, est-il possible d'écouter encore Tolstoï après les confessions qu'il nous a faites ? On ne peut éviter ces questions.

Aristote commence ainsi sa *Métaphysique* : « Il est dans la nature de tous les hommes d'aspirer à la connaissance*. »
D'un autre côté, le philosophe le plus remarquable des temps présents, Bergson, établit sa théorie de la connaissance sur le principe suivant : « Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. »

Il faut adopter la seconde partie de l'affirmation de Bergson : contempler est, en effet, un luxe ; agir est une nécessité. Mais je ne crois pas qu'il soit exact d'en conclure que les hommes commencent par agir et ne pensent qu'ensuite. Cette conclusion suppose admis, en effet, que les hommes s'occupent d'abord du nécessaire pour ne songer au luxe que lorsqu'ils disposent déjà de ce nécessaire. Mais c'est une supposition

gratuite ; ou, pour mieux dire, elle découle de l'observation de la vie quotidienne, remplie de préoccupations diverses. Les nécessités sont imposées par les conditions particulières, temporaires, changeantes, de l'existence humaine, mais il est dans la nature intime de l'être vivant d'aspirer au luxe. Et ce n'est que lorsqu'il ne parvient pas à ce but ultime qu'il se contente du nécessaire. Les jeunes animaux jouent, mais ceux que l'expérience a mûris luttent pour l'existence et se contentent du nécessaire. Même les hommes nés dans la gêne et les privations ne se contentent du nécessaire qu'à leur corps défendant et en serrant les dents. Nous proclamons volontiers pour notre prochain le principe moral de la limitation des désirs au nécessaire et proposons divers « minima » d'existence ; il est impossible de venir autrement à bout des appétits humains ; mais ce sont de ces lois que l'homme impose à la nature et non la nature à l'homme.

Aristote était plus proche de la vérité que Bergson. Connaître, « penser* », *cogitare* (dans le sens que prêtait à cette expression Descartes), est le besoin naturel, fondamental de l'homme, l'essence de son existence. Mais il est vrai, et en cela Bergson a vu juste, que dans les conditions de l'existence humaine, au milieu des luttes incessantes pour le pain quotidien, notre soif de connaissance dévie et se déforme ; telle est la condition de l'homme après le péché, après la chute. Dans le paradis où régnait l'abondance, il n'était pas nécessaire d'agir. Mais ceux qui furent expulsés du paradis se trouvèrent devant ce dilemme : Agis ou péris. La malédiction de Dieu pèse sur eux : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. Mais le souvenir du paradis perdu vit encore en nous et la phrase d'Aristote, le témoignage d'un homme qui était de deux mille cinq cents ans plus proche d'Adam, prouve bien qu'il se souvient encore de ce que nous avons déjà presque oublié.

Nous autres, nous considérons que l'*anamnèse* ⁽⁷⁾ de Platon n'est pas suffisamment scientifique et préférons, dans des cas semblables, parler d'atavisme. Je ne pense pourtant pas que notre dédain envers Platon soit justifié. Platon lui-même, comme tous les Grecs, révérait la sagesse de ceux qui avaient vécu avant lui. « Les anciens, supérieurs à nous et qui étaient plus proches des dieux* », disait-il. Plotin pensait de même et écrivait: « les anciens et bienheureux philosophes* ». Il ne faut pas nier l'*anamnèse*, et Bergson aurait été plus près de la vérité si au lieu de « originellement » qui correspond à « par nature » (du grec *Phusis* (φύσει)), il avait dit — ordinairement. Il aurait ainsi exprimé probablement d'une façon plus adéquate sa propre pensée, sous plus d'un rapport très importante d'ailleurs et riche de conséquences.

Une autre question se pose ici. Nous voyons que la raison ne peut connaître la vérité, soit « originellement », comme le pense Bergson, soit, comme je le suppose, parce qu'elle a trahi sa nature, son origine et a dégénéré à tel point qu'elle ne peut nous fournir que des données plus ou moins utiles, qui nous aident dans notre lutte pour l'existence. Mais qu'advient-il alors de la philosophie? La philosophie ne poursuit pas le pratique, l'utile. Elle ne se contente pas non plus d'un certain minimum d'existence. Elle recherche, comme le dit Plotin, « le plus important* ».

Les anciens disaient que l'homme devait non seulement « vivre* », mais « vivre dignement* ». La philosophie aspire à la vérité. Et l'on admet en même temps que la raison est la seule source de la connaissance. Comment sortir de cette situation? Faut-il rééduquer notre raison avec l'espoir de retourner à cet état qui précéda la chute et dont nous parle la légende? Mais la raison ne se laisse pas rééduquer. Et qui, d'ailleurs, pourra opérer cette régénération? La raison elle-même?

(7) Voir la note de la page 81.

Bergson, ainsi que divers autres philosophes remarquables (Husserl en Allemagne) parlent de l'intuition. Mais l'intuition est la fille de la raison, la chair de sa chair, et on peut être sûr d'avance qu'elle a hérité de tous les vices de sa mère. C'est ce que nous observons justement chez Bergson. Il tombe lui-même dans ce cercle ensorcelé qu'il prenait tant de soin d'éviter. Malgré tous les efforts, malgré toutes les précautions, la raison, selon son habitude, continue à remplacer les vérités que nous cherchons par des évidences utiles à l'action et pour tous obligatoires. L'intuition de la durée ne peut nous révéler la vie intérieure de l'homme, particulière et complexe, capricieuse et chaotique, pleine d'imprévu. La dynamique est tout aussi mécanique que la statique, et le mouvement nous découvrira les sources de la vie tout aussi peu que l'immobilité.

Bergson fait tous ses efforts pour se débarrasser du pouvoir des idées générales ; mais la « raison » qui ne veut, qui ne peut renoncer à sa mission, dirige son attention sur *notre moi*, le moi humain en général et elle transforme la conscience de l'homme — c'est-à-dire ce qui, de l'aveu même de Bergson, est unique, insoluble par excellence — en un lieu de passage ou en un dépositaire temporaire de l'élan vital ; ainsi la « raison » transforme notre conscience en une de ces idées générales contre lesquelles Bergson s'était lui-même si éloquemment élevé. Et dans *l'Évolution créatrice*, Bergson démontre par des arguments fournis par la raison que l'idée d'ordre est fondamentale et que celle de chaos est contradictoire. Ainsi donc, la raison obtient de nouveau tous les droits souverains qu'on lui avait solennellement déniés. La raison est déclarée infaillible : « Rome a parlé, la cause est entendue* ».

Ce n'est pas ici la place d'examiner plus en détails la philosophie de Bergson. Je dirai seulement — car il est bon, il est même nécessaire de le dire ici — que lorsque, de retour, après la guerre, à l'étranger, j'eus la possibilité d'étudier les

ouvrages de Bergson, je fus profondément bouleversé. Un sort fatal poursuit la philosophie : il arriva à Bergson ce qui était déjà arrivé à Descartes. La lumière de la vérité brilla à ses yeux ; mais il voulut livrer la vérité aux hommes et, immédiatement, il fut forcé d'oublier tout ce qu'il avait entrevu. La vérité ne supporte pas la possession en commun et se dissipe en fumée à la première tentative pour en obtenir quelque chose d'utile, pour la faire pénétrer dans l'univers commun. Bergson le savait aussi. Il sait plus, infiniment, que ce qu'il nous raconte : c'est à cause de cela qu'il répète avec tant d'insistance que seuls les grands artistes, libres de l'emprise des idées générales, sont capables de saisir et de décrire exactement la vie intérieure de l'homme. Mais alors, ce n'est que chez eux, dans leurs œuvres, que la philosophie doit chercher à découvrir les « données immédiates » et vaincre ainsi la tentation de la certitude que fournit le raisonnement. Si la réflexion qui lui échappe comme par mégarde dans le premier de ses livres, que l'absence de toute raison est précisément dans certains cas la meilleure des raisons, si cette réflexion avait joué dans le développement de sa pensée le rôle qu'y remplit l'idée d'intuition, il se peut qu'il n'eût pas affirmé, contrairement à l'esprit même de sa philosophie, que notre moi est infailible dans ses constatations immédiates, car notre « moi », c'est déjà quelque chose de commun à tous, c'est la conscience en général, c'est-à-dire la raison après la chute, dont, avec un si noble courage, avec une force impitoyable, Bergson lui-même nous a montré l'impuissance en dehors de ses fonctions, limitées « du point de vue de l'éternité* ». Il nous aurait parlé alors de l'Un de Plotin, dont il était si proche, me semble-t-il, par ses aspirations ; peut-être même n'aurait-il pas craint de prendre sous sa protection l'*anamnèse* de Platon ou bien même le « démon » de Socrate. Il se serait

aussi alors souvenu, il se peut, de la « Katharsis⁽⁸⁾★ » et des « exercices spirituels★ » bannis de sa philosophie. Car les anciens nous étaient tout de même supérieurs et ils vivaient plus près des dieux, bien qu'ils n'aient pas été capables de voler dans les airs et de causer entre eux à des milliers de kilomètres de distance.

