

Dostoïevski et Tolstoï sont-ils les annonciateurs de la morale de demain ?*

par Frantisek KAUTMAN

La critique de l'existentialisme athée n'est pas une innovation dans la littérature philosophique en Union soviétique et n'a rien d'insolite¹. Elle est menée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale sur des bases marxistes. Mais avec les années, elle a progressivement abandonné le dogmatisme ultrasimpliste de ses origines et adopté une attitude plus nuancée. A la fin des années soixante-dix, on commençait même à rencontrer des réactions sympathiques à certaines idées de Camus et surtout de Sartre². On sait que ce dernier, en particulier dans les années soixante, a cherché à se réconcilier avec le marxisme et s'est livré à un flirt sénile avec les notions maoïstes de révolution culturelle, ce qui lui a valu une telle sympathie. Quant à Camus, il

* Né en 1927, Frantisek Kautman est un ancien membre du parti communiste tchèque, qui fit ses études de 1952 à 1957 à l'Institut de littérature Maxime Gorki de Moscou et fut éditeur jusqu'en 1958 à Prague de l'hebdomadaire *Kultura*. En 1959, il reçut un poste au département de littérature tchèque de l'Académie tchécoslovaque des Sciences, qu'il perdit en 1971 lors de la purge des intellectuels. Il exerça alors divers emplois subalternes jusqu'en 1974, date à laquelle il fut licencié « pour raison de santé ». Spécialiste de la littérature russe, il a publié plusieurs études sur Dostoïevski, d'abord deux ouvrages, parus en 1966 et 1968, et une étude, publiée en *samizdat* cette fois, en 1977. Il a diffusé aussi en *samizdat* des articles sur des sujets littéraires et historiques et des poèmes. Frantisek Kautman fut l'un des premiers signataires de la Charte 77 (cf. *Istina*, XXII, 1977, n° 2, p. 179). (*N.d.l.R.*)

1. Cet article se présente comme une analyse extensive par F. Kautman d'un livre récent de Y. Davydov publié en Union soviétique (cf. note 3). Elle a paru, sans titre, en *samizdat* en Tchécoslovaquie. Le titre choisi est de la rédaction d'*Istina*. Fr. Kautman met bien en relief l'importance de l'ouvrage de Davydov. S'écartant totalement des clichés habituels de la théorie marxiste de la littérature, ce dernier affirme que le retour à des valeurs morales, comme celles qui sont fondées sur une foi religieuse, serait une sauvegarde pour la civilisation. Il pose même la question de savoir si la spiritualité chrétienne ne serait pas la seule qui puisse sauver l'homme du nihilisme. Ce livre est tout à fait révélateur des tendances qui cherchent à s'exprimer aujourd'hui en U.R.S.S. (*N.d.l.R.*)

2. Cf. S. VELIKOVSKY, *V poiskakh utratchennogo smysla. Otcherki literatury tragiskogo gumanizma vo Frantsii*, Moscou, 1979 ; M. KISSEL, *Filosofskaya evolutsiya J.P. Sartra*, Leningrad, 1976 ; L. FILIPPOV, *Filosofskaya antropologiya Jan-Polya Sartra*, Moscou, 1977.

a disparu beaucoup plus tôt. Sans compter qu'il était beaucoup plus intransigeant que Sartre à l'égard du stalinisme, l'humanisme de « l'homme absurde » est d'un accès plus facile. Aussi peut-on penser que les possibilités humanistes de la philosophie de Camus sont plus grandes et permettent plus de liberté.

Dans ce contexte, le livre de Ye. N. Davydov *Etika liubvi i metafizika svoeyevoliya* (L'éthique de l'amour et la métaphysique de la licence) ne devrait pas apparaître au premier abord comme un ouvrage qui sort de l'ordinaire³. Le plan fondamental de l'ouvrage est la comparaison des attitudes philosophiques de deux représentants de la littérature russe classique, Léon Tolstoï et Fédor Dostoïevski, d'une part, et de celles de Schopenhauer et de Nietzsche, qui furent les modèles occidentaux du pessimisme et du nihilisme russes, d'autre part. L'aboutissement logique est la critique de l'existentialisme occidental, tel qu'il apparaît principalement dans les ouvrages de Sartre et de Camus.

L'ouvrage part de la prémisse discutable selon laquelle la critique formulée par Tolstoï à l'encontre du pessimisme de Schopenhauer (critique qui fut une véritable conversion de la part d'un ancien disciple de Schopenhauer)⁴ aussi bien que la réfutation par Nietzsche de l'œuvre de Dostoïevski⁵ — toutes deux ne furent connues qu'au XX^e siècle, longtemps après la mort des deux penseurs — furent menées à partir de la position chrétienne. C'est là une affirmation très risquée, car il n'est pas possible, sur un tel sujet, de jeter l'habituel rideau de fumée selon lequel, chez ces deux écrivains, leur réalisme aurait pesé plus lourd que leurs « préjugés philosophiques ». Car, bien au contraire, ce sont précisément ces « préjugés » qui ont empêché Tolstoï de dépasser Schopenhauer et Dostoïevski dans la critique du nihilisme, dont il avait manifestement une conception beaucoup plus large que celle qui se trouve exprimée dans la philosophie de Nietzsche. La critique aurait pu être portée au niveau métacritique, mais cette perspective n'était pas à la portée de Davydov.

