

**LÉON TOLSTOÏ**  
**LECTEUR DE SCHOPENHAUER**

ÉDOUARD SANS

La notoriété de Schopenhauer a été tardive, et ne s'est réellement affirmée qu'après sa mort. Mais, après le déclin de l'hégélianisme et les désillusions de 1848-1849, il a exercé, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, une influence considérable, à telle enseigne que Thomas Mann a pu écrire (dans ses *Considérations d'un étranger à la politique*) que la « constellation trinitaire » (*das Dreigestirn*) composée de Schopenhauer, de Wagner et de Nietzsche constitue le passage obligé de la pensée et de la culture à la fin du siècle.

Cette influence s'est exercée en fonction des trois lectures possibles de l'œuvre du philosophe : la lecture pessimiste, qui ressortit essentiellement au plan littéraire, du Zola de *la Joie de vivre*, en passant par Huysmans et le drame wagnérien jusqu'à Thomas Mann, Hermann Broch et Robert Musil ; la lecture irrationaliste, chez Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann et même Bergson ; enfin la lecture tragique, des ontologies existentielles à la pensée absurde.

Léon Tolstoï n'a pas échappé à cette influence, et l'on peut retrouver dans son œuvre les trois lectures que nous venons de mentionner. Mais le célèbre écrivain russe, que Thomas Mann n'hésite pas à placer, précisément, entre Goethe et la constellation trinitaire, ne pouvait, en raison de son tempérament, de ses origines, de son environnement et de son évolution philosophique, morale et religieuse, adhérer inconditionnellement aux prises de position abruptes du « solitaire de Francfort ».

On pourrait rappeler tout d'abord une première parenté entre Schopenhauer et Tolstoï : c'est — avec toutes les nuances nécessaires : un certain cynisme chez le philosophe et une évidente mauvaise conscience chez l'écrivain — le décalage, sinon la contradiction, entre la vie et la doctrine, entre les théories et les idées qu'ils défendent et leur comportement réel.

Il faut dire que, même si la vie intellectuelle de Tolstoï, qui s'ordonne en paliers successifs entre des périodes créatrices et des moments de doute, présente une certaine unité, l'écrivain demeure malgré tout, au fond de lui-même, profondément divisé : « On pourrait soutenir que Tolstoï a essayé, consciemment ou non, au long de sa vie, de réconcilier en lui Proudhon et Joseph de Maistre. La difficulté de faire se joindre en lui le progressisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le traditionalisme religieux d'un Joseph de Maistre a été pour Tolstoï une source de conflits et de contradictions internes, comme fut, pour sa conduite et sa vie intime, l'impossible réconciliation du spirituel et du charnel<sup>1</sup>. » Tous ceux — et ils sont nombreux — qui ont tracé le portrait de Tolstoï insistent sur cette essentielle dualité, qui répond d'une part aux descriptions schopenhaueriennes du vouloir-vivre et qui pourrait d'autre part illustrer la négation de la Volonté. Tolstoï porte en lui, à travers une volonté hésitante et sur fond de brusques variations, à la fois une ivresse de l'existence, un formidable appétit de vivre et, avec l'horreur du mal, puis l'amour des hommes, une sorte de répulsion face à la vie, un refus passionné du réel, voyant partout l'immonde, source de ses contradictions et de ses déchirements, et qui font de l'écrivain « un homme écartelé entre toutes les contradictions de son être<sup>2</sup> ».

- 
1. Marie-Thérèse Bodart, *Tolstoï*, Paris, Ed. Universitaires, = *Classiques du XX<sup>e</sup> siècle*, [1971], p. 58.
  2. Jacques Madaule, *Tolstoï*, = *Génies et réalités*, p. 75.

Tolstoï a commencé à philosopher très tôt, mais le fait qu'il n'ait reçu aucun enseignement systématique le porte à des engouements soudains, à des « foucades » philosophiques, à des enthousiasmes souvent fortuits. A seize ans, il se passionne pour Rousseau, puis pour Pascal et Stendhal. Il apprécie le talent de Maupassant. Il lira ensuite avec intérêt l'œuvre de Hegel, puis, avec passion, celle de Kant.

En ce qui concerne le rapprochement avec Schopenhauer, et même si ce facteur n'est évidemment pas exclusif, l'un des traits fondamentaux, c'est que chez l'un comme chez l'autre la préoccupation majeure est d'ordre éthique. La sotériologie de Tolstoï repose sur une base morale et religieuse, celle de Schopenhauer sur une démarche essentiellement éthique — la contemplation esthétique, l'état de « connaissance sans Volonté » (*das willenlose Erkennen*) n'étant qu'une étape intermédiaire et insuffisante vers la négation de la Volonté.

Nous pourrions appliquer aux deux personnalités cette phrase-clé que Schopenhauer écrit dans ses *Parerga* : « Croire que le monde n'a qu'un sens physique et non moral, est l'erreur capitale, la plus grande, la plus néfaste, véritable perversité de la pensée<sup>3</sup>. » De là vient ce que Thomas Mann appellera « la gigantesque balourdise moralisante de Tolstoï<sup>4</sup> ». Et si la filiation est moins évidente qu'avec Schopenhauer — Tolstoï ne semblant avoir pris contact avec la pensée du philosophe danois que vers 1890, à travers la traduction de *Ou bien... ou bien* et des *Etapas sur le chemin de la vie* —, on peut retrouver ici également les idées de Kierkegaard, qui place l'homme devant l'alternative d'une vie esthétique, sous le signe de l'immédiat et du sensuel, ou bien d'une vie éthique, sous le signe du sentiment que tout homme possède de l'éternel ; opposant le mal et le bien, le temporel et le spirituel, Tolstoï poussera cette conception éthique de la vie dans le sens du perfectionnement moral, démarche qui fera de lui « le treizième apôtre »<sup>5</sup>. Il dépassera ainsi le « sécularisme » qui s'était développé sous l'influence occidentale tout en conservant un certain aspect

3. *Parerga*, vol. II chap. 8, § 109.