Mais pour cela, je le répète, Bergson n'aurait pas dû oublier la vérité qu'il entrevoyait : notre logique, la logique d'êtres mangeant leur pain à la sueur de leur front, a perverti dans son essence même la faculté de connaître, en nous accoutumant à penser conformément aux exigences de notre existence terrestre. Celui-là seul peut connaître, penser, qui n'a rien à faire, qui, grâce à un concours de circonstances purement accidentelles, se trouve expulsé de l'univers commun à tous et, resté seul, abandonné à ses propres moyens, découvre tout à coup que la vérité par sa nature même ne peut être nécessaire, obligatoire et universelle. Aux yeux de ce solitaire, le « hasard » dédaigné et pourchassé par la science et

(8) Du grec *catharsis* « purification, évacuation » et *katharein* « purifier, purger ». Le mot a d'abord un sens de « purification ». Il renvoie au rituel religieux d'expulsion pratiqué à Athènes la veille des Thargélias ; durant ces fêtes dédiées à Artémis et à Apollon (Apollon est dit *katharsios*, « purificateur » ou *apolouôn*, « qui lave »), on offrait un pain, le thargêlos, fait des prémices de la moisson ; mais il fallait d'abord purifier la cité, en expulsant des criminels. Dans un sens philosophique, c'est la séparation de l'âme et du corps. Pour Socrate, Platon ou les stoïciens, la catharsis et la philosophie sont liées. C'est isoler l'âme du corps, tuer l'être particulier pour le dissoudre dans l'idée générale, c'est le mépris des biens corporel et l'accès direct au paradis comme l'explique Chestov. En médecine, la catharsis associe la purification à la purge. Dans l'idée homéopathique, la catharsis est le remède purgatoire guérissant le mal par le mal. En Psychanalyse l'idée de catharsis se produit sous traitement, parfois sous hypnose ; il s'agit de conduire l'individu au récit de son traumatisme afin de le faire bénéficier d'une décharge de son affect. Dans le sens poétique et surtout de la tragédie, la catharsis fut mise en avant par Aristote puis reprise continuellement par de nombreux dramaturges. La notion de *bouc émissaire* y est significative. Le spectateur se purifie en s'identifiant aux passions que vivent les personnages. Il se décharge sur eux de ses propres passions, terreurs, pitié etc. Ce plaisir fondamentale produit donc une sorte de purge émotionnelle, un dégoisement thérapeutique. Ceci explique d'ailleurs en partie la dépendance croissante de nos civilisations au Cinéma ; les scénaristes et le monde de la communication connaissent parfaitement ces mécanismes de la catharsis. · NOTE LES CAHIERS JÉRÉMIE

« notre moi » devient le principal objet de ses recherches. Il veut percevoir et même faire apparaître ce qui se cache sous l'accidentel, ce qui est invisible aux regards de la raison préoccupée des affaires terrestres et soumise aux exigences de la vie sociale.

Tel fut le dernier grand philosophe de l'antiquité, Plotin. Tel fut aussi Tolstoï.

Les personnages des œuvres posthumes de Tolstoï, que nous venons d'étudier, prennent encore une certaine part à la vie sociale. Ils prêchent encore, ils luttent, ils agissent encore donc et conservent un certain espoir dans le « donc* » de Descartes, dans l'infaillibilité de notre moi. Mais Ivan Ilitch⁽⁹⁾ et Brékhounov⁽¹⁰⁾ n'ont ni la possibilité, ni le besoin de faire quoi que ce soit. Tous deux meurent, cessent donc d'exister pour les habitants de l'univers commun. Il semble que dans ces conditions, il n'y ait rien à en dire. Si Tolstoï avait vraiment été ce vassal fidèle de la raison qu'il se targuait d'être, il n'aurait même pas dû songer à écrire un récit sur un thème aussi peu « raisonnable » que la mort. Un homme meurt, il n'y a plus qu'à l'enterrer. Du point de vue de la raison, n'est-ce pas une curiosité inutile, pour ne pas dire plus, que d'épier ce qui se passe dans l'âme d'un agonisant ?

Mais Tolstoï ne se préoccupait aucunement du jugement de la raison. Quand il le fallait, il savait bien se diriger vers son but, sans demander la permission des autorités compétentes. Quand il le fallait, il ne craignait pas non plus de juger la raison elle-même.

Ivan Ilitch, aussi bien que Brékhounov, sont hors de la raison ; ils meurent dans une solitude complète. Tolstoï les retranche sciemment de la société, de toute action, de tou-

(9) *La Mort d'Ivan Ilitch.*

(10) *Maître et Serviteur.*

tes les sources où nous puisons habituellement des forces pour vivre.

Il était impossible de se tromper soi-même. Quelque chose de terrible, de nouveau et de si important que rien d'aussi important n'était encore arrivé à Ivan Ilitch, s'accomplissait maintenant en lui. Et lui était *seul* à le savoir. Ceux qui l'entouraient ne comprenaient pas, ne voulaient pas comprendre cela et croyaient que tout allait comme auparavant. Il fallait vivre ainsi, au bord de l'abîme, complètement seul, sans un être qui pût le comprendre et en avoir pitié. C'est peu de dire que personne ne voulait le comprendre et le plaindre ; mais pour tous, pour ses proches, pour sa femme, pour ses enfants, il devint un fardeau pesant, pénible, irritant. Personne ne croyait et ne pouvait croire qu'il s'accomplissait en Ivan Ilitch quelque chose de si nouveau, de si important que rien de semblable ne lui était encore arrivé ; ainsi les proches de Nicolaï Ivanovitch ne le croyaient pas, lorsqu'il essayait de leur faire part de ses révélations. Tout le monde était convaincu, profondément, sincèrement, qu'Ivan Ilitch, par ses caprices, troublait illégalement, criminellement, l'ordre d'existence admis par tous. On ne pouvait ni aller au théâtre, ni s'occuper du mariage de la jeune fille, ni s'acheter des robes. On ne pouvait rien faire. Impossible pourtant, d'un autre côté, d'arrêter le cours normal de l'existence pour la seule raison qu'il était arrivé à Ivan Ilitch, de son propre point de vue particulier, quelque chose d'extraordinaire, mais qui, de l'avis de tous, se produit couramment, ne doit étonner personne et ne peut provoquer ni inquiétude spéciale, ni question d'aucune sorte.

Les proches, les amis d'Ivan Ilitch raisonnaient comme Épicète. Lorsque nous apprenons la mort d'une personne qui nous est étrangère, lointaine, nous restons calmes et disons que ce qui est arrivé s'est produit conformément aux lois inéluctables de la nature. Donc, et bien qu'Ivan Ilitch

nous soit très cher, l'ordre existant ne peut et ne doit être transgressé en sa faveur. C'est une vérité évidente que ne peut nier aucun être sain d'esprit. Les proches font tout ce qu'ils peuvent pour maintenir l'ordre habituel et compréhensible. Ils tâchent d'installer le malade le mieux possible, appellent auprès de lui les médecins les plus chers, lui font boire ses potions aux heures indiquées, se privent pour lui de toutes sortes de distractions. Mais tout cela, au lieu de calmer Ivan Ilitch, le trouble et l'excite encore davantage. Il voit s'y exprimer cette conviction inébranlable que l'ordre objectif, qu'incarnent ses proches, ne peut et ne veut tenir compte de ses nouvelles sensations, si étranges qu'elles soient. Mais il ne suffit pas aux parents, aux amis d'Ivan Ilitch de se refuser à admettre l'importance particulière de ce qui arrive à Ivan Ilitch ; au nom de la raison, maîtresse des vérités obligatoires, ils exigent qu'Ivan Ilitch lui-même n'y accorde pas d'importance, car il ne peut y avoir deux vérités : l'une pour tout le monde et l'autre pour le seul Ivan Ilitch. C'est cela surtout qui provoque chez ce dernier de véritables accès de rage contre tous ces gens qui l'entourent, et qui crée peu à peu autour de lui une atmosphère de cauchemar qui l'isole complètement du monde extérieur. Il insulte brutalement, grossièrement et sans motif aucun sa femme, ses enfants, son futur beau-fils et les médecins qui le soignent. Ivan Ilitch exige d'eux l'impossible. Il veut qu'ils reconnaissent avec lui que cette chose nouvelle, extraordinaire qui lui arrive, est ce qu'il y a de plus important au monde, et qu'ils oublient donc tout, qu'ils renoncent à tout pour se révolter avec lui contre l'ordre qui règne dans le monde. Il continue donc à s'imaginer que s'il est dans son droit, ce droit oblige tous à le soutenir. Un droit non reconnu, que personne ne soutient, ne lui est d'aucune utilité. Est-ce un droit d'ailleurs ?

Mais les parents et amis ne peuvent suivre Ivan Ilitch, ni même comprendre ce qui se passe en lui. Ils ne disposent ni

des forces, ni de l'inspiration nécessaires pour cela ; comme n'en disposait pas non plus Ivan Ilitch avant sa maladie. L'homme normal ne peut vivre que s'il marche de pair avec tous les autres, s'il est soutenu par l'ordre cosmique et social. Celui qui erre seul, provoque l'indignation des hommes et commet un crime épouvantable contre Dieu, contre la société. Tous exigent qu'Ivan Ilitch se soumette avant tout et accepte la nécessité. Il voyait que l'acte terrible, atroce, qu'était sa mort, était placé par ceux qui l'entouraient au rang d'un désagrément accidentel, d'une inconvenance et cela, au nom de ces mêmes convenances qu'il avait lui-même servies toute sa vie ! Les convenances ! Tolstoï désigne ainsi ce qu'on a coutume d'appeler l'ordre social et cosmique, cet univers commun aux hommes en état de veille, qu'Aristote opposait aux mondes particuliers de ceux qui rêvent. Le moribond est aussi un rêveur que, contre son gré, on arrache à l'univers commun.