3. L'ouvrage a paru en 1982 dans une édition tirée à 50 000 exemplaires, tirage d'importance moyenne selon les critères soviétiques. La maison d'édition qui l'a publié, la *Molodaya gvardiya* (La jeune garde), dirigée par le Komsomol, a fait récemment l'objet de controverses. Parmi ses publications, il y a eu en particulier ces dernières années des ouvrages de tendance nationaliste russe, qui ont été objet de critiques diverses, ce qui a entraîné récemment la démission des éditeurs. Il semble que le livre de Davydov relève de cette tendance. La nécessité de revenir aux valeurs du passé, y compris aux valeurs morales, fait partie de ces thèmes qui ne peuvent plus être interdits et qui sont portés aujourd'hui au compte de la glorieuse *glasnost* (N.d.l.R.).

4. Au cours de l'année 1869, à l'époque de sa crise spirituelle, juste avant la nuit d'Arzamas, Tolstoï s'était livré à une lecture enthousiaste de l'œuvre de Schopenhauer. Il s'était mis à la traduire et avait accroché le portrait de l'écrivain au mur de sa chambre. Il avait écrit à ce moment à son ami N. Strakhov que la conception intellectuelle de la philosophie était une monstrueuse invention de l'Occident et que « ni Platon ni Schopenhauer, ni les penseurs russes ne la considéraient sous cet angle » (cf. Paul BIRIOUKOV, *Biografiya L. N. Tolstovo*, Berlin, 1921, tome II, p. 257). Cf. N. WEISBEIN, *L'évolution religieuse de Tolstoï*, Paris, 1960, pp. 136-141, 455-457 (N.d.l.R.).

5. Sur les jugements de Nietzsche à l'égard de Dostoïevski, cf. Curt Paul JANZ, *Nietzsche. Biographie*, trad. de l'allemand par Pierre RUSCH et Michel VALLOIS, tome III, Paris, éd. Gallimard, 1985, pp. 243-245, 421-426 (N.d.l.R.).

Le thème du livre, clairement défini par l'auteur et par son titre, est traité avec cohérence, et ses deux cent soixante-quatorze pages en fournissent à la fois une justification théorique et une illustration historique. Aux yeux de Davydov, il y a d'un côté la vie, l'amour et l'engagement absolu envers une loi morale, qui n'hésite jamais entre le bien et le mal, et de l'autre côté la mort (le suicide ou le meurtre), la licence, la violence, c'est-à-dire le relativisme moral, qui mène au postulat : « Tout est permis. »

Tolstoï s'écarte de Schopenhauer, par exemple, lorsqu'il affirme que chez lui le mal n'est aucunement l'« horreur de la vie », c'est-à-dire de la vie en elle-même : « Le mal, c'est le vide de la vie égoïste ; le bien, c'est la vie vécue pour les autres. » Ce passage de l'individualisme à l'altruisme, idée en vertu de laquelle les deux écrivains russes ont exercé une si grande influence en Europe occidentale vers la fin du XIX^e siècle, est le commun dénominateur de l'évolution de presque tous les personnages marquants des romans, des récits et des pièces de Tolstoï aussi bien que de Dostoïevski. Ce thème atteint son point culminant dans leur tendance à idolâtrer le peuple en la personne du paysan russe de l'époque. Il y a évidemment une différence fondamentale entre l'un et l'autre dans la manière qu'ils ont chacun d'aborder le sujet. Davydov met en lumière cette différence en notant que Dostoïevski pense le peuple en tant que réalité *nationale* (chez Dostoïevski, l'idée de *potchvennitchestvo* — le fait d'être proche de la terre — le rapproche des slavophiles, sans qu'il se soit jamais totalement identifié à eux), tandis que Tolstoï l'aborde comme un facteur social. Cela explique pourquoi Dostoïevski s'intéressait davantage à la relation de ses personnages avec le peuple russe en tant que russe, tandis que Tolstoï se souciait davantage de leur relation avec le peuple russe en tant que peuple.

D'innombrables études ont été écrites sur le parallèle entre Tolstoï et Dostoïevski⁶, et Davydov ne tente pas de les réviser ou de les compléter. Tel n'était d'ailleurs pas l'objet de son livre. Ce qui l'intéresse, ce sont les éléments qui unissent les deux auteurs et ils sont nombreux, spécialement si l'on songe aux derniers ouvrages de Tolstoï.

Cependant, si l'on accepte sans réserve la critique que font du pessimisme et du nihilisme Tolstoï et Dostoïevski, force est de reconnaître que leurs perspectives sont chrétiennes ; c'est ce que remarque Davydov, avec un esprit de suite que l'on ne trouve exprimé jusqu'à présent que dans les ouvrages d'auteurs occidentaux et chez quelques auteurs russes, qui abordent la question en affirmant l'intransigeance de l'éthique chrétienne.

Dès lors tombe le dernier critère généralement mis en avant dans la littérature soviétique touchant les deux auteurs russes pour prouver qu'ils se contredisent. Je ne songe pas ici à l'antithèse grossière, désormais abandonnée, entre leurs tendances artistiques en matière de *Weltanschauung*, qui a connu une telle vogue dans la critique marxiste des années trente et quarante. Elle serait a priori insoutenable dans la perspective choisie par Davydov pour aborder le sujet. J'ai en vue les doutes exprimés, de façon souvent

6. L'une des dernières en date, après celles de D. Merejkovski et de L. Chestov, est celle de George STEINER, *Tolstoï ou Dostoïevski*, Paris, éd. du Seuil, 1963.

bien étayée, touchant l'orthodoxie des deux écrivains, doutes qui se trouvent soulevés même dans les interprétations chrétiennes de leurs œuvres.