4. Article sur Dostoïevski, in *Noblesse de l'Esprit*, Paris, T.F. Albin Michel, 1960, p. 216.

5. Nicolas Weisbein, *L'Evolution religieuse de Tolstoï*, Paris, Librairie des Cinq Continents, 1960, p. 457 sq.

religieux. Dans sa recherche passionnée du sens de la vie, Tolstoï développe ce que Basile Zenkovsky a appelé un « panéthisme »<sup>6</sup>.

Il faut enfin tenir compte, lorsqu'on examine les rapports de Tolstoï avec l'œuvre de Schopenhauer, de l'évolution de sa pensée et de la « crise », cette crise de conscience qui est à la fois religieuse et artistique, qui s'est produite vers 1879, et que Tolstoï a traduite dans la *Confession*. Persuadé qu'il est le seul à comprendre le sens véritable de l'Évangile, Tolstoï fait alors de la prédication religieuse et morale le but de son action, soumettant à une critique brutale et impitoyable l'État, les sciences, les arts, et jusqu'aux dogmes de l'Église.

C'est au cours de l'année 1869, du mois de mai à la fin du mois d'août, juste avant la fameuse nuit d'Arzamas, que Tolstoï fait une lecture enthousiaste des œuvres du philosophe, que son ami le poète A.A. Fet, excellent traducteur, avait mises entre ses mains<sup>7</sup>. Le 10 mai, il parle à Fet de la Volonté schopenhauerienne, mais c'est dans une lettre du 30 août que nous lisons les indications les plus significatives : « Savez-vous ce que fut mon été ? Un enthousiasme ininterrompu pour Schopenhauer et une série de joies spirituelles comme je n'en ai jamais éprouvé. J'ai écrit pour faire venir toutes ses œuvres et je les ai lues et je les lis (ainsi que celles de Kant). Assurément, aucun étudiant n'a autant travaillé et appris en un semestre que moi au cours de cet été. Je ne sais si je ne changerai pas d'opinion un jour, mais aujourd'hui je suis persuadé que Schopenhauer est le plus génial des hommes. Vous m'aviez dit qu'il était "comme-ci, comme-ça", qu'il avait écrit quelques petites choses pas mal sur des questions philosophiques. "Comme-ci, comme-ça" ? Mais c'est un reflet du monde d'une beauté et d'une clarté incroyables ! J'ai commencé à le traduire. Et si vous vous y mettiez aussi ? Nous le publierions ensemble. En le lisant, je n'arrive pas à comprendre comment son nom a pu rester ignoré. Je ne vois qu'une explication, celle-là même qu'il répète souvent : à part les idiots, il n'y a presque personne sur terre. Je vous attends avec

6. *Histoire de la philosophie russe*, Paris, Gallimard, 1953, t. I, p. 428.

7. Fait rapporté par l'éditeur Eduard Grisebach. Cf. aussi Arthur Sülzner, *Schopenhauer-Jahrbuch*, 15, 1928, p. 321.

impatience. Parfois le besoin insatisfait m'étouffe d'une âme sœur comme la vôtre pour exprimer tout ce qui s'est accumulé en moi<sup>8</sup>. »

C'est donc au moment où il termine *Guerre et paix*, avant de réfléchir à un roman — qu'il n'écrira pas — sur Pierre le Grand, puis d'entamer *Anna Karénine*, que Tolstoï lit Schopenhauer. A quarante-et-un ans, dans le vide où l'achèvement de *Guerre et paix* laisse son esprit, il est repris par ses préoccupations philosophiques et se jette dans la lecture : avec celle de Kant, celle de Schopenhauer est pour lui un enrichissement merveilleux. Il apprécie la théorie de la Volonté, la vision de la vie comme souffrance, la nécessité de la chasteté pour nier l'espèce, l'aspiration à une sérénité orientale.

D'aucuns ont soutenu que l'influence de Schopenhauer a été décisive pour la crise et l'évolution philosophique et religieuse de l'écrivain<sup>9</sup>. Ce n'est pas impossible, mais il importe de nuancer ce point de vue en observant, à travers les nombreuses notations que nous trouvons en particulier dans le *Journal* et les *Carnets* ainsi que dans la correspondance, les jugements successifs que Tolstoï porte tant sur les idées esthétiques que sur la doctrine éthique du philosophe, dont le portrait gravé est accroché au mur de son cabinet de travail. Prenons-en quelques exemples, tirés de ses carnets, de ses lettres et des écrits de son biographe Pavel Ivanovitch Birioukov.