Tolstoï nous conte en détail la vie passée d'Ivan Ilitch. Non seulement il n'osait se révolter contre les lois de la nature, mais il craignait même de troubler en quoi que ce fût l'ordre établi par les hommes, les règles, les convenances. Il possédait un flair spécial pour découvrir les grandes routes, et lui-même et les autres considéraient ce tact comme un don spécial, pour lequel il était estimé et aimé. C'est avec stupéfaction, avec épouvante même, qu'il revoit maintenant son passé. Son aptitude, son empressement à se soumettre et à soumettre les autres à un ordre définitif, immuable, lui apparaissent maintenant non plus comme une bénédiction, mais comme une malédiction du ciel. Et il veut que tous, absolument tous, voient la même chose que lui ; il continue à être convaincu que n'est vrai que ce qui est admis unanimement comme tel, ce qu'on est obligé d'admettre. Or, il voit clairement que sa nouvelle vérité n'éveille la sympathie de personne et ne sera jamais unanimement reconnue. Pour tous les gens qui l'entourent, il est « évident » que sa mort n'est qu'un accident,

que son compte est clos et qu'il doit livrer son moi « accidentel » pour que triomphe l'ordre éternel, impersonnel et cette raison que lui-même, il n'y a pas longtemps, glorifiait comme la source unique de la sagesse et de la justice. En ce moment même, d'ailleurs, et c'est ce qui fait l'horreur de sa situation, il continue à croire intérieurement que ce n'est pas lui, mais eux qui ont raison. C'est à cause de cela qu'il hait si passionnément son entourage : il sent que le droit et la force qui protège ce droit ne sont pas de son côté, mais du leur. Si cela lui était possible, c'est avec la plus grande joie qu'il continuerait à siéger au tribunal, à jouer au whist, à parler politique, etc. Et voilà que tout cela lui est interdit. Ce même ordre éternel qui n'avait pas cessé de le soutenir depuis sa naissance, et qui lui avait toujours si honnêtement servi, se retourne aujourd'hui contre Ivan Ilitch et ne paraît nullement honteux de cette lâche trahison, ne songe même pas à se justifier par des explications quelconques. « C'était ainsi, et c'est autrement maintenant. » Les prières, les implorations n'y feront rien. Ivan Ilitch est exclu de l'univers commun qu'il aimait tant, en lequel il avait placé toute sa confiance. Toutes ses tentatives pour retourner au pays de ses pères, pour retrouver le foyer familial, n'aboutissent à rien. Là où il se sentait un homme en possession de ses droits, il se voit réduit au rang « d'accident », privé de la protection des lois. Tout s'est dressé maintenant contre lui, avec cette même rigueur implacable qui, naguère, l'enthousiasmait.

Ivan Ilitch ne veut pas croire que ce qui lui arrive est définitif. Il lui semble que cela ne peut être, qu'il rêve, qu'il va se réveiller et qu'il rentrera dans l'ancienne réalité, si parfaitement compréhensible. « Il essayait de rétablir l'ancienne marche de ses pensées qui avaient écarté de lui l'idée de la mort. Mais, chose étrange ! Tout ce qui auparavant écartait et dissipait la pensée de la mort ne pouvait plus agir aujourd'hui. Ivan Ilitch passait maintenant la plus grande partie de son

temps en vaines tentatives pour faire revivre les sentiments qui durant tant d'années lui avaient dissimulé la mort. Parfois il se disait : Je vais m'occuper des affaires de mon tribunal ; n'ont-elles pas rempli mon existence ? Il se rendait au tribunal, chassant au loin tous les doutes. Il se mettait à causer avec ses collègues, puis s'asseyait, jetant par une ancienne habitude un regard pensif, distrait, sur la foule, serrant de ses mains amaigries les bras de son fauteuil de chêne. Par habitude aussi, il prenait le dossier de l'affaire, se penchait vers son collègue, lui disait quelques mots à voix basse ; ensuite, levant les yeux et se redressant sur son siège, il prononçait certaines paroles, et l'affaire commençait. Mais, soudain, la douleur dans le côté reprenait, sans se préoccuper aucunement de la marche du procès ; il ressentait de nouveau sa succion. Ivan Ilitch suivait son action, puis essayait d'en écarter la pensée, mais *elle* continuait. *Elle* surgissait, se plantait en face de lui et le regardait ; et lui se raidissait, angoissé, et ses yeux s'éteignaient. Il se demandait alors : « Est-elle la seule vérité ? »

Est-ce l'unique vérité, et toutes les autres vérités, si apaisantes, ne sont-elles bonnes qu'à être détruites ou jetées au rancart ? Mais alors, sur quoi donc s'appuyer ? Qu'entreprendre ? Que faire ? Faut-il renoncer aux droits humains, aux droits de l'être raisonnable et se précipiter, humble et soumis, dans le noir abîme, comme se jette dans la gueule du serpent l'oiseau hypnotisé ? La raison qui toujours nous tirait des situations les plus difficiles, la raison qui « pense pour agir », bande toutes ses forces. Mais elle ne peut rien trouver. « Le pis était qu'*elle* attirait son attention non pour qu'il fasse quelque chose, mais pour qu'il la regardât seulement, droit dans les yeux, pour qu'il la regardât et souffrît atrocement, sans rien faire. » Et Tolstoï répète plus loin : « Il allait dans son cabinet de travail, se couchait et restait seul avec *elle*. Ils étaient seuls entre quatre murs, et il ne pouvait *rien faire*. Il ne pouvait que la regarder et frissonner. »

VII

Il n'y a rien à faire qu'à la regarder droit dans les yeux, cette réalité étrange, mystérieuse, surgie on ne sait d'où, ni comment. Et personne ne peut, non seulement aider Ivan Ilitch, mais entendre même ses plaintes. C'est dans cette solitude qui n'aurait pu être plus complète au fond de la mer, ou au centre de la terre que dans cette grande ville, au milieu des amis, de la famille, c'est dans cette solitude et dans l'impossibilité de faire quoi que ce soit, que consistait justement cette chose nouvelle, absurde, fantastique qui s'était révélée à Ivan Ilitch. Ce ne sont pas les hommes seulement, sa foi, ses principes, qui lui paraissent faux et mensongers. Mais il ne dispose plus des signes qui lui permettent de distinguer la réalité de l'illusion, le rêve de l'état de veille. Il essaye de se rappeler son passé, dans l'espoir d'y trouver un appui quelconque, mais ce passé semble s'être ligué avec ses innombrables ennemis qui veulent le priver de tout aide; le passé refuse de le soutenir. Si paisible naguère, si doux, si agréable, il a pris l'aspect d'un monstre terrible qui l'accable de reproches et d'accusations.

« Dès le début de cette existence qui avait eu pour résultat dernier l'Ivan Ilitch actuel, toutes les joies qu'il avait connues fondaient, se dissipaient maintenant à ses yeux et apparaissaient mesquines, viles même... Son mariage qui s'était conclu si brusquement; puis la déception, la mauvaise odeur de l'haleine de sa femme, la sensualité, la dissimulation. Ses fonctions au tribunal, si mornes, ses préoccupations d'argent. Cela dura ainsi un an, deux ans, dix ans, vingt ans. Et à mesure que son existence s'écoulait, tout s'y desséchait, s'y flétrissait. C'était comme si je descendais pas à pas une montagne, tandis que je m'imaginai la gravir. En effet, dans l'opinion publique, je montais et juste d'autant que je per-

dais en réalité mes forces vivantes. Et voilà, c'est fini. Meurs maintenant. »

Voilà à quoi pense un homme qui n'a rien à faire : les vérités de l'univers commun, les lois du bien et du mal, du réel et de l'illusoire, ces vérités ne sont que sorcelleries diaboliques, de même que l'univers où l'on adore ces vérités.

La mort d'Ivan Ilitch déroule devant nous, il est vrai, l'histoire d'un modeste fonctionnaire, et certains pourront croire que ses pensées sont si pénibles et douloureuses justement parce qu'il était un homme ordinaire, banal. Il ne s'agit pourtant pas de la banalité d'Ivan Ilitch, mais de celle de l'univers commun à tous et qui est considéré comme le seul réel, non seulement par Ivan Ilitch, mais par les plus grands représentants de la pensée humaine. Le Père Serge est une individualité puissante, c'est un saint ascète ; mais Tolstoï l'a condamné aux mêmes souffrances que celles que dut endurer Ivan Ilitch avant de mourir. C'était la même solitude qui n'aurait pu être plus complète, même au fond de la mer ; c'étaient les mêmes terreurs, la même situation sans issue, irrémédiable, la même impossibilité de faire quoi que ce soit pour son salut.

Tolstoï était moins enclin que quiconque au culte des grands hommes. Parvenus aux confins de ce monde, le Père Serge, ce juste qui a tant fait, et Ivan Ilitch, cet homme ordinaire, sont aussi impuissants l'un que l'autre. En face de cette nouvelle réalité, dans cette obscurité opaque sous laquelle Tolstoï ensevelit ses héros, les distinctions, si appréciables à la lumière du jour, s'effacent maintenant. Il y a plus : à la lumière du jour, Tolstoï lui-même n'aurait pas su reconnaître ce qui lui avait été révélé dans l'obscurité. Ne s'indignait-il pas contre l'apôtre Paul et sa doctrine du salut par la foi ! On sait quelle était sa colère contre Nietzsche pour sa formule « par delà le bien et le mal », qui avait ressuscité l'enseignement oublié du vieil apôtre !