Ce qui vient immédiatement à l'esprit est la recherche de points communs entre Dostoïevski et Nietzsche. Les premières études ont été inspirées par le mot de Nietzsche qui déclarait avoir beaucoup de Dostoïevski, « notamment dans le domaine de la psychologie ». De là à essayer de rapprocher d'une part les postulats théoriques de Nietzsche et, d'autre part, la psychologie et le comportement des personnages de Dostoïevski, il n'y avait qu'un pas, qui fut vite franchi. Cela a engendré la tentation d'identifier les nihilistes de Dostoïevski avec leur auteur, comme l'a fait, par exemple, Léon Chestov⁷, et de présenter celui-ci comme un précurseur de Nietzsche. On a même été jusqu'à joindre Dostoïevski à Nietzsche au bénéfice de l'idéologie nazie, comme l'avaient fait les idéologues de l'Allemagne hitlérienne, le dernier pas franchi ayant été d'utiliser une telle thèse en vue de stigmatiser les « idées réactionnaires de Dostoïevski », comme l'a fait E. Yermilov en 1947.

La plus grande partie du livre de Davydov est consacrée à l'examen des liens entre Dostoïevski et Nietzsche. Il faut admettre honnêtement qu'ici l'auteur fait preuve de plus de sensibilité, de circonspection et de force persuasive que la plupart de ses prédécesseurs. La tâche lui a été facilitée, entre autres, par sa connaissance de la collection des *Werke* de Nietzsche, qui vient seulement d'être publiée, dans laquelle ont paru pour la première fois les recensions détaillées faites par Nietzsche de plusieurs ouvrages de Dostoïevski, en particulier les *Souvenirs de la Maison des Morts* et *Les Possédés*⁸. Pour la première fois, nous pouvons nous faire une idée précise et complète de l'interprétation que donne Nietzsche de l'œuvre de Dostoïevski, ce qui nous permet d'apprécier ce que Nietzsche en a retenu et de quelle manière. Davydov démonte cette interprétation avec aisance. Il a pu s'appuyer pour ce faire sur les mises en garde de Dostoïevski lui-même contre les fausses interprétations qui seraient faites de son œuvre. C'est pourtant sur ces textes de Dostoïevski lui-même qu'on s'était jusqu'ici fondé pour parler des « contradictions » de Dostoïevski.

Il est vrai que les nihilistes, les schizophrènes, les marginaux, les déviants exerçaient tous une immense attraction sur l'artiste qu'était Dostoïevski. Il a touché là un point sensible de l'être humain, auquel l'existentialisme s'attachera par la suite. La naissance de la « modernité » date de l'échec de la chrétienté médiévale, comme l'ont diagnostiqué Descartes, Spinoza, Montaigne, Pascal et Rousseau, de même que les préromantiques et les romantiques eux-mêmes. Ce n'est pas un hasard si un texte-clef pour déchiffrer l'ensemble de l'œuvre de Dostoïevski sous cet angle, les *Mémoires écrits dans un souterrain*, est devenu un des textes fondamentaux de l'existentialisme.

7. Cf. Léon CHESTOV, *Les révélations de la mort. Dostoïevski, Tolstoï*, Paris, éd. Plon, 1923, et *La philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche*, Paris, éd. Flammarion, 1926 (rééd. 1966).

8. Frédéric NIETZSCHE, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Achte Abteilung, Erster Band, Berlin - New York, 1974. On trouve aussi des références à Dostoïevski dans le second et le troisième volume de cette édition.

Mais attention ! Ce texte est un fragment, dont le caractère dissonant était destiné à être neutralisé par une postface qui l'aurait interprété d'un point de vue chrétien. On ignore les raisons pour lesquelles finalement Dostoïevski n'a pas écrit cette postface. Il s'est plaint de la censure, mais il n'est pas impensable que là aussi aient joué des raisons plus subjectives. Les lecteurs de Dostoïevski sont souvent affrontés à ce genre d'énigmes. C'est le cas, par exemple, de la réflexion si déroutante, exprimée par la bouche d'un athée, sur le suicide dans le *Journal d'un écrivain*. Elle a été prise par certains lecteurs pour une justification du suicide, alors que Dostoïevski — il s'en est expliqué par la suite — avait l'intention opposée. Pobiedonostsev, le procureur du Saint Synode, s'inquiétait à bon droit de savoir si l'auteur des *Frères Karamazov* s'avérerait capable de compenser la rébellion athée d'Ivan par un élément positif adéquat dans le roman. Quant à la conversion de Raskolnikov dans *Crime et Châtiment*, les lecteurs n'en sont informés que par quelques phrases vagues dans l'épilogue du roman, qui d'ailleurs les renvoie à un autre roman.

Il n'y a que deux manières d'expliquer ces faits : ou bien l'auteur a trouvé trop difficile de peindre l'idéal positif, et par conséquent il ne s'y est pas essayé, ou bien il n'y a pas réussi : c'est l'explication que Dostoïevski se donnait généralement à lui-même. D'autre part, ses convictions chrétiennes n'étaient pas aussi nettes qu'il le professait. Mais là nous nous heurtons à la barrière des pensées les plus intimes de Dostoïevski, que nous ne pourrions jamais franchir, à moins de nous prêter aux spéculations marxistes, freudiennes ou autres.