Le 15 septembre 1871, il écrit à Strakhov, critique littéraire et philosophe, que la philosophie « purement cérébrale » est une monstrueuse création de la pensée occidentale. En 1874, il lit le *Novum organum* de Bacon et note en envisageant une introduction à un ouvrage de philosophie de la religion qu'il n'écrira d'ailleurs pas : « Il y a un langage de la philosophie, je ne le parlerai pas. Je parlerai un langage simple. L'intérêt de la philosophie est commun à tous et tout le monde en est juge. Le langage philosophique a été inventé pour contrebattre les objections. Je ne crains pas les objections. Je cherche. Je n'appartiens à aucun camp. Et je prie les lecteurs de n'y pas appartenir. C'est la première condition de la philosophie. Aux matérialistes je dois faire objection dans la préface. Ils

8. Lettre à Fat, in *Lettres I* (1828-1879), Paris, Gallimard 1986, p. 236.

9. Cf. A. Sülzner, op. cit., et Richard Gebhard, « Schopenhauer und Tolstoj », *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1, 1912.

disent qu'outre la vie terrestre il n'y a rien. Je dois faire objection, car, s'il en était ainsi, je n'aurais pas sujet d'écrire. Ayant vécu près de cinquante ans, je me suis convaincu que le vie terrestre ne donne rien, et l'homme intelligent qui considérera la vie sérieusement, les travaux, la crainte, les reproches, la lutte — *pourquoi ?* — pour une folie, celui-là se fera aussitôt sauter la cervelle, et Hartmann et Schopenhauer ont raison. Mais Schopenhauer a donné à sentir qu'il y a quelque chose à cause de quoi il ne se suicide pas. C'est justement *ce quelque chose* qui est le but de mon livre. Qu'est-ce qui nous fait vivre ? — *La religion* ». — En 1879, dans sa correspondance à Fet (lettre des 16-17 avril), il adopte un ton plus enjoué : « Il y a à Vorobiovka un charmant vieux monsieur qui lit et médite deux ou trois pages de Schopenhauer pour les restituer en russe, fait une partie de billard, tire une bécasse, et, après être allé admirer ses jeunes poulains, fume et boit du thé en compagnie de sa femme... ». Le 30 août 1879, il parle en termes élogieux de Pascal et de Schopenhauer, en soulignant leurs ressemblances. Et, en décembre 1897, il note avec plaisir sa relecture de *la Vie est un songe* de Calderon, qui était également l'une des œuvres préférées de Schopenhauer, et où figure la fameuse phrase : « Car le plus grand crime de l'homme, c'est d'être né. »

Mais, surtout à partir de la fin des années 1880, les jugements négatifs se font plus nombreux : le 28 (?) décembre 1880, il écrit à Strakhov que « ces quatre racines<sup>10</sup>, je n'arrive pas à comprendre, et je crains que Schopenhauer non plus ne les ait pas comprises, c'était un gamin à l'époque ; devenu adulte, il n'a pas voulu se renier ». En 1882, il attaque violemment, dans sa *Confession*, le pessimisme de Schopenhauer, et il écrira le 22 février 1889 à Edouard Rod : « [...] le pessimisme, et en particulier celui de Schopenhauer, m'a toujours paru non seulement un sophisme, mais encore une sottise et une sottise de mauvais ton ». Le 16 octobre 1887, après une relecture de la *Critique de la raison pure*, il attaque Schopenhauer critique de Kant<sup>11</sup> dans une lettre à Strakhov où il parle de « ce barbouilleur de talent qu'est Schopenhauer ». Le 20 mars 1890, il écrit : « Causé avec A.M. (Alexis Mitrofanovitch Novikov). Il a raison de donner au stoïcisme la valeur d'une reli-

10. Tolstoï fait référence à la thèse de Schopenhauer.

11. Cf. *Critique de la philosophie kantienne*, appendice au *Monde comme Volonté et représentation*.

gion. Comme il est surprenant que les philosophes professionnels ne s'aperçoivent pas qu'Epictète, Socrate, Confucius, Mencius, Çakya-Mouni, c'est tout un, et que tous les Platon, les Aristote, les Descartes, les Hegel, les Schopenhauer, c'est tout autre chose, comme des peintres artistes et des peintres en bâtiment. Là c'est la sagesse et la vie, ici c'est le vide de pensée et les mots. Les premiers, c'est la même chose que le christianisme, en lui ôtant sa fausse auréole, moins complet bien sûr et moins profond. Relever la sagesse des sages et dégager de sa déification la sagesse du Christ et les ramener à un foyer unique. » Le 19 décembre 1900, il relève dans ses *Carnets* que les *Parerga et Paralipomena* de Schopenhauer (dont trois éditions, deux en allemand et une en russe, figurent dans sa bibliothèque) sont « beaucoup plus forts que son exposé systématique ». Enfin, le 4 juillet 1908, il note avec satisfaction dans son *Journal* la critique de la Volonté schopenhauerienne par Vivekananda.

L'illustration la plus frappante de cette montée de l'esprit critique est la position prise par Tolstoï à l'égard de l'art et particulièrement de la musique.

Après sa crise, Tolstoï critique les institutions ; il critique la métaphysique ; il critique également les exagérations de la science et sa vanité dans la mesure où les sciences positives ne se soumettent pas directement au principe éthique et où elles ne contribuent pas au perfectionnement moral de l'homme<sup>12</sup>. Mais ses attaques les plus violentes sont dirigées contre la démarche artistique.

Dans les années où le « tolstoïsme » prend forme, l'écrivain s'écarte expressément de l'art, qu'il subordonne à la morale, pour en arriver à une condamnation formelle. Attitude paradoxale chez un artiste aussi génial, mais il vivait là une contradiction tragique qui opposait en lui le prophète et l'écrivain.

Dans le domaine proprement philosophique, il est possible de relever les traces de l'influence schopenhauerienne sur la théorie de la connaissance ainsi que sur les deux grandes notions que sont la

---

12. Cf. Lettre à Strakhov, 30-11-1875, et *le Débat* (1875) ainsi que le chapitre V de *Ma Confession*.

liberté et la nécessité, avec une mention particulière pour la philosophie de l'histoire.