En effet, dans l'univers commun, il est impossible de vivre avec la seule foi ; dans cet univers on n'estime que les « œuvres », et les hommes s'y justifient non par la foi, mais par les œuvres. Mais Ivan Ilitch ne retournera plus dans ce monde commun, et les pensées qu'il nourrit, les pensées d'un homme qui ne peut que La regarder et ne peut rien faire, sont tout autres.

« Qu'est-ce donc ? Pourquoi ? Cela ne se peut pas. Il ne se peut pas que la vie ait été si inepte, si vile ! Et si vraiment elle a été si absurde, si misérable, pourquoi donc mourir maintenant, et mourir en souffrant ? Il y a là quelque chose qui cloche. Peut-être, se dit-il tout à coup, je n'ai pas vécu comme j'aurais dû vivre. Mais comment cela se peut-il, puisque j'ai fait tout ce qu'il fallait ? Et il chassait immédiatement comme impossible cette unique solution de l'énigme de la vie et de la mort. Que veux-tu donc maintenant ? Vivre ? Mais comment vivre ? Vivre comme tu vivais lorsque au tribunal l'huissier annonçait : « La cour, messieurs ! » La cour, répéta-t-il. Voilà le jugement. Mais je ne suis pas coupable ! s'écria-t-il avec rage. Pourquoi ? Il cessa de pleurer et se retournant vers le mur il se mit de nouveau à réfléchir : Qu'a-t-il fait ? Pourquoi cette horreur ? Mais malgré ses efforts, il ne trouva pas de réponse. Et lorsqu'il lui arrivait de se dire, et cela lui arrivait souvent, que tout cela s'était produit parce qu'il n'avait pas vécu comme il fallait, il se rappelait immédiatement la parfaite régularité de son existence et chassait loin de soi cette terrible pensée. »

La cour ! La cour ! Ivan Ilitch a été juge lui-même, toute sa vie. Il sait que le but de la justice est de séparer les justes des méchants selon des principes établis une fois pour toutes, et récompenser chacun selon ses mérites. Mais cette nouvelle justice fantastique n'a rien de commun avec la justice terrestre. Elle ne connaît ni règle, ni loi ; il n'y a pas d'innocents à ses yeux ; tous sont coupables et ceux-là surtout qui obéis-

saient aux lois et plaçaient leur vertu dans cette soumission volontaire.

Cela, Ivan Ilitch ne peut le supporter. Sa conscience de vieux juge s'insurge contre cette exigence, car ce nouveau jugement dernier efface toute distinction entre le bien et le mal. Ivan Ilitch n'est pas seul coupable ; tous sont coupables. Impossible de lutter contre la mort. Du moins, si l'on pouvait comprendre pourquoi ? Cela aussi, c'est impossible. « On pourrait dire que je n'ai pas vécu comme je l'aurais dû ; mais ceci est vraiment impossible à admettre, se disait-il, en se rappelant que sa vie avait toujours été si légale, si régulière, si convenable. Cela, je ne peux l'admettre, prononçait-il en souriant des lèvres comme si quelqu'un avait pu voir ce sourire et s'y laisser tromper. Il n'y a pas d'explication... la souffrance, la mort... Pourquoi ? »

Ivan Ilitch a raison d'invoquer la régularité de son existence : il n'est pas seul ; il est soutenu par tout cet univers commun auquel il appartenait, et qui se maintient grâce à cet ordre, à cette régularité. Si un médecin habile l'avait guéri, il serait retourné à son tribunal pour y défendre la loi, l'ordre qu'il avait toujours servi. Je ne veux pas dire que la vie d'Ivan Ilitch ait réalisé le maximum des aspirations humaines ; mais lors de ce jugement dernier qu'entrevit Tolstoï (est-ce l'*anamnèse*⁽¹¹⁾ ou l'atavisme, je m'en remets aux théories modernes de la connaissance), les plus belles œuvres ne pourront agir sur le juge invisible. En général, nous ne savons pas, paraît-il, ce qui peut l'apitoyer, et on a toutes les raisons de croire qu'il est impitoyable et inexorable dans ses décisions. « Pourquoi ces souffrances ? Et la voix répondait : « Comme ça, pour rien. » Et il n'y avait rien d'autre. Si l'accusateur sévère se radoucit, c'est toujours soudainement, par caprice pur, sans motif aucun. Il faut indiscutablement renoncer à la légalité, à la régularité,

(11) Voir la note de la page 81.

c'est-à-dire aux idéals suprêmes, sociaux et moraux : tous les idéals sont la proie des mites et de la rouille.

Mais il y a dans l'existence d'Ivan Ilitch certaines choses qui peuvent résister à l'épreuve de l'éternité. Ivan Ilitch avait connu dans son enfance des instants réellement agréables ; s'ils pouvaient ressusciter, il serait encore possible de vivre. Lorsqu'il étudiait, il avait aussi vécu de bons moments : il avait connu la joie, l'amitié, l'espérance. C'était ensuite les premiers temps de son service auprès du gouverneur : l'amour d'une femme. Mais comme le bien découvert par Tolstoï, ressemble donc peu au bien qui garantit aux pécheurs le salut éternel, comme il ressemble peu au bien, en général ! Mais c'est justement à cause de cela qu'il n'est pas passible de jugement et pourra donc se glisser par ce trou d'aiguille au travers duquel ne pourront passer les chameaux que révere l'univers commun : la légalité et la régularité. Au jugement dernier, la légalité et la régularité, ainsi que les convenances, seront condamnées comme péchés mortels. Elles seront condamnées pour leur autonomie, parce qu'ayant été créées par l'homme, elles ont eu l'audace de prétendre à l'éternité. C'est à ces substances idéales par excellence et qui sont à la base de notre existence terrestre que doit renoncer Ivan Ilitch ; la mort coupe tous les fils sensibles qui nous relient à nos proches, et la condition première, le commencement de la régénération de l'âme humaine, c'est la solitude, une solitude qui ne pourrait être plus complète au fond des mers, au centre de la terre, la solitude que ne supportent pas, au sein de laquelle périssent les légalités, les régularités, toutes les substances idéales. Son honnête existence de fonctionnaire ne peut sauver Ivan Ilitch au jugement dernier, de même que la vie vertueuse et ascétique du Père Serge ne lui est d'aucun secours devant le tribunal suprême. Au contraire, leurs mérites rendent leur situation à tous deux encore plus pénible. Il leur faudra renoncer à leurs mérites et mettre toute leur

confiance non dans leur activité passée ou future, mais dans le hasard bienheureux, créateur, que la raison commune à tous repousse dédaigneusement.

« Il vint à l'esprit d'Ivan Ilitch que ce qui lui paraissait avant tout à fait impossible, c'est-à-dire qu'il n'avait pas vécu comme il devait, que cela pouvait être vrai. Il lui vint à l'esprit que ses timides tentatives pour lutter contre ce que les hommes plus haut placés considéraient comme bon (non seulement les supérieurs immédiats, mais les sages de ce monde), tentatives à peine perceptibles, et que souvent lui-même écartait, que c'étaient elles, ces tentatives, qui étaient vraies, tandis que le reste était faux. Et ses occupations, sa famille et ses intérêts, tout cela était faux. Il essaya de défendre tout cela vis-à-vis de lui-même, et comprit brusquement la faiblesse de ce qu'il défendait. Il n'y avait même là rien à défendre. Si c'est ainsi, se dit-il, et si je quitte les vivants pleinement conscient d'avoir perdu tout ce qui m'avait été donné, et s'il n'y a plus aucun remède, alors quoi? Il s'étendit sur le dos et se mit à se remémorer toute sa vie sous un nouvel angle de vue. Quand il vit le lendemain matin son domestique, puis sa femme, sa fille et ensuite le docteur, chacun de leurs gestes, chacune de leurs paroles lui confirmaient l'atroce vérité entrevue la nuit. En eux, il se découvrait lui-même, il découvrait ce qui l'avait fait vivre et voyait clairement que ce n'était pas du tout ce qu'il fallait, que c'était un mensonge monstrueux, qui cachait la vie et la mort. Cette vision rendait plus pénibles encore ses souffrances physiques. Il gémissait, il s'agitait et arrachait ses vêtements. Il lui semblait qu'ils l'étouffaient. »

La description du jugement dernier ne se termine pas encore ici. Ivan Ilitch a cédé beaucoup, mais pas tout encore. Il n'a pas renoncé au plus important. Son passé continue à l'attirer. Bien qu'il voie que le retour est interdit, que c'est la fin, véritablement la fin, bien qu'il soit convaincu maintenant

que sa vie a été un mensonge continué qui lui avait caché la véritable réalité, il craint, pourtant, d'y renoncer : l'avenir inconnu lui paraît encore plus terrible que le passé, mauvais certes, mais déjà connu. Il continue à admettre, bien qu'avec des restrictions, que sa vie a été bonne. Et c'est cette justification de son existence qui l'arrête et l'empêche d'aller de l'avant et le fait souffrir le plus. « Soudain, il ressentit comme un choc à la poitrine, au côté ; sa respiration fut coupée ; il s'abîma dans un trou noir, quelque chose s'alluma devant lui. » Ce dernier saut dans l'inconnu, ce bond audacieux qu'Ivan Ilitch n'avait pas osé faire lui-même, est accompli grâce à l'intervention d'une force inconnue. Ce ne sont pas les mérites d'Ivan Ilitch, ce n'est pas sa volonté, ce n'est pas la clairvoyance de sa raison qui l'ont arraché à l'univers commun à tous, naguère si commode, si agréable, maintenant si atroce. De même que notre passage du néant à l'être s'accomplit sans notre participation et suppose l'intervention impérieuse, peut-être violente même, d'un *fiat*⁽¹²⁾ énigmatique, le passage de la vie à la mort ne peut aussi s'accomplir naturellement et paraît une rupture inconcevable et partant accidentelle, de l'ordre établi de notre existence. La solitude, l'abandon, l'obscurité complète, le chaos, l'impossibilité de prévoir et l'ignorance absolue, l'homme peut-il accepter cela ? Peut-il encore espérer et aller de l'avant, celui qui a vu de ses propres yeux ce qu'a souffert Ivan Ilitch ?