Davydov ne s'y prête pas. Il tient que Dostoïevski adhère au fondement radical de la morale chrétienne. Il estime qu'il n'y a pas de raisons de tenir les idées de ses nihilistes comme ayant été celles de l'auteur lui-même. Quant à Nietzsche, dans la lecture qu'il fait de Dostoïevski, il est conditionné par la nécessité où il est de trouver des arguments pour appuyer sa théorie d'un « au-delà du bien et du mal ». Et c'est pourquoi il les trouve. Toute personnalité forte est déterminée par la volonté de puissance ; le génie et le criminel se fondent dans l'œuvre de Nietzsche, ou plutôt, le génie ne se soucie pas de la criminalité de ses actes. Telle est la marque des « génies criminels » dans les *Souvenirs de la Maison des Morts*, ce livre de Dostoïevski qui a tant fasciné Nietzsche. Il en est de même pour la théorie de Raskolnikov sur Napoléon et le nihilisme moral de Svidrigailov, Stavroguine et Fédor Karamazov, qui se reflète spécialement encore en Kirilov, Chatov et Piotr Verkhovensky. Nietzsche regarde le christianisme comme une faiblesse, comme l'expression d'une dégénérescence mentale et physique et un synonyme d'idiotie. Dostoïevski lui en a fourni l'argument en créant la personne du Prince Mychkine, sorte de Christ moderne, dans *L'Idiot*. Mais si Nietzsche avait lu les remarques de Dostoïevski sur *Don Quichotte*, que celui-ci considérait comme la plus grande œuvre de la littérature chrétienne, il aurait pu y découvrir que, dans notre situation présente, un caractère d'une beauté idéale ne peut éviter d'être ridicule ; après tout, Don Quichotte a fini fou. Le seul problème est que l'idiotie du Prince Mychkine n'est pas réellement un état pathologique : sa maladie appartient à la préhistoire du

roman et ne revient qu'à la fin. Pendant l'action, Mychkine est tout à fait sain d'esprit. Il s'agit au contraire d'ingénuité, de sincérité et de naïveté. En d'autres termes, il représente le « simple d'esprit ».

Il est impossible de mettre en doute la dimension chrétienne de la plupart des œuvres de Dostoïevski et, si Nietzsche l'a pratiquement ignorée, c'est qu'il ne voulait pas la voir. Davydov expose de façon tout à fait convaincante les motivations subjectives personnelles qui ont amené Nietzsche à se forger une morale antichrétienne militante et à son antichristianisme en général.

Cette contre-image du christianisme, qui est, par le fait même, inséparable de son opposé, a conduit certains philosophes et certains théologiens chrétiens à adopter à l'égard du christianisme une attitude de scepticisme et à regarder l'amoralisme de Nietzsche comme plus acceptable que l'indifférence religieuse issue de la libre-pensée. Mais en tout état de cause, on ne peut expliquer Nietzsche uniquement en fonction de son attitude à l'égard de la morale et du christianisme. Il a été surtout un analyste profond du désastre imminent de l'ensemble de la culture à l'« âge de l'espace », et c'est la raison pour laquelle ses analyses sont si pénibles. Dans le même sens, les analyses du marquis de Sade au seuil d'une victoire de l'« âge de la raison » étaient également exactes.

Mais le livre de Davydov ne vise pas à polémiquer avec Nietzsche ni avec l'existentialisme athée. Tel n'est pas son but. Son but est avant tout de poser la question de savoir si une morale sans impératifs absolus est concevable et, dans l'affirmative, s'il est possible à la société humaine d'en vivre. Sur les deux points, sa réponse est clairement négative.

Ce faisant, l'auteur est amené à employer des expressions qui choquent dans le contexte de la pensée soviétique d'aujourd'hui. Depuis l'époque de Marx et d'Engels, la pensée marxiste considère la Renaissance comme une des plus belles époques de l'histoire européenne. Du point de vue de l'économie, le marxisme y voit l'âge glorieux de l'essor de la bourgeoisie, la bourgeoisie à son stade le plus « révolutionnaire », à l'époque où elle représentait le « progrès social ». Le marxisme n'apprécie pas seulement l'art, l'éclosion scientifique, la pensée philosophique et politique de cette époque ; il accepte aussi ses *conquistadors* et ses *condottieri* et son usage de la violence, ce facteur de la violence étant habituellement considéré par le marxisme comme le « choc initial » légitime de toute révolution. Et voici que tout à coup Davydov se met à voir dans les existentialistes des disciples de Nietzsche qui ont tenté de concilier leur admiration pour la Renaissance avec leur éloge de la morale.

Nietzsche, qui fait l'apologie du crime comme tel, parle ici en admirateur et en défenseur de la Renaissance, qui fut l'époque des plus grands criminels et des crimes les plus vils. Le philosophe allemand a manifesté par là non seulement son infaillible intuition historique en percevant les corrélatifs historiques de sa philosophie, mais aussi cette cohérence qui manque tellement à ses disciples lorsqu'ils s'efforcent de combiner leur admiration pour la Renaissance avec l'affirmation des valeurs morales et de la moralité⁹.