Au chapitre XIX d'*Adolescence*, Tolstoï écrit : « Aucune école philosophique ne m'attirait autant que le scepticisme qui, à un moment donné, m'accula à un état voisin de la folie. Je m'imaginai qu'en dehors de moi personne ni rien n'existait dans le monde, que les objets n'étaient pas des objets, mais des images, qui ne tiraient leur existence que de l'attention que je leur accordais, pour s'évanouir dès que je cessais d'y penser. En un mot, je fus d'accord avec Schelling pour prétendre que ce ne sont pas les objets qui existent, mais notre rapport avec eux. » Il retrouvera cette position, en 1869, dans l'affirmation qui constitue la toute première phrase de l'œuvre principale de Schopenhauer : « Le monde est ma représentation. » Et, quelques trente-cinq ans plus tard, il reprendra — assorti cette fois de l'inflexion religieuse — ce point de vue dans lequel apparaissent les notions schopenhaueriennes d'unité et d'individuation par l'objectivation de la Volonté, ainsi que le problème du corps, que Schopenhauer appelle « le miracle par excellence<sup>13</sup> ».

Et, tout à fait logiquement, Tolstoï souligne le caractère idéal des catégories d'espace et de temps, telles que — à la suite de Kant qui parlait des « formes *a priori* de la sensibilité<sup>14</sup> » — Schopenhauer le décrit au Livre premier du *Monde comme Volonté et représentation*, en disant qu'elles sont, avec la causalité, constitutives du principe de raison. Ainsi Tolstoï en arrive-t-il très tôt à la conviction que l'individu est pure illusion. Nous sommes, dit-il, accoutumés au caractère fallacieux de notre particularité, de notre séparation du monde. Mais, quand on a percé le secret de cette illusion, on s'étonne de ne pas voir que nous ne sommes que la manifestation temporelle et spatiale de quelque chose de non temporel et de non spatial. Basile Zenkovsky a très bien relevé ce trait en parlant de « l'impersonnalisme » de Tolstoï<sup>15</sup>.

Cette oscillation entre le pessimisme schopenhauerien et un optimisme nuancé ressortit pour une bonne part au débat sur les notions de liberté et de nécessité, qu'il s'agisse du caractère de la

13. *Journaux et Carnets*, 4-1-1903.

14. Tolstoï, *Journal*, 30-3-1902 et 10-04-1902.

15. *Op. cit.*, p. 435 sq.

nature humaine proprement dite ou de phénomènes plus vastes comme l'histoire elle-même.

Si la préoccupation majeure de Tolstoï est le perfectionnement moral de l'homme, ce perfectionnement présuppose un postulat : celui de la liberté. C'est ainsi que Tolstoï oppose, dans la connaissance de l'homme, la *Raison* et la *Conscience* (*soznanié*). La première débouche sur le déterminisme, la seconde nous révèle notre liberté essentielle. Comme le dit l'écrivain dans son *Épilogue*<sup>16</sup>, « la raison exprime la loi de la nécessité, la conscience exprime l'essence de la liberté », car elle se meut en un flux incessant qui fait que l'homme est capable de libération intérieure : c'est le « principe de fluence » (qui n'est pas sans parenté avec les « états psychologiques » que Bergson décrit en 1889 dans *les Données immédiates de la conscience* ainsi qu'avec le « stream of consciousness » et « l'homme-fleuve » de William James, dont les *Principles of Psychology* paraissent en 1890), qui donne au romancier une indéniable supériorité sur l'historien, car celui-là possède la faculté de se poser en contemporain de ce qu'il décrit, et peut seul tenter la synthèse de la nécessité et de la liberté.

Dans ses considérations sur le caractère, Schopenhauer tient pour acquise l'invariabilité du caractère empirique, déterminée par l'individuation ; et la finalité du destin de l'individu est à ses yeux illusoire. Le caractère traduit la liberté du Vouloir et le déterminisme du phénomène. Le caractère intelligible est libre, le caractère empirique, lui, est invariable<sup>17</sup>.

Mais Tolstoï essaie de dépasser cette théorie quelque peu réductrice, en approfondissant la question de savoir comment il est possible de concilier déterminisme et liberté dans le destin humain. Il part de Kant, qui admettait dans sa *Critique de la raison pure* une « causalité libre », et même, dans ses ouvrages ultérieurs, une « volonté intelligible », opposée à la volonté sensorielle, qui ne dépendrait pas de la loi de causalité et coexisterait avec la loi universelle de la nécessité naturelle. Mais Tolstoï veut aller encore plus loin : au-delà de Schopenhauer, qui croit à la liberté uniquement

16. *Guerre et paix*, 2<sup>e</sup> partie, chapitre X (« Liberté et nécessité »).

17. *Le Monde comme Volonté et représentation*, Livre IV, § 55 ; et *Parerga*, (« Spéculation transcendantale sur l'apparente finalité dans le destin de l'individu »).

dans le monde antérieur à l'individuation, il veut réaliser la liberté dès le monde sensoriel (Lettre à Fet, 10-5-1869). Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant accorde à l'homme la liberté morale : l'homme responsable est libre. Cette idée, revue par Tolstoï, nous porte à conclure que l'homme, enfermé pourtant dans ses limites spatio-temporelles, dispose de cette part de liberté contenue dans les « moments infiniment petits » qui arrêtent de manière fugitive le mouvement incessant du flux de la conscience. Ainsi l'homme est-il libre, aux yeux de Tolstoï, dans le domaine du bien et du mal.