(12) Le mot *fiat* est tiré d'un passage biblique où le divin exprime sa volonté créatrice à l'origine du monde ; on trouve le *fiat* divin dans le livre de la Genèse : « Dieu dit : *Que la lumière soit !* Et la lumière fut. » La version latine de la Vulgate traduit ce verset par : « Dixitque Deus : *Fiat* lux. Et facta est lux. » Le mot *fiat* correspond ici au verbe latin *feri* (*se faire, devenir*) conjugué au subjonctif. Le *fiat* divin est aussi le « qu'il en soit ainsi » ou le « que ta volonté soit faite » dans la traduction latine du Nouveau Testament : « *Fiat* voluntas tua ». On pourrait donc traduire *fiat* par « que soit » ou « qu'il soit » et qui serait l'expression d'une volonté dépassant l'entendement, amenant la résolution de tous les impossibles. Le *fiat* surgit de manière suprême et lumineuse, mettant un terme à toute confusion. Il est raisonnablement inconcevable. · NOTE LES CAHIERS JÉRÉMIE

VIII

Huit ans après la Mort d'Ivan Ilitch, Tolstoï écrit *Maître et Serviteur*. Ces deux récits sont si intimement liés l'un à l'autre, que malgré leurs dissemblances apparentes, ils semblent ne développer qu'un thème unique. Depuis que Tolstoï a été rejeté hors de l'ornière par les terreurs qu'il nous a décrites dans le *Journal d'un fou*, une seule pensée, un seul problème le poursuit et l'obsède. Tolstoï commence par nous décrire, dans les deux récits, un homme placé dans les conditions habituelles de l'existence, conditions bien connues, unanimement admises. Mais ensuite, brusquement (dans *Maître et Serviteur*, la catastrophe est encore moins préparée que dans *la Mort d'Ivan Ilitch*), il transporte son personnage dans cette solitude complète qui n'aurait pu être plus profonde au fond des mers ou au centre de la terre. Vassili Andréiévitich Brékhouonov, de la corporation des marchands, riche villageois, fier de son intelligence et de la fortune qu'il a acquise, est ce que les Anglais appellent un *self made man*. Il n'est redevable qu'à lui-même, à ses talents, à son énergie, de tout ce qu'il possède; or, il est convaincu qu'il possède beaucoup de choses estimables. Il méprise sincèrement ceux qui n'ont pas réussi à tracer leur propre voie dans la vie: malchance et incapacité sont à ses yeux des synonymes. Il répétera peut-être avec les autres: « Espère en Dieu, mais veille toi-même à bien faire »; mais dans sa bouche cela veut dire: « Dieu doit aider ceux qui ne se croisent pas les bras. » S'il avait eu une instruction théologique, il aurait dit: « Dieu donne infailliblement la grâce à ceux qui font ce qui est en leur pouvoir* », et il protesterait contre ceux qui affirment « la nécessité divine ne se peut* ». Mais il ne sait pas le latin et exprime ces mêmes idées en russe, avec non moins de netteté. L'homme digne de ce nom est celui qui dispose des moyens de se rendre favorable Dieu lui-même. Les messes, les gros cierges, tout cela n'est

pas fait pour un misérable moujik comme l'ouvrier Nikita qui gagne avec peine quelques kopeks pour subvenir à ses principaux besoins. Mais lui, Vassili Andréievitch, il peut tout. Il s'est assuré, par son intelligence, par son énergie, le bien-être ici-bas et le salut là-haut.

La conscience de son bon droit, de sa mission, ne l'abandonne jamais. Il friponne même avec conviction. Deux jours avant la fête (qui marque le début du récit), Marfa, la femme du serviteur Nikita, était venue auprès de Vassili Andréievitch et avait pris chez lui de la farine blanche, du thé, du sucre, et un huitième d'eau-de-vie, en tout pour trois roubles, plus encore cinq roubles en argent. Elle l'avait remercié de tout cela comme s'il lui avait fait une grâce spéciale ; or, il lui devait, au plus bas prix, pour le travail de Nikita, une vingtaine de roubles. « Avons-nous conclu un contrat ? disait à Nikita Vassili Andréievitch. Si tu as besoin de quelque chose, prends-le, tu me le paieras en travail. Chez moi, ce n'est pas comme chez les autres, où il faut attendre, établir des comptes, puis encore payer des amendes. Nous autres, c'est sur l'honneur. Tu me sers et moi je ne t'abandonne pas. » Et parlant ainsi, Vassili Andréievitch était très sincèrement convaincu qu'il était le bienfaiteur de Nikita, tellement il était persuasif, et à tel point ceux qui dépendaient de lui, à commencer par Nikita, le maintenaient dans cette conviction qu'il ne trompait pas les gens, mais, au contraire, les accablait de bienfaits.

Tolstoï souligne avec insistance ce don que possédait Vassili Andréievitch de persuader les autres et soi-même de son bon droit. Don précieux. Vassili Andréievitch lui était redevable de sa situation. Quelques pages plus loin, Tolstoï nous cite un autre exemple des talents de Brékhounov. Vassili Andréievitch essaye de vendre à Nikita un cheval qui ne vaut rien.

« Eh bien, prenez-le, l'osseux ; je ne vous le compterai pas cher », s'écria Brékhounov, se sentant agréablement excité

et saisissant avec joie l'occasion qui se présentait de maquignonner, ce qu'il préférait à tout.

— Ne me donnerez-vous pas plutôt une quinzaine de roubles et j'en achèterai un à la foire aux chevaux, dit Nikita qui savait bien que l'« osseux » que tâchait de lui passer Vassili Andréiévitich valait tout au plus sept roubles et que Brékhounov le lui compterait vingt-cinq roubles ; on ne verrait plus de longtemps alors la couleur de son argent.

— C'est un bon cheval. Je te veux du bien comme à moi-même. Parole d'honneur ! Brékhounov ne trompe personne. Je préfère perdre moi-même. Ce n'est pas comme chez les autres. Le cheval est bon, j'en donne ma parole, s'écria-t-il du ton spécial qu'il employait pour abasourdir et tromper acheteurs et vendeurs.

Brékhounov, nous le voyons d'après ces exemples, n'est pas un homme ordinaire. Étant marchand, il n'applique le pouvoir qu'il exerce sur lui-même et sur les autres qu'à un objet modeste, le maquignonnage. Mais si le destin l'eût placé dans une situation plus haute, s'il avait possédé l'instruction nécessaire, sa voix puissante qui lui sert maintenant à brouiller les idées des marchands, à tromper vendeurs et acheteurs, lui eût rendu certainement d'autres services. Qui sait de quoi il eût pu convaincre les masses auxquelles il se fût adressé alors ? Le secret du talent ne consiste-t-il pas à attirer à soi les cœurs ? Et, inversement, le succès, l'admiration générale n'est-elle pas une des conditions de l'épanouissement du talent ? Les foules ont besoin de chefs ; mais les chefs ont besoin des foules.

Tolstoï sait cela. Le héros de son récit n'est donc pas le premier venu ; il dispose d'une volonté puissante, d'une claire intelligence ; c'est, dans sa sphère, un homme inspiré. Tel est le personnage qu'il arrachera à son milieu naturel et qu'il placera brusquement dans de nouvelles conditions, le

situant dans cette solitude absolue que nous a déjà révélée *la Mort d'Ivan Ilitch*.

Nikita part avec Brékhounov et ils trouvent ensemble la mort dans une tourmente de neige. Mais l'agonie de Nikita sous la neige ne présente aucun intérêt, ni pour Tolstoï, ni pour nous. Peut-être bien que Brékhounov a raison lorsqu'il dit en se préparant à abandonner son fidèle serviteur : « Cela lui est égal de mourir, à lui. Que fut sa vie ! Il ne regrettera pas la vie. Mais moi, grâce à Dieu ! j'ai encore de quoi vivre ! » Nikita se prépare à mourir comme il a vécu, paisiblement, avec cette calme soumission, qui, se confondant dans sa grise uniformité avec le monde environnant, obéissant aux lois éternelles, ne fait naître en nous aucune impression particulière qui puisse être saisie et fixée par l'observateur. Tolstoï lui-même ne peut deviner ce qui se passe en Nikita lorsque la vie de celui-ci s'éteint sous la neige qui le recouvre. D'ailleurs, Brékhounov meurt seul. Nikita revient à la vie : Tolstoï avait besoin de confronter la vie et la mort, mais une vie riche, débordante, pleine de confiance en elle-même et en ses droits sacrés et qui ne soupçonne même pas qu'un ennemi implacable et infiniment plus fort qu'elle la guette à chaque détour. Même lorsqu'il apparaît clairement que le maître et le serviteur ont perdu leur route et qu'il leur faut passer la nuit ensevelis sous la neige, Brékhounov ne peut admettre que sa raison, que ses talents qui l'ont déjà tiré tant de fois des situations les plus difficiles, puissent le trahir cette fois-ci ; il ne peut admettre que dans quelques heures ses mains raidies laisseront échapper ce « pouvoir des clefs* » qui lui donnait le droit orgueilleux de considérer l'avenir avec confiance, comme si c'était le présent.