9. Ye. N. DAVYDOV, *op. cit.*, p. 94.

Nietzsche établit un parallèle direct entre le génie et la criminalité, entre l'altruisme et l'idiotie. C'est ce qui explique son admiration pour les empereurs romains, pour les aventuriers de la Renaissance et pour Napoléon.

Pour Dostoïevski, le crime est une maladie et la repentance en est la guérison, ou du moins le chemin vers la guérison. Pour Nietzsche au contraire, le crime est la norme et la santé et la repentance sont une maladie, non seulement spirituelle mais aussi physique, qui témoigne de la dégénérescence physique très avancée de l'humanité¹⁰.

Aux yeux de Nietzsche, le crime est l'expression de la force : ainsi César Borgia. La nation russe est personnifiée par les meurtriers Gazin et Orlov et par les co-détenus de Dostoïevski dans la maison de correction de Omsk. La faiblesse trouve son expression dans la loi morale de l'amour du prochain, dans la conscience et dans la pénitence, dans le Christ et le christianisme, dans la nation russe personnifiée par le prince Mychkine et par tous les chercheurs de vérité « humiliés et offensés ». Jésus n'est pas un génie, ce qu'affirme par exemple Ernest Renan, bien qu'il nie son origine divine, mais un « idiot ». La morale et la moralité sont pour lui l'idiotie. L'amour chrétien n'est autre chose que le fruit de l'immaturité sexuelle du Christ et de sa peur du contact avec le monde de la sensualité : « La cible principale de la critique nietzschéenne, écrit Davydov, n'est pas la religion mais la moralité, non pas la religiosité de la morale mais la moralité de la religion : c'est là ce qui provoque chez lui une haine pathologique. »¹¹.

Davydov passe directement de cette analyse à une critique de l'existentialisme :

Un Dostoïevski « sans » conscience, c'est-à-dire transformé en nietzschéen cent pour cent et en apologiste d'un « sur-homme » transcendant le bien et le mal : c'est sous ce travesti que notre grand auteur a fait son entrée dans l'analyse existentialiste de son œuvre¹².

Davydov déclare que Sartre dans *Les mouches* et Camus dans *L'étranger* ont déclaré la guerre à la conscience et se sont donné pour tâche de libérer l'humanité de sa conscience. On notera avec intérêt sur ce point que Davydov distingue bien les analyses des existentialistes athées et celles de Karl Jaspers, existentialiste chrétien (protestant), auteur de *La culpabilité allemande*¹³. Il faut remarquer qu'il ne fait aucune allusion à Gabriel Marcel ni aux existentialistes chrétiens de Russie comme Nicolas Berdiaev.

Davydov affirme que, pour la lexicologie et les idées, *L'être et le néant* de Sartre est analogue à bien des égards à *L'individu et sa propriété* de Stirner. Il n'a raison que jusqu'à un certain point, car ce n'est là qu'un des aspects de la philosophie de Sartre, à ce stade de l'évolution de sa pensée. Il faudrait situer celle-ci dans le contexte de l'évolution de la philosophie

10. *Ibid.*, p. 110.

11. *Ibid.*, p. 121.

12. *Ibid.*, pp. 139-140.

13. Karl JASPERS, *La culpabilité allemande*, trad. par Jeanne HERSCH, Paris, éd. de Minuit, 1948.

française après Hegel et tenir compte de ce que Sartre doit à Husserl et à Heidegger. Il y a eu d'autres composantes de l'existentialisme *in statu nascenti*, et il ne faut pas oublier que l'existentialisme n'est pas seulement une doctrine philosophique, mais fut avant tout un mouvement littéraire. Il est tout aussi indéfendable de déduire les positions philosophiques des auteurs des personnages de leurs pièces de théâtre ou de leurs romans qu'il est impossible de le faire dans le cas de Dostoïevski, ce en quoi Davydov a critiqué Nietzsche à juste titre.

Cela est encore plus vrai pour Camus que pour Sartre. Par la suite, Davydov critique le concept de « l'homme absurde » tel que Camus le justifie en termes philosophiques, notamment dans *Le mythe de Sisyphe*. Le fait que Camus dans *Les possédés* ait établi une identification entre l'assertion de Kirilov sur le Christ (pas le « Dieu homme » mais un « homme Dieu ») et son propre concept de l'homme absurde n'implique pas que le nihiliste de Nietzsche et l'homme absurde de Camus soient une seule et même chose. L'« absurde » n'est pas une doctrine philosophique comme le nihilisme, mais plutôt une composante existentielle de l'être en général. C'est une idée que Camus a tirée non de quelque ontologie nihiliste mais des manifestations du comportement humain qu'il a observées dans la société de son temps ou dans des œuvres littéraires de premier plan (comme celle de Kafka). Néanmoins, il est vrai que l'absurde ainsi considéré ne peut se manifester pleinement que dans une humanité sans Dieu (« l'homme sans Dieu »), parce que le christianisme n'admet aucunement que l'absurde puisse exister dans la création divine. En effet, il discerne un « projet » non seulement au niveau de l'humanité mais même déjà dans la nature et dans l'univers.