Nicolas Weisbein<sup>18</sup> a bien souligné la position simpliste de certains commentateurs qui soutiennent qu'avant sa crise Tolstoï fut exclusivement écrivain, et qu'ensuite il devint une sorte de patriarche, voire un prophète, en tout cas un moraliste, vitupérant l'art et prêchant la doctrine de la non-résistance, correspondant avec Gandhi et Romain Rolland. En fait, dit Weisbein, on peut constater une continuité dans son évolution, surtout à travers le *Journal intime* : « L'œuvre de Tolstoï est essentiellement une œuvre d'Amour et de Mort. Encore faut-il bien préciser cette expression, banale en soi. Il n'est pas vain, en effet, d'affirmer que toute la production de Tolstoï est dominée par le problème de la Mort d'abord, de l'Amour ensuite. »

Effectivement, durant toute son existence et tout au long de son évolution philosophique et religieuse, Tolstoï s'est interrogé sur le sens de la vie. Cette réflexion, qui touche le problème philosophique fondamental, s'est ordonnée autour des deux thèmes mis en relief par Weisbein : la mort (*Thanatos*) d'une part, l'amour d'autre part, ce dernier se trouvant composé d'un élément que Tolstoï finira par considérer comme négatif, l'*Eros (amor)* et d'un élément positif, porteur des plus hautes valeurs morales, l'*Agapè (caritas)*.

L'enfance de l'écrivain fut marquée d'emblée par la mort : il avait deux ans au décès de sa mère, neuf à celui de son père. Élevé (comme Nietzsche) par des femmes, il évoque dans *Enfance* « le lumineux sourire » de sa mère, la douleur à la mort de son père et le désespoir qui s'ensuivit. Ce fut « la première rencontre de l'enfant avec le spectre d'effroi, qu'une partie de sa vie devait être

---

18. *Op. cit.*, et son article « Les problèmes essentiels. La Mort et l'Amour », dans la revue *Europe*, n° 379-380, 1960, p. 200 sqq.

consacrée à combattre, et l'autre à célébrer, en le transfigurant<sup>19</sup> ». On retrouve l'acuité des notations dans la nouvelle *Une tourmente de neige* (1856), et on relève la hantise de la mort et l'effroi que causa à Tolstoï l'agonie et la disparition de son frère Nicolas à Hyères (1860), dont l'écho se fait douloureusement sentir dans le chapitre d'*Anna Karénine* consacré à la mort du frère de Lévine (la mort constitue en fait le filigrane de tout le roman). Puis c'est le 31 août 1869, en plein dans la lecture de Schopenhauer, cette étrange nuit d'Arzamas où l'écrivain est littéralement saisi par la pensée de la mort implacable, par l'angoisse panique qui lui donne la double révélation de la vanité des choses humaines et du mystère de la mort, révélation qui sera accompagnée de cette angoisse qui désormais ne cessera de croître dans la question lancinante : quel sens a donc la vie, et la mort ?, et qu'il exprimera en 1884 dans les *Notes d'un fou*. Et nous trouvons, au fil des œuvres, des descriptions où apparaissent tous les contrastes : si les funérailles du prince (« ce corps pourri, plein de vers ») ne sont intéressantes pour personne, en revanche la mort du cheval est toute naturelle ; c'est « l'allègement du fardeau de la vie »<sup>20</sup>. On revoit ces descriptions et ces préoccupations dans le sort de la plante mutilée d'*Hadji Mourat* (1896-1904) et, évidemment, dans les grandes créations que sont *la Mort d'Ivan Ilitch* (1885) et les nombreux récits (comme *Maître et valet* ou *Trois morts*) qui tournent autour du thème, auquel Tolstoï essaiera de donner une réponse définitive en 1887 dans son essai sur la Vie et la Mort.

Car, au bout du compte, la mort ne donne-t-elle pas la vie ? Il faut donc « nihiliser », nier la mort à travers cette évacuation du tragique qui scandalisera Chestov, et dans laquelle la mort est réduite à une illusion : venu de Tout, l'homme, une fois acquise la sagesse de l'acquiescement, retourne au Tout. Ne sommes-nous pas ici, une fois encore, dans les considérations que Schopenhauer développe dans le *Quatrième Livre du Monde comme Volonté et représentation* (§ 54) et les passages des *Parerga* (II, chap. 10, § 140) qui s'y rattachent ? Le philosophe rappelle que, si l'individu peut mourir, l'existence supérieure demeure intangible, parce qu'elle ressortit à la Volonté avant son objectivation et que, par conséquent, elle se situe au-delà de l'espace et du temps. Mais,

19. Romain Rolland, *Vie de Tolstoï*, Paris, Hachette, 1911, p. 7 sq.

20. *Kholstomier* (1865, reprise 1886).