Voilà donc à quoi il pense, tandis que Nikita, légèrement vêtu, sommeille sous la neige qui tombe et essaye de garantir son corps grelottant des morsures du vent glacial. Brékhou-

nov, lui, est bien vêtu ; il a encore chaud, et, se souvenant du passé, il sait qu'il aura toujours chaud.

« ...Du temps de mon père, que possédions-nous ? Rien de fameux : ce n'était qu'un riche paysan. Une auberge, une ferme ; c'était tout. Et moi, qu'ai-je acquis en quinze ans ? Une boutique, deux cabarets, un moulin, des hangars pour le grain, deux propriétés en fermage, une maison et ses dépendances sous une toiture de fer. Il pensait à tout cela avec orgueil. C'est bien autre chose que du temps de mon père. Qui est maintenant célèbre dans tout le district ? C'est Brékhounov ! Et pourquoi cela ? Parce que je n'oublie jamais les affaires, parce que je travaille ; ce n'est pas comme les autres, toujours couchés ou qui n'ont en tête que des bêtises. »

Longtemps encore Brékhounov chante ainsi les louanges de ce principe raisonnable, actif, seule source du bien sur la terre. Et je le dirai encore une fois : si Brékhounov avait reçu une instruction supérieure, il aurait pu écrire sur ce sujet un excellent traité de philosophie ou de théologie, qui l'aurait rendu célèbre non seulement dans son district, mais dans toute la Russie, en Europe.

Mais nous voici à la seconde partie du récit où une réalité imprévue, surgie brusquement, fait la critique du traité que Brékhounov aurait pu écrire.

Au milieu de ses raisonnements, Brékhounov s'est assoupi. « Mais il ressentit soudain un choc et se réveilla. Était-ce le bai qui avait tiré quelques brins de paille de dessous sa tête, ou bien était-ce l'effet d'un trouble intérieur, mais il se réveilla et son cœur se mit à battre si fort, si rapidement qu'il lui parut que le traîneau tremblait sous lui. » C'est le commencement d'une série d'événements dont Brékhounov ne soupçonnait même pas la possibilité, malgré sa longue existence, malgré son intelligence puissante et sa riche expérience. Autour de lui, c'est la plaine infinie, ou qui lui paraît telle, la neige, le froid, le vent ; voilà Nikita que le froid saisit déjà, et le bai qui

tremble. Il ressent une terreur irraisonnée, mais impérieuse, implacable. « Que faire ? Que faire ? » Question que se pose toujours l'homme qui se trouve dans une situation difficile. Elle se dresse devant Brékhounov ; mais elle apparaît cette fois complètement absurde. Jusqu'ici cette question contenait déjà les éléments de sa réponse ; elle faisait en tout cas prévoir la possibilité d'une réponse. Mais cette fois-ci, rien de semblable. La question exclut toute possibilité de réponse : il n'y a rien à faire. Brékhounov n'est pas un peureux. Il a traversé bien des passes difficiles dans la vie et était toujours prêt à lutter contre tout adversaire, plus puissant même que lui. Mais la situation était telle qu'on n'aurait pu en imaginer une plus terrible. L'adversaire était formidable et — c'était le plus troublant — parfaitement invisible. Contre quoi diriger ses coups ? Contre qui se défendre ? La raison de Brékhounov ne peut admettre qu'une chose pareille soit possible.

Lorsqu'on s'était arrêté à Grichkino, une heure auparavant, tout paraissait si commode, si naturel, si compréhensible ! On pouvait discourir soi-même, écouter les autres, boire du thé, donner des ordres à Nikita, conduire le bai. Et maintenant il n'y a rien à faire qu'à regarder et à se sentir refroidir. Où est la vérité, où est la réalité ? Là-bas, à Grichkino, ou bien ici, dans cette plaine ? Grichkino a cessé d'exister pour toujours ; faut-il donc douter de sa réalité ? Ainsi que de la réalité de l'ancien univers tout entier ? Douter de tout ? « Il faut douter de tout* ? » Mais le grand Descartes a-t-il véritablement douté de tout ? Non, Hume avait raison : celui qui s'est mis à douter de tout ne vaincra jamais ses doutes, celui-là quittera pour toujours l'univers commun à tous pour se réfugier dans l'absolue solitude de son univers particulier. « Il faut douter de tout* » ne vaut rien ; c'est pis que la tempête, que la neige, pis que ce Nikita qui se refroidit, que le bai qui tremble sous la tempête.

Naguère si fort, d'une intelligence naguère si claire, Brékhounov essaye pour la première fois de sa vie de se réfugier dans le rêve. « Il se mit de nouveau à calculer ses gains, les sommes qu'on lui devait; de nouveau il se mit à se vanter et à prendre plaisir à se rappeler sa belle situation; mais la peur se glissait à tout moment dans la marche de ses pensées et en interrompait le cours agréable. Quoi qu'il fit pour ne penser qu'à ses comptes, à ses opérations, à ses revenus, à sa gloire, à ses richesses, la peur s'emparait peu à peu de son âme. »

Il vous paraît étrange que Brékhounov, telle roi Salomon dans l'Ecclésiaste, se remémore ses actions, sa gloire? Mais c'est ce que voulait justement Tolstoï, et il savait ce qu'il voulait. Si le grand roi lui-même s'était trouvé à la place de Brékhounov, la situation n'aurait pas changé. Les actions, la gloire n'ajoutent rien aux forces de Brékhounov et n'affaiblissent en rien celles de son ennemi invisible. Pour Nikita, modeste, infime, c'était bien plus facile: « Il ne savait pas s'il mourait ou s'il s'endormait, mais il se sentait tout aussi prêt à l'un qu'à l'autre. »

Toute son existence, dénuée d'actions et de gloire, l'avait habitué à cette pensée qu'il n'était pas son propre maître, qu'il n'avait pas à exiger de comptes et à comprendre ce qui se passait. Il n'avait jamais rien compris, et il continuait à ne pas comprendre: la différence n'était pas grande. Mais pour Brékhounov, c'était tout autre chose. Il est habitué à être son propre maître et exige des jugements clairs et nets; tout ce qui est indéfini, indéterminé, lui est insupportable. Vivre dans l'inconnu, c'est vivre sous un pouvoir étranger qui peut gracier s'il veut, mais qui peut aussi condamner. Peut-on avoir confiance en lui? Et pourquoi gracierait-il? Il condamnera certainement. Il ne faut avoir confiance en personne, il ne faut croire qu'en soi-même. Et en tout cas, avant de croire, il faut demander (vous ne vous étonnez certainement pas que Brékhounov se soit mis à parler latin

et à citer saint Augustin; ce n'est pas plus étrange que tout ce qui lui est arrivé) « que faut-il croire*! »

Et Brékhounov, rassemblant pour la dernière fois toutes ses forces, déclare fermement: Jamais je ne croirai à ce silence, à cet abandon, à cette tempête de neige, à ce bai qui tremble, à Nikita à moitié gelé déjà, à ce désert morne et froid, à ce néant infini. La raison vit encore en lui; elle, qui lui avait toujours enseigné ce qu'il y avait à faire, le guidera encore cette fois-ci. La réponse est encore possible, bien qu'une peur mensongère lui murmure qu'il faut céder.

Brékhounov se décide à abandonner Nikita et à tenter sa chance; il enfourche le bai et part à la recherche de la route.

Cette décision est raisonnable; il n'y a rien à dire: c'est la seule décision raisonnable. Faut-il qu'il meure, saisi par le froid, tel un chien, lui, Brékhounov, qui durant tant d'années remplit la Russie et l'Europe de la renommée de ses cabarets, de ses maisons, de ses hangars sous des toitures de fer!

Brékhounov fait un dernier, un suprême effort pour abattre son ennemi invisible. Mais ce qu'il fait, ce qu'il a été obligé de faire, ne ressemble aucunement à ce qu'on appelle « action ». Il presse son cheval qui lui obéit docilement, mais sa pensée si ferme, en laquelle il avait toujours eu confiance, le trahit maintenant. Sans le remarquer, il changeait continuellement de direction. Tout l'épouvantait et il tremblait moins de froid que de peur, d'une peur complètement absurde, irraisonnée, devant la moindre armoise qui se dressait sous le linceul de neige. Tous les objets acquéraient aux yeux de Brékhounov une silhouette fantastique. Il se trouvait placé soudain dans des conditions à tel point contraires à sa nature positive, raisonnable, que tout lui paraissait stupide, absurde, comme dans un conte. Mais où se trouve donc la vérité? Est-elle ici ou bien dans l'ancien univers, chez la vieille raison où tout est clair et compréhensible? Naguère, il n'y avait rien d'hostile,