Que nous approuvions ou non cette « perte de Dieu » chez l'homme moderne, on ne saurait en nier la réalité, ni sa conséquence, l'absurde comme dimension de l'existence humaine. L'humanisme de Camus consiste dans son refus d'abandonner l'humanité même dans cette « situation de crise » (attitude similaire à celle qui est suivie de nos jours par les « théologies de la crise ») et dans l'accent qu'il met sur l'humain « malgré tout » (même si la pierre dévale toujours la pente). En ceci, dans le vide des pays socialistes d'Europe centrale et orientale, pendant la période intermédiaire entre la déception causée par le marxisme et la renaissance du catholicisme, l'existentialisme a été un facteur de libération. Le stalinisme avait privé le marxisme de la dimension humaine qu'il avait pu avoir et il avait manifesté son intolérance par son allergie à l'égard de toutes les philosophies modernes qui revenaient de quelque manière à l'humain (freudisme, existentialisme, phénoménologie, néo-thomisme). C'est seulement dans la foulée du XX^e Congrès du Parti communiste d'Union soviétique et avec l'avènement d'une ère de dialogue que les jeunes marxistes ont tenté d'intégrer au marxisme les aspects anthropologiques de ces courants philosophiques. Que tous ces efforts n'aient abouti à rien et n'aient eu d'autre effet qu'une nouvelle déception, c'est une autre histoire.

Davydov ferme la porte à « l'homme absurde » d'un autre point de vue. Il l'identifie avec l'« homme qui s'est voulu comme Dieu » de Kirilov, l'homme qui s'est rendu maître de la vie et de la mort et qui décide de sa

propre existence ou de sa propre non-existence ; c'est ce facteur qui constitue sa « divinité humaine ». C'est sur un autre point, remarque Davydiv, que se cristallise la dimension chrétienne de Dostoïevski. Que l'on supprime le précepte moral catégorique « Tu ne tueras pas », et c'est l'éroulement de tout ordre moral concevable. L'homme ne peut pas être le seigneur de la vie et de la mort. Tout ce à quoi il tend est une « vie vivante », expression favorite de Dostoïevski, très vraisemblablement puisée chez Schelling. C'est cette « vie vivante », ancrée dans son cœur, qui transcende et dépasse toutes les constructions théoriques abstraites — que Dostoïevski appelle « idées cérébrales » —, qui le déshumanisent et le mènent à la ruine.

Que le suprême principe moral soit « Tu ne tueras pas », ce n'est pas là chose accidentelle. Ceux qui rejettent ce principe ne font que s'opposer à la vie elle-même, quels que soient leurs efforts pour prouver le contraire. C'est le drame de Kirilov, qui n'a pas compris qu'en combattant les absolus moraux, il combattait la vie et donc se combattait lui-même¹⁴.

Comme on le sait, Kirilov, personnage généralement dépeint comme sympathique dans *Les Possédés*, finit dans une scène humiliante de suicide étrange, qui est à la fois volontaire et involontaire, en tentant de « démontrer » son « idée sublime », ce qui en fait une caricature. Ce faisant, Kirilov nie la vie, non seulement par le suicide, mais aussi parce qu'il offre d'utiliser son suicide pour dissimuler l'assassinat abject — malgré ses motivations idéologiques — de Charatov, que les nihilistes soupçonnent d'être un renégat. Ainsi « l'homme qui se fait Dieu » apparaît à la fois comme un suicidé et un assassin.

Davydiv a bien conscience que son raisonnement ne touche pas seulement Kirilov, Nietzsche et Schopenhauer. Si l'on accepte le principe « Tu ne tueras pas », on doit rejeter du même coup, en principe, la guerre et la révolution, pour ne pas mentionner ici en outre toutes les contradictions inhérentes à la question qu'Ivan Karamazov pose à Aliocha lorsqu'il lui demande comment il traiterait un général qui laisserait ses chiens mettre en pièces l'enfant d'un serf. Et on doit rejeter en même temps la peine capitale, qui suppose que chaque mort autre que naturelle, chaque mort accidentelle doit toujours avoir un responsable. Davydiv est donc logique lorsqu'il critique S. Velikovski pour son rejet de la maxime de Camus selon laquelle le tyrannicide doit se tuer lui-même ensuite pour restaurer l'équilibre de l'existence humaine¹⁵, car une telle maxime mène implicitement dans la direction du commandement chrétien.

Davydiv, il ne s'en cache pas, atténue sa position en admettant que certaines situations dans la vie contraignent à des actes et à des comportements qui vont à l'encontre d'impératifs catégoriques de la morale. Mais à ses yeux, ce n'est pas là une raison pour rejeter ces impératifs ; au contraire, ils constituent la seule et unique règle sans laquelle, comme Dostoïevski

14. Ye. N. DAVYDIV, *op. cit.*, p. 213.

15. Cf. Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, ch. III : « La création absurde », « Bibliothèque de La Pléiade », Paris, éd. Gallimard, tome I, *Essais*, 1965, p. 185.

avait coutume de le dire, « tout est permis » et la société humaine se mue en une horde de cannibales.

Que reste-t-il donc alors pour assurer la cohésion de la société, pour la mener sur la voie de l'altruisme ? Le Christ a donné la réponse : l'amour. Il faut noter que, sous ce mot, Davydov n'exclut pas l'amour entre l'homme et la femme. Il admet *de facto* la sainteté de cette relation aussi et, de ce point de vue, il critique Sartre et, du même coup, toutes les théories modernes de l'érotisme et de la sexualité.