comme tout ce qui pour nous est réel ne l'est qu'à travers ces catégories, la mort de l'individu nous semble un anéantissement. Car elle est seulement la perte de l'intellect, facteur qui relève de la pure représentation, alors que la Volonté constitue le facteur permanent et éternel. « La perte de l'intellect que la Volonté subit à travers la mort — la Volonté est la substance dont le phénomène disparaît ici et en tant que chose en soi elle est indestructible — est le léthé précisément de cette Volonté individuelle, sans lequel elle se souviendrait des nombreux phénomènes dont elle a déjà été la substance » : la mort individuelle est une illusion. La disparition du sujet, que nous considérons communément comme un scandale, est un « non-événement » : penser la mort, c'est donc restaurer l'imédiateté qui retend l'arc de la vie. La mort est une simplification. Et dans ce que Georges Nivat a appelé les « trois morts » de Tolstoï<sup>21</sup> nous assistons presque toujours au phénomène constant de la compensation du mort par du vivant. L'impersonnalisme de Tolstoï, nourri de la pensée schopenhauerienne, l'empêche de croire à l'immortalité individuelle de chaque âme : l'individualité, et elle seule, périt à tout jamais avec la mort physique. Abordant le problème des fins dernières de l'homme dans ce journal d'un mourant qu'est *la Mort d'Ivan Ilitch*, Tolstoï met dans la bouche de son personnage agonisant les mots suivants : « Mais la mort ? Où est-elle ? Quelle mort ? Il n'y avait plus d'effroi parce qu'il n'y avait plus de mort. Au lieu de la mort, il y avait la lumière [...] La mort est finie, se dit-il à lui-même. Il n'y a plus de mort. » En août 1887, au moment où il termine son essai sur *la Vie et la Mort*, Tolstoï reprendra les paroles mêmes d'Ivan Ilitch mourant et supprimera la deuxième partie du titre pour ne conserver que la première, *De la Vie*. Et, le 10 avril 1902, il notera dans ses *Carnets* : « Dès que l'homme (ou n'importe quel être) a pris conscience de ce qu'a d'inéluctable l'anéantissement de la forme de vie dans laquelle il se trouve, il doit inévitablement être amené à la conscience de l'indestructibilité de l'essence de la vie. »

Ainsi, pensant à une nouvelle naissance (il interprète les paroles du Christ : « Il vous faut naître une seconde fois »), Tolstoï en vient à la conviction que c'est l'amour qui assure l'éternité de la vie. « Il me suffit de savoir que tout ce qui me fait vivre se compose de la

---

21. « La Mort chez Tolstoï : illusion ou bien "dernier ennemi" », in *Cahiers Léon-Tolstoï* 1986, p. 14.

vie de tous les hommes qui ont vécu avant moi et qui sont morts depuis longtemps, et pourtant que l'homme qui accomplit la loi de sa vie en soumettant son individualité animale à la raison et en manifestant la force de son amour, a vécu et vit dans les autres hommes après la cessation de son existence charnelle, — il me suffit de savoir cela, dis-je, pour que l'absurde et terrible préjugé de la mort cesse pour toujours de me tourmenter [...]. En examinant les hommes qui laissent après eux une force qui continue d'agir, nous pouvons observer pourquoi ces hommes, en soumettant leur individualité à la raison et en se vouant à une vie de charité, n'ont jamais pu douter et n'ont jamais douté de l'impossibilité de la destruction de la vie<sup>22</sup>. »

Nous voici dans l'agapè, qui sera sans nul doute le dernier mot de Tolstoï et le fondement même du tolstoïsme. Mais auparavant, il nous reste à parler de l'étape de l'eros.

L'œuvre de Tolstoï a donc été tout à la fois une œuvre de mort et une œuvre d'amour. A son habitude, l'écrivain aborde le problème de manière personnelle, intransigeante, absolue : cette vie qui aboutit à la mort, dit-il, n'est valable que par l'amour. tout en constatant cette vérité première, il pose aussitôt la question fondamentale : quel est cet amour qui fait vivre les hommes ?

Après avoir, dans ses leçons philosophiques de 1820, souligné que l'affirmation de la Volonté est d'abord affirmation du corps, avec, d'une manière générale, deux conséquences égoïstes : l'amour sexuel et l'égoïsme moral, Schopenhauer expose sa théorie au chapitre 22 (*Vie de l'espèce*) et surtout dans le célèbre chapitre 44 du second volume du *Monde comme Volonté et représentation*, intitulé *Métaphysique de l'amour sexuel*.

A tous les degrés d'objectivation de la Volonté, dit le philosophe, le but premier de la nature est de perpétuer les espèces. La finalité de l'amour, de toute cette conquête, cette mimique, cette recherche, cette comédie qui gouvernent le monde, est de composer, en un perpétuel recommencement, la génération suivante. Et si Schopenhauer décrit avec un remarquable talent les affres du mal d'aimer, c'est pour rappeler que la douleur d'amour ne saurait être le propre de l'individu éphémère, mais qu'elle est « le soupir de

---

22. *De la Vie*, chap. XXXI.

l'espèce » et que les organes sexuels sont le « foyer de la Volonté » (*der Brennpunkt des Willens*). L'amour n'est donc qu'un piège tendu par le Vouloir-vivre. Car, comme le dira un siècle plus tard Rémy de Gourmont dans sa *Physique de l'amour*, « le but de la vie, c'est tout simplement le maintien de la vie ».

Tolstoï a certainement lu ces chapitres de Schopenhauer avec beaucoup d'intérêt, car il n'a pas laissé de souligner le caractère dégradant de l'amour. Merejkovski disait que, si Dostoïevski est « le voyant des mystères de l'esprit », Tolstoï, lui, est « le voyant des mystères de la chair ». Personne en effet n'a su illustrer mieux que lui, en tant qu'écrivain, la théorie philosophique de Schopenhauer, en décrivant avec une absolue maîtrise artistique les avatars de l'amour et les turpitudes sexuelles, depuis le sentiment enfantin de Nicolas pour Sophie Valakhine dans *Enfance et Adolescence*, jusqu'au réveil des sens dans *le Père Serge*, en passant par les bacchanales des *Cosaques* et du *Diable*, l'amour sensuel de Pierre Bezoukhov pour Hélène Kouraguine, l'amour poétique de Natacha Rostov pour le prince André Bolkonski, l'amour idyllique de Lévine pour Kitty ou la passion douloureuse et fatale d'Anna Karénine, décrite précisément au moment où Tolstoï lisait avec avidité et enthousiasme l'œuvre de Schopenhauer. Et cette extraordinaire *Sonate à Kreutzer* de 1889 n'est-elle pas une description du gouffre de l'animalité, quand l'écrivain délaisse les portraits de Marianna, de Natacha, de Kitty, filles en fleurs faites pour la joie de vivre dans l'amour et la maternité ? C'était le moment où — dissension capitale dans la doctrine — Tolstoï opposait à l'Eglise son attitude intransigeante et hautaine de « chrétien intégral », et où il poussait sa haine de la chair jusqu'à l'abhorrer même dans le mariage, s'exclamant avec sa brutalité coutumière (alors qu'il venait de faire à sa femme son treizième enfant !) : « Pourquoi, s'il y a affinité d'âmes, faut-il coucher ensemble ? »