ni de terrible, ni de mystérieux dans cette armoise ou dans ces herbes sèches. Elles étaient soumises à l'homme, elles lui étaient utiles. Quelle est donc cette force qui se manifeste maintenant en elles ? Pourquoi provoquent-elles la terreur ? Elles ne sont pas les seules d'ailleurs à agir ainsi : ce désert immense, lugubre, paraissait peuplé d'êtres fantastiques qui jusqu'ici, on le savait pertinemment, n'existaient pas, ne pouvaient pas exister. « Soudain un cri terrible retentit à ses oreilles et tout trembla et s'agita sous lui. Vassili Andréievitch se cramponna au cou du cheval, mais ce cou tremblait aussi et le cri retentit, encore plus épouvantable. Pendant quelques minutes, Vassili Andréievitch ne put reprendre ses esprits, ne parvenant pas à comprendre ce qui se passait. Or, il s'était passé tout simplement ceci que le bai avait henni de toute sa voix claironnante, afin de se donner du courage, peut-être, ou bien pour appeler au secours. Ah, maudit sois-tu ! Comme il m'a effrayé, se dit Brékhounov. Mais même après avoir compris la vraie cause de sa terreur, il ne parvenait pas à dissiper celle-ci. » La dernière chance de salut disparaît, la terreur envahit et domine son âme. Les explications, qui jusqu'ici chassaient les craintes et les doutes, sont impuissantes maintenant et ne les apaisent plus. Il faut réfléchir, se calmer, se dit Brékhounov, mais en vain. Il a déjà dépassé la fatale limite, il va à la dérive, loin de la terre ferme, de l'ordre qui y règne, de ses lois et de ses méthodes bien établies pour la recherche de la vérité. Les fantômes qui peuplent le désert ne disparaîtront plus, qu'il réussisse ou non à se rendre compte que les herbes sèches et les armoises ne sont que d'inoffensifs végétaux et que le cri épouvantable n'est que le hennissement du bai. Sont-elles exactes, d'ailleurs, ces explications ? Le noir buisson ne possède-t-il vraiment pas une force occulte qui avait échappé jusqu'ici à la sagacité de Brékhounov ?...

Brékhounov tombe de son cheval dans un tas de neige ; le cheval s'éloigne et le laisse seul, complètement seul, au milieu

de la neige. « La forêt, les fermages, les cabarets, la maison sous une toiture de fer et le hangar, l'héritier... songe-t-il à ce que tout cela deviendra? Que se passe-t-il donc? Cela ne se peut pas. » Il se rappela soudain l'armoise que le vent agitait et près de laquelle il était passé deux fois. Une terreur telle l'envahit alors qu'il ne put croire à la réalité de ce qui lui arrivait. Il songea : « N'est-ce pas un rêve? » Et il tenta de se réveiller. Mais ce n'était pas un rêve.

Il essaya de se remémorer les théories de la connaissance qui, quelques heures encore auparavant, lui donnaient la possibilité de distinguer les fantasmagories de la réalité, les songes de l'état de veille ; mais ces principes jusqu'ici si clairs, si définis, s'étaient effacés et ne pouvaient plus le guider. Ils ne délimitent rien, n'enseignent rien et sont incapables de le délivrer. Il renonça alors à toutes ces théories scientifiques et se souvint qu'il disposait encore d'une ressource, à laquelle il n'avait pas eu recours jusqu'ici, n'en éprouvant pas le besoin, et la réservant pour un cas extraordinaire.

« Reine des cieux, saint père Nicolas, maître du renoncement... » Il se rappela les messes, l'icône, face sombre sous des ornements de métal doré, et les cierges qu'il vendait pour cette icône, cierges qu'on lui rapportait immédiatement et qu'il cachait dans le tiroir de sa caisse, à peine avaient-ils commencé à se consumer. Il se mit alors à prier ce même saint Nicolas, afin qu'il le sauvât, lui promettant une messe et des cierges. « Mais il comprit immédiatement et très clairement que cette face, ces ornements dorés, les cierges, le prêtre, la messe, tout cela était peut-être très important, nécessaire même là-bas, à l'église, mais que ces choses ici ne pouvaient l'aider en rien, qu'il n'y avait, qu'il ne pouvait y avoir aucun lien entre les cierges, les services religieux et sa situation présente. »

Mais que rappelle donc cette nouvelle réalité? Rien de ce que connaît Brékhounov, le rêve excepté. Le cerveau puissant

et bien équilibré de Brékhounov ne peut rien imaginer, il se sent désorienté au milieu de ces rêves qui s'infiltrèrent dans la réalité ; il s'agite comme fou et fait juste le contraire de ce qui pourrait lui être utile. « Il ne faut pas se laisser abattre, avant tout, ne nous hâtons pas. » Il se répète à lui-même ces règles de l'action raisonnable et des recherches méthodiques, règles apprises depuis longtemps et que les succès avaient toujours justifiées. Mais sa terreur grandit et au lieu de chercher sa route, calme et attentif, selon les règles, il se met à courir, tombe, se relève, tombe encore et perd ses dernières forces. Il parvient pourtant, tout à fait par hasard, jusqu'au traîneau où gît Nikita. Là, tout d'abord, comme d'habitude, il fait montre d'une grande activité. Mais, soudain, il se produit en lui un changement étrange qui ne peut se déduire, pour parler le langage scolaire, de son caractère empirique.

Devant Nikita qui, lui semble-t-il, est en train de mourir, en face de la mort inévitable, Brékhounov prend brusquement la résolution de rompre complètement avec son passé. D'où vient cette décision et que signifie-t-elle ? Tolstoï ne nous l'explique pas, et il fait bien, car on ne peut admettre aucune explication de ce fait ; autrement dit : on ne peut établir nul rapport entre l'élan de l'homme vers l'inconnu et l'ensemble des faits connus. Il s'agit ici d'une fuite, pour parler le langage de Platon et de Plotin, d'une fuite hors des limites de l'univers connu, et toute explication, pour autant qu'elle essaye de rétablir les liens rompus, n'est que l'expression du désir qui nous possède de maintenir toutes choses en place et d'empêcher ainsi l'homme d'accomplir sa destinée.

« Vassili Andréiévitich, raconte Tolstoï, se tint quelques instants debout en silence ; puis, *soudain*, avec la même décision qu'il montrait lorsque, concluant une bonne affaire, il tapait dans les mains de l'acheteur, il fit un pas en arrière, releva les manches de sa pelisse et se mit en devoir de réchauffer Nikita déjà presque gelé. » Expliquez ces « soudain », ces

« subitement » qui motivent les décisions de ceux qui abandonnent l'univers commun. Brékhounov descend *tout à coup* des hauteurs de sa gloire pour réchauffer Nikita, ce bon à rien ; n'est-ce pas là une absurdité évidente ! Mais c'est encore un peu l'ancien Brékhounov ; on sent qu'il a besoin de faire quelque chose, pour ne pas être obligé de *La regarder droit* dans les yeux. Dans les paroles qu'il adresse à Nikita, nous entendons encore résonner son besoin de vantardise, de glorification. Brékhounov essaye instinctivement, selon son ancienne manière, d'éviter l'inévitable. Il a encore peur de laisser échapper de ses mains tremblantes le « pouvoir des clefs* » qui ne lui appartient évidemment plus.

« Ah ! voilà ! tu vois bien !... Et tu parles de mourir. Reste couché, réchauffe-toi. Voilà comme nous faisons, nous autres... », commença à discourir Vassili Andréievitch.

Mais il ne put continuer sur le même ton. Et cette action « à soi », il faut aussi la jeter par-dessus bord. « Voilà comme nous faisons, nous autres... » cette phrase pouvait naguère servir, mais actuellement, et conformément aux décisions de l'autocratique « soudain », elle n'est plus d'aucune utilité, même si elle achève, en le couronnant, le plus sublime renoncement. C'est autre chose qu'il faut, tout autre chose.

« Il ne put continuer, à son grand étonnement, car ses yeux se remplirent de larmes et sa mâchoire inférieure se mit à trembler. Il cessa de parler, ne pouvant que ravalé ce qui le serrait à la gorge. « J'ai eu peur, songea-t-il, et me voilà « bien faible ». Mais cette faiblesse n'était pas désagréable : elle provoquait en lui une joie particulière, qu'il n'avait jamais connue jusque-là. »

Brékhounov se réjouit de sa faiblesse, ce Brékhounov qui, durant toute sa vie, conformément aux lois de l'univers commun, se réjouissait de sa force, persuadé qu'il était qu'on ne pouvait être heureux qu'en pleine force, et qui, au nom de cette conviction, disputait même au ciel le pouvoir de lier

et de délier. Cette joie que fait naître la faiblesse, marque le début de la transformation miraculeuse, inconcevable, énigmatique que nous appelons la mort. Brékhounov, nous dit Tolstoï, tente encore de se replonger pour un instant dans l'ancien univers ; il fait remarquer à quelqu'un qu'il sauve Nikita, qu'il lui sacrifie sa vie ; mais ces brusques réveils de l'ancienne conscience, de la conscience forte, sont de plus en plus brefs, et cessent enfin complètement. Seule règne dès lors en lui la joie de sa faiblesse, de sa liberté. Il ne craint plus la mort. C'est la force qui en a peur, la faiblesse ne connaît pas cette peur. La faiblesse entend l'appel, l'appel qui vient de là où, longtemps poursuivie et méprisée, elle trouvera enfin le refuge suprême. Brékhounov renonce avec une hâte fébrile, avec enthousiasme, à ses cabarets, à ses hangars, à toutes ses grandes idées, y compris le « pouvoir des clefs* », qu'il a accumulées dans son âme et qu'ont proclamées les autres Brékhounov, les Brékhounov savants. Et c'est alors que lui est révélé un mystère admirable. « Je viens, je viens, disait joyeusement ému tout son être. Et il sentait qu'il était libre et que rien ne le retenait plus. » Et il alla, ou plutôt il vola sur les ailes de sa faiblesse, sans savoir où elles l'emportaient ; il monta dans la nuit éternelle, terrible, incompréhensible aux humains.