Il est évident que, dans l'amour, plus on donne plus on devient riche, tandis qu'au contraire, plus on garde pour soi, plus on est pauvre ; c'est dans l'amour que la personnalité s'affirme, précisément en affirmant l'existence de l'autre, l'aimé. Lorsque ce n'est pas le cas, la relation entre deux personnes qui s'aiment se transforme en une relation de « partenaires » où chacun cherche ce qu'il peut faire pour lui-même tout en donnant le moins possible de soi. Cette description de la « exploitation » mutuelle, pour employer l'expression des néo-féministes, se trouve, transposée dans le langage de la psycho-pathologie, dans les essais littéraires et philosophiques de Jean-Paul Sartre, chaque fois que surgit la question de l'« amour »¹⁶.

C'est ici que nous en venons à la signification réelle du titre donné par Davydov à son livre. Tel qu'il le voit, l'amour n'est pas simplement une composante de la moralité ; c'est la pierre d'angle de la loi morale. C'est l'élément qui détermine tous les autres. Et qu'est-ce qu'une loi morale fondée sur l'amour sinon la morale chrétienne ? Celle-ci peut, si l'on veut, être « complétée » ou « combinée » avec des composantes analogues tirées de Platon, des stoïciens, du bouddhisme, du judaïsme, de l'islam, etc., comme l'a fait par exemple Tolstoï dans son ample recueil de citations publié dans son *Cycle de lectures*¹⁷. Cette loi morale s'accorde pleinement avec l'éthique de Dostoïevski, car il n'a jamais manqué de mettre en relief cet aspect lumineux du christianisme chaque fois qu'il s'est trouvé affronté aux courants chrétiens qui insistent sur son côté sombre : la corruption du monde matériel et l'horreur du jugement dernier. Il suffit de songer, par exemple, au contraste entre le doux maître de vie qu'est le Père Zosime et l'ermite agressif qu'est le Père Ferapont dans *Les frères Karamazov*.

Aux yeux de Davydov, l'amour s'identifie avec la vie ; il est, au sens le plus large, une force de salut. Il contraste avec la violence, principe de mort, force destructrice, principe « métaphysique » détourné de son sens, abstrait, rigide. On pourrait s'interroger : qu'est devenue ici la théorie de la violence force motrice de l'histoire et indispensable levier du progrès ?

Parvenu à ce point, Davydov n'hésite pas à tirer la conclusion logique et à pousser plus loin le raisonnement. Dostoïevski, de son point de vue chrétien, a tiré des conclusions sur la mission historique de la nation russe. Il l'a fait de manière très éloquente et systématique dans le fameux « Discours sur Pouchkine » prononcé lors de l'impressionnante commémoration du

16. Ye. N. DAVYDOV, *op. cit.*, p. 255.

17. L. TOLSTOÏ, *Kroug ichtenia* (*Œuvres complètes*, éd. du Centenaire, Moscou, éd. d'État, sans dates, tomes 40 à 42).

fondateur de la poésie russe qui a eu lieu en 1880¹⁸. Étant donné que ce discours fut prononcé quelques mois seulement avant la mort de Dostoïevski, on peut le considérer en un certain sens comme son legs à la nation russe et à l'humanité. Les réactions immédiates à ce discours ont été bouleversantes : Askakov, le slavophile, qui devait parler après lui, renonça à monter sur le podium, affirmant que « tout avait été dit ». L'adversaire idéologique de Dostoïevski et son ennemi personnel, Tourgueniev l'occidentaliste, vint l'embrasser sur l'estrade. Un étudiant enthousiaste s'évanouit d'émotion dans la salle. Deux marchands qui se querellaient depuis des années se réconcilièrent sur-le-champ, etc. Sans doute l'euphorie ne dura que quelques heures, mais elle fut néanmoins extraordinaire.

Cependant, le « Discours sur Pouchkine » a donné lieu à diverses interprétations, qui furent exprimées dès que le texte parut dans la presse. On pouvait regarder le « Discours » comme une tentative pour réconcilier les deux partis, les slavophiles et les occidentalistes, qui se dénigraient mutuellement ; on pouvait aussi le considérer comme un essai pour combler le fossé qui séparait l'intelligentsia et le peuple de Russie. Une troisième interprétation le regarde comme un effort pour atténuer les oppositions et accomplir la réconciliation des classes sociales. On peut encore y trouver, en particulier à la lumière de certains passages anciens ou plus récents du *Journal d'un écrivain*, des harmoniques nationalistes ou même impérialistes.

Le « Discours » traite en effet de la mission historique de la Russie en Europe et dans le monde. Mais l'interprétation de Davydov insiste sur la nature fondamentalement chrétienne, humaniste et non violente de cette mission.

Cette interprétation peut se soutenir du fait que Dostoïevski lui-même part de cette prémisse, élaborée plusieurs années auparavant avec Grigoryev lorsqu'il avait défini le *potchvennitchestvo*, que la caractéristique essentielle de la poésie russe de Pouchkine est sa capacité d'application intégrale à d'autres nations et d'autres peuples. Il désigne cette caractéristique par le terme de « sympathie globale » et déclare qu'il faut y voir un trait typique de l'âme russe. Il renverse ainsi l'opinion admise en Europe touchant la culture russe. Sous cet angle, la souplesse et la réceptivité aux influences étrangères n'apparaissent plus comme des signes de servilité, de faiblesse spirituelle et de manque d'originalité, traits essentiellement négatifs, mais au contraire comme la marque d'une attitude éminemment positive : la capacité d'intégrer et d'unir les cultures d'époques et d'origines diverses.