L'amour comme passion permanente, funeste et irrésistible, celle qui crée la lourde atmosphère passionnelle de *l'Idiot* et des *Frères Karamazov* ou l'extrême tension qui règne dans *la Messe des morts* de Przybyszewski, cette passion destructrice est ici le thème essentiel : celui du sentiment dégradant et délétère, associé à la musique, diabolique et sensuelle, qui vient conforter et exacerber les appels de la chair. « L'amour, dira Céline, c'est l'infini à la portée des caniches »...

Il n'est donc pas surprenant que la femme reçoive dans l'œuvre de Tolstoï des traits négatifs<sup>23</sup>, avec ces trois types que sont la « femme-fourneau », mère aimante et épouse fidèle, la « femme-brasero », fortement sexuée, coquette et cocotte, et la « femme-fumeron », qui se situe à mi-chemin entre les deux premières. Ainsi, qu'elle soit reine, putain ou mère, sœur, nourrice esclave, la femme fortifie et entrave à la fois la nostalgie de Dieu ; elle est l'instrument par excellence du piège tendu par le Vouloir-vivre. L'instinct sexuel, dit Schopenhauer, se manifeste pour l'homme dans la virilité, c'est-à-dire dans l'aptitude à la reproduction ; il apparaît chez la femme sous les formes physiques désirables, la santé, la jeunesse et la beauté<sup>24</sup>. Mais Tolstoï rappellera dans le même temps, non sans parenté avec Maupassant, son dégoût du corps féminin, associé, dans une page de *Résurrection*, à la peur de mourir et de pourrir.

Ainsi, élevé dans la société de femmes aimantes mais dépourvues d'autorité, Tolstoï a pu commencer, dans son rêve de mariage avec la terre, par décrire la fraîcheur et la simplicité des jeunes paysannes ; il a pu rappeler ces figures de femmes témoins des sacrements de vie et de mort. Mais il ne tardera pas à fustiger, avec de plus en plus de violence, la mesquinerie de la femme. Ce sentiment d'animosité toujours latent se trouve conforté en 1873 par la lecture de deux ouvrages (*L'homme-femme et la Femme de Claude*), où Alexandre Dumas fils donne une image particulièrement négative de l'Éternel féminin.

De là vient ce que Marie Sémon a appelé la « désublimation du couple ». Dans la nouvelle phase de sa pensée où se trouve l'écrivain depuis la crise religieuse survenue après *Anna Karénine*, obsédé par la quête de la foi, il va jusqu'à renier le mariage et à prôner la chasteté absolue — moyen essentiel de rompre la chaîne infernale du Vouloir-vivre —, la lutte sans merci contre l'univers sensuel illustrée par la mutilation du père Serge. Ainsi, à travers les couples antithétiques qui peuplent son œuvre, Tolstoï pratique un incessant va-et-vient entre la sublimation de l'amour et une profanatrice désublimation.

23. Cf. Marie Sémon, *Les Femmes dans l'œuvre de Tolstoï*, Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1984.

24. *Journal*, 11-06-1899, et Postface de la *Sonate à Kreutzer*.

Car, aux yeux de Tolstoï, l'amour véritable ne se situe pas à ce niveau. Il est, pour reprendre le vocabulaire pascalien, d'un autre ordre. Il ne saurait s'épanouir que dans *l'agapè*, lorsque la vie, spiritualisée à la fois par le sentiment et par la raison, parvient à se transcender elle-même. L'amour sensuel n'est que l'un des deux termes, le plus vil, le plus méprisable, de l'amour. Schopenhauer ne nie pas le caractère positif de l'amour, mais il le situe dans *l'agapè*. C'est bien cette notion que va reprendre Tolstoï.

Schopenhauer a bien défini en effet, à la suite de Platon, ces deux composantes, en particulier au § 547 des *Neue Paralipomena*, où il relève l'ambivalence du terme *Liebe*, qui caractérise à la fois *l'amor*, manifestation de la Volonté de l'espèce dans la poursuite de ses buts égoïstes, et la *caritas*, fondée sur la pitié et la reconnaissance de l'unité métaphysique des êtres. Et, au § 67 du Livre IV du *Monde comme Volonté et représentation*, il écrit cette phrase capitale : « Tout amour véritable et pur est pitié, et tout amour qui n'est point pitié est égoïsme<sup>25</sup>. »