La fin de *Maître et Serviteur* se trouva contenir une prophétie. Léon Nicolaïévitch Tolstoï termina aussi ses jours dans la steppe, au milieu des neiges et des tempêtes. Ainsi le voulait sa destinée. La gloire de Tolstoï s'était répandue de son vivant dans le monde entier. Et malgré cela, bientôt après son quatre-vingtième anniversaire, qui fut fêté dans toutes les langues des cinq parties du monde — nul, jusqu'à Tolstoï, n'avait encore connu cet honneur — il abandonne tout et par une nuit obscure, s'enfuit de sa maison, sans savoir où, ni pourquoi. Ses œuvres, sa gloire, tout lui fait horreur ; c'est un fardeau douloureux, insupportable. Il semble que d'une

main impatiente et frémissante, il s'arrache tous les signes extérieurs qui distinguent le sage, le maître, et imposent le respect. Afin de pouvoir se présenter l'âme légère ou tout au moins allégée devant le juge suprême, il dut renoncer à tout son beau passé et l'oublier.

Telle est, en effet, la révélation de la mort : là-bas, sur la terre, tout cela était important ; ici il faut autre chose : « Fuyons vers notre chère patrie... c'est de là que nous sommes venus, c'est là aussi que se trouve notre Père*. » (PLOTIN, I, 6, 8).

TRADUCTIONS

LA LUTTE CONTRE LES ÉVIDENCES

DOSTOÏEVSKY

PAGE 10

« Voyez, mon Dieu, je renonce définitivement pour vous à l'impiété et au blasphème*. » : *Ecce, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam.*

PAGE 17

IGNACE DE LOYOLA (1491-1556) : les *Exercices spirituels* sont un recueil de prières et d'exercices de piété dont il usait.

« Plus l'âme se reconnaît séparée et solitaire, plus elle devient capable de chercher et de connaître son Créateur et Seigneur*. » : *Exercitia spiritualia : Quanto se magis reperit anima segregatam et solitariam, tanto aptiorem se ipsam reddit ad quærendum intelligendumque creatorem et Dominum suum.*

PAGE 19

« Pourquoi Dieu s'est-il fait homme*? » : *Cur Deus homo?* ANSELME, archevêque de Canterbury (1033-1109) tenta de comprendre la foi à la lumière de la raison. Son ouvrage *Cur Deus homo*, cherche à expliquer le dogme de l'Incarnation.

PAGE 21

DANTE, *la Divine comédie*. « Vous qui entrez, perdez tout espoir*. » : *Lasciate ogni speranza.*

PAGE 26

Une pensée de SAINT AUGUSTIN que le concile de Trente fit sienne (Décret sur la justification). « Dieu ne commande pas l'impossible* » : *Deus impossibilia non jubet.*

PAGE 30

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*. « Surgis on ne sait d'où, des ignorants ravissent le ciel*. » : *Surgunt indocti et rapiunt cœlum.*

PAGE 35

Un « ensemble complexe de contradictions* » : *complexus oppositorum.*

PAGE 37

Gogol était tout aussi « ignorant* » : *indoctus.*

PAGE 38, 39, 61, 63

« ce qui importe le plus* » : τὸ τιμώτατον.

PAGE 62

« Les hommes s'étant persuadé... des figures*. » : *Postquam homines sibi persuaserint, omnia quæ fiunt propter ipsos fieri, id in unaquaque re præcipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum et illa omnia prestantissima æstimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notionem, quibus rerum naturas explicarent, scilicet. Bonum, Malum, Ordinem, Confusionem, Calidum, Frigidum, Pulchritudinem, Deformatatem. — Veritas humanum genus in æternum lateret nisi Mathesis, quæ non circa fines, sed circafigurarum essentialia et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset. — ÉTHIQUE I, APPENDICE.*

PAGE 63

« De la volonté asservie* » : *De servo arbitrio.*

PAGE 64

« ce n'est pas honteux parce qu'il faut en avoir honte ; c'est croyable parce que ça résiste au sens ; c'est certain parce que c'est impossible* » : *non pudet quia pudendum est, prorsus credi-*

bile est quia incertum, certum est quia impossibile. — TERTULLIEN,
De la chair de Jésus-Christ.

PAGE 69

ALPHONSE DE LIGUORI (1696-1787).

« apprends l'orgueil sacré★ » : *disce superbiam sanctam.*

« sache que tu es meilleur★ » : *scito, te illis esse meliorem.*

PAGE 70

La loi, « en quoi nous sommes dignes d'éloges ou blâmables★ » : *quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus.* Paroles reprises des pélagiens.

PAGE 72, 75

« ce qui importe le plus★ » : τὸ τιμιώτατον.

PAGE 73

« privilège odieux★ » : *privilegium odiosum.*

PAGE 77

« modéré jusqu'à l'excès★ » : μέριος εἰς ὑπερβολήν.

PAGE 78

« exercices spirituels★ » : *exercitia spiritualia.*

PAGE 85

« l'expérience proclame et montre chaque jour par un nombre infini d'exemples que le bon et le mauvais arrivent indistinctement aux pieux et aux impies★. » : *experientia in dies reclamat, at infinitis exemplis ostendit, commoda atque incommoda piis æque ac impiis promiscue evenire.*

PAGE 91

« Bien et Mal★ » : *Bonum et Malum.*

« Beauté et de Laideur★ » : *Pulchritudo et Deformatio.*

« ne pas rire, ne pas pleurer, ni maudire, mais comprendre★ » : *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.*

« le principe de contradiction★ » : βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν.

« des ignorants s'emparent du ciel* » : *indocti rapiunt cælum.*

PAGE 92, 93

« Je te donnerai les clés du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux* ». » : *Et tibi dabo claves regni cælorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis et quodcumque solveris super terram, erit solutum in cælis*
« pouvoir des clefs* » : *potestas clavium.*

PAGE 94

« De la volonté asservie* » : *De servo arbitrio.*

PAGE 96, 101

« ce qui importe le plus* » : τὸ τιμιώτατον.

LE JUGEMENT DERNIER

LES DERNIÈRES ŒUVRES DE TOLSTOÏ

PAGE 103

« Dieu ne commande pas l'impossible* » : *Deus impossibilia non jubet.*

PAGE 116

« l'ordre et la connexion des choses* » : *ordo et connexio rerum.*

PAGE 122

« tout le monde* » : οἱ πολλοί.

PAGE 123, 124

« Qui nie que le monde a été créé pour la gloire de Dieu, qu'il soit maudit* ! » : *si quis mundum ad dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit.*

« Qui affirme que le monde a été créé pour la gloire de Dieu, qu'il soit maudit*! » : *si quis dixerit, mundum ad dei gloriam conditum esse, anathema sit.*

PAGE 129

« pour la ville et pour le monde* » : *urbi et orbi.*

PAGE 132

« saint orgueil* » : *sancta superbia.*

PAGE 136, 137

« nuit mystique* » : *nox mystica.*

« je pense, donc je suis* » : *cogito, ergo sum.*

« il faut douter de tout* » : *de omnibus dubitandum.*

« je pense* » : *cogito* · « je suis* » : *sum* · « donc* » : *ergo.*

« je suis pensant* », *sum cogitans*

« je pense, je suis ; c'est certain puisque c'est impossible* ». *cogito, sum ; certum est quia impossibile.*

PAGE 138

« témérité* » : *τόλμα.*

« « l'ordre, la loi* » : *ordo, τάξις, νόμος.*

« Tous ceux qui ne se soumettent pas à la raison sont fous* » : *Πᾶς ἀρχῶν μαίνεται.*

PAGE 139

« je pense, je suis ; c'est certain puisque c'est impossible* ». *cogito, sum ; certum est quia impossibile.*

« Il est dans la nature de tous les hommes d'aspirer à la connaissance* » : *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.*

PAGE 140

« penser* » : *cogitare.*

PAGE 141

« Les anciens, supérieurs à nous et qui étaient plus proches des dieux* » : Οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες. (*Phil.*, 16).

« les anciens et bienheureux philosophes* » : Παλαιοὶ καὶ μακάριοι φιλόσοφοι.

« le plus important* » : τὸ τιμιώτατον.

« vivre* » : ζῆν.

« vivre dignement* » : εὖ ζῆν.

PAGE 142

« Rome a parlé, la cause est entendue* » : *Roma locuta, causa finita.*

PAGE 143

« du point de vue de l'éternité* » : *sub specie æternitatis.*

PAGE 144

« Katharsis* » : Κάθαρσις.

« exercices spirituels* » *Exercitia spiritualia.*

PAGE 158

« Dieu donne infailliblement la grâce à ceux qui font ce qui est en leur pouvoir* » : *facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam.*

« la nécessité divine ne se peut* » : *Deum necessitari non posse.*

PAGE 161, 169, 170

« pouvoir des clefs* » : *potestas clavium.*

PAGE 163

« il faut douter de tout* » : *de omnibus dubitandum.*

PAGE 165

« que faut-il croire* ! » : *cui est credendum !*

TRADUCTIONS

PAGE 171

« Fuyons vers notre chère patrie... c'est de là que nous sommes venus, c'est là aussi que se trouve notre Père*. » : φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα... Πάτρις δὴ ἡμῖν, ὅθενπερ ἦλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.



TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| Introduction | I-V |
| I · La lutte contre les évidences Dostoïevsky | 01 |
| II · Le jugement dernier les dernières œuvres de Tolstoï | 103 |
| Traductions | 173 |