La signification de cette idée, écrit Davydov, est avant tout l'universalité. C'est pourquoi elle est symbolisée dans ses œuvres par la figure du Christ, à l'exclusion de tout autre personnage que l'on pourrait davantage identifier avec un groupe ethnique particulier.

Cette notion n'a rien à voir avec des considérations de « groupe ethnique », de « nationalisme » ou même de « nationalité » ; c'est l'essence de l'idée même de moralité. La

18. Discours prononcé par F. Dostoïevski en 1880, pour l'inauguration du monument Pouchkine à Saint-Pétersbourg.

question est de savoir si la recherche du renoncement à soi-même est au centre de la vie, si cet idéal est l'idéal dominant dans les traditions, la culture et l'art, et si notre peuple en a vécu jusqu'à l'époque moderne¹⁹.

Dostoïevski considérait sans aucun doute que la mission du peuple russe était de répandre en Europe le message authentique du Christ : le Christ de l'amour, du sacrifice et du renoncement à soi, et non du pouvoir terrestre et du bien-être matériel ; car c'est ainsi qu'il voyait l'Orthodoxie par contraste, on le sait, avec les Églises catholique et protestantes d'Europe occidentale.

En d'autres termes, ce n'est pas un message spécifiquement national que la nation russe répandrait en Europe, un message qui vraisemblablement irait à l'encontre des traditions européennes et exigerait un endoctrinement par la force. Ce qu'elle devrait offrir à l'Europe, c'est sa propre morale chrétienne, mais sous une forme humanisée et purifiée, et fermement ancrée sur la base de critères absolus. Sa mission n'est donc pas de conquérir, mais de se sacrifier pour l'Europe et ses intérêts suprêmes.

De même qu'il avait appelé l'intelligentsia russe à s'incliner devant le peuple russe et à mériter sa confiance par d'humbles actes de sacrifice de soi (« Sois humble, homme orgueilleux ») — appel qui a souvent valu à Dostoïevski les attaques des partisans de l'action violente —, de même il exprime cette exigence à l'adresse de la nation russe tout entière, et il en fait même l'objet de sa mission historique. Cette interprétation contredit nettement les remarques bien connues de Dostoïevski sur la politique impérialiste de l'Angleterre et de la France et son soutien à l'expansionnisme russe dans les Balkans (« Constantinople sera à nous ! ») et en Asie. Mais on ne trouve dans le « Discours sur Pouchkine » aucune affirmation ni même aucune allusion de ce genre.

Avec une cohérence admirable, Davydov mène sa réflexion jusqu'à sa conclusion logique. Non seulement il ne tente aucunement de « corriger » les attitudes de Tolstoï ou de Dostoïevski, mais il n'essaie pas non plus de restreindre leur sens ou leur valeur à une période historique donnée. Au contraire, il déclare délibérément qu'elles demeurent valables aujourd'hui :

Ce qui est commun à la manière dont les deux auteurs traitent leurs héros est la conviction que seul un retour aux valeurs morales solides peut sauver l'homme du pessimisme et du nihilisme. Ces valeurs ne sont sauvegardées que dans la vie de ceux qui, dans leur tâches quotidiennes, veillent avec amour, pour eux-mêmes et pour « tous les autres », à ce qui est le don suprême : la vie humaine, l'humanité²⁰.

Après tout, Chatov avait dit à Stavroguine que le moyen d'atteindre Dieu était le travail. Dans les conclusions de son livre, Davydov fait allusion aux héros tout simples qui veillent sur la vie et ses traditions hors du contexte des constructions théoriques et des slogans de toute sorte, à cette catégorie de héros que, de fait, on rencontre dans les œuvres des écrivains

19. Ye. N. DAVYDOV, *op. cit.*, pp. 266-267.

20. *Ibid.*, p. 272.

contemporains Akimka Asrafiev, Darya Raspoutine et Yedygei Aitmatov. Ce n'est pas un hasard si tous ces écrivains soviétiques sont aussi connus des lecteurs occidentaux.

Que tous ces personnages fassent leur apparition dans la littérature russe n'est pas un accident fortuit. Il s'agit d'un symptôme profondément enraciné qui affecte non seulement la littérature, mais aussi la vie elle-même. C'est un témoignage optimiste au fait que, « en dépit de tout », les « bons sentiments » donnent naissance aux *grandes* réalisations — si imperceptibles et inaperçues qu'elles puissent être — et que cela se passe au milieu de nous²¹.

On pourrait penser que le livre de Davydov n'apporte rien de particulièrement important ni de vraiment nouveau. Il n'est pas facile de faire œuvre de novateur lorsqu'on vient après les interprétations innombrables qui ont déjà été proposées de Tolstoï, de Dostoïevski et des existentialistes, mais la question n'est pas là. Le livre de Davydov est le symptôme d'une réelle mutation dans la pensée, qui est probablement beaucoup plus profonde et beaucoup plus étendue qu'on ne peut le croire. On se bornera à signaler qu'il a été publié à 50 000 exemplaires sur les presses du Komsomol, les éditions *Molodaya gvardiya*. De plus, son éditeur principal est l'académicien M.-B. Mitine. L'auteur a dédié son étude à ses « enfants et petits-enfants » et, d'après les détails de l'édition, ce livre est destiné « aux jeunes lecteurs ».

21. *Ibid.*, p. 274.