La compassion est en effet, aux yeux de Schopenhauer, le « phénomène éthique fondamental ». La supériorité de l'homme sur les autres êtres, dit-il, c'est sa capacité de souffrance consciente. Dans un monde où domine l'égoïsme, la pitié représente ce « lutteur de force égale » qui permet de le vaincre et de reconnaître l'unité des êtres, le *tat twam asi* (« Tu es cela ») de la philosophie indienne. Ce ressort essentiel a été condamné, pour des raisons diverses, par Platon, par Spinoza, par Kant qui le considérait comme sans valeur, et le sera par Nietzsche qui y verra une forme plus subtile de l'amour de soi ; mais Aristote en avait fait l'un des moments principaux de l'action tragique. Le principe fondamental de toute morale authentique, dit Schopenhauer, se résume dans cette formule : « *Neminem laede ; imo omnes, quantum potes, juva.* » Car il s'agit de combattre avant tout l'égoïsme qui, lui, nous dit : « *Neminem juva ; imo omnes, si forte conducit, laede* » et même : « *Imo omnes, quantum potes, laede.* » — L'égoïsme étant le « ressort anti-moral » le plus redoutable, l'absence de toute motivation égoïste est, par conséquent, le critère de la moralité d'une action. Et le philosophe rappelle la justification métaphysique de l'unité des êtres au chapitre II du *Fondement de la morale* (§§ 21 et

---

25. Cf. Lettre à Fet, 28/29-04-1876.

22) intitulé *Explication métaphysique du phénomène éthique fondamental* : l'individuation n'est qu'un simple phénomène, né de l'espace et du temps ; la multiplicité des individus est elle aussi subjective, c'est-à-dire présente uniquement dans ma représentation. « Le christianisme dit : aime ton prochain comme toi-même. Moi, j'ai dit : reconnais-toi réellement toi-même dans ton prochain, et reconnais la même chose dans tout le reste » (*Neue Paralipomena.*, § 232).

De ce principe découlent deux vertus, l'une négativement : la justice, car la compassion me retient de faire du mal à autrui ; l'autre positivement, la plus belle, qui est l'amour du prochain, car la compassion me pousse à faire le bien pour autrui : nous voici dans le domaine de la charité.

Il est évident que Tolstoï ne pouvait qu'être sensible à cette morale de l'affectivité, qu'il a développée de plus en plus amplement au cours de son évolution religieuse après la crise, mais, s'il a largement assimilé les vues schopenhaueriennes, il n'en a pas moins suivi sa propre route. Essayons de retracer ce cheminement.

Schopenhauer développe assez longuement le thème de la charité (*Fondement de la morale*, § 18), mais il l'envisage essentiellement sur le plan théorique, car à ses yeux le véritable sage est celui qui nie le Volonté, et donc toute action positive. La charité est pour lui une notion philosophique qui fait partie intégrante de son système. En aucun endroit de son œuvre, Schopenhauer n'a fait, de manière expresse, l'éloge du comportement altruiste, dynamique et actif, empirique et concret. Sa morale, qui est finalement une morale de quiétude personnelle, est dans son essence plus proche de l'idéal bouddhique que de l'idéal chrétien, et — de même que son esthétique est une esthétique de la contemplation et non de la création —, son éthique est intrinsèquement passive. Tolstoï, lui, est mû par le sentiment de la solidarité humaine et chrétienne. Mais il inclut ce sentiment dans une religion qui lui est propre. Voyons comment.

Aimer, dit-il, c'est faire le bien : application tolstoïenne de l'amour évangélique qui, après la crise de conscience, portera l'écrivain à la solution définitive ; à l'amour charnel, impur, il opposera un amour généreux caractérisé par le don de soi. Tolstoï pose littérairement dans *le Père Serge* et philosophiquement dans la

*Postface de la Sonate à Kreutzer* le problème de la pureté. L'amour-Eros est source d'impureté et de souffrance. Il importe de lui opposer — de lui substituer — l'amour surnaturel, c'est-à-dire l'amour du prochain, amour qui est le sens de la fraternité humaine, l'amour évangélique de l'homme dans ce qu'il a de spirituel et de divin, cet amour qui vainc les passions, la souffrance et la mort même. Cette transmutation de l'amour se traduit, à partir de la sensualité de jeunesse et jusqu'à la pureté du père Serge, par une tendance croissante à la spiritualisation.

La charité chrétienne qui, dira Patrick Grainville<sup>26</sup>, « balance dans une définition de vertige entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain », est une vertu surnaturelle par laquelle nous aimons Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses, à cause de sa bonté infinie, et le prochain comme nous-mêmes pour Dieu.

Mais, afin d'apporter à ces notions les nuances nécessaires, il faut rappeler l'évolution des conceptions religieuses de Tolstoï<sup>27</sup>.

Le dénouement d'*Anna Karénine* ainsi que l'épigraphe choisie par l'écrivain (« Je me suis réservé la vengeance et c'est moi qui punirai »)<sup>28</sup> et aussi les interrogations de Lévine trahissent déjà le drame intérieur de l'écrivain, son angoisse religieuse et sa conviction que « c'est la foi qui fait vivre les hommes ». Voici sans doute le point essentiel qui sépare Tolstoï de Schopenhauer, délibérément athée ou au moins agnostique : la foi oblige l'homme au bien.

De là viennent les attaques de Tolstoï contre la philosophie rationaliste purement intellectuelle, qui est « une monstrueuse création de l'Occident », et « ni Platon, ni Schopenhauer, ni les penseurs russes n'ont pu concevoir une telle philosophie », écrit-il à son ami Strakhov en 1872. Dieu est Amour. Il est Vie et Amour. Sans doute Tolstoï demeure-t-il sensible aux arguments de Kant et de Schopenhauer démontrant l'impossibilité qu'il y a à prouver raisonnablement l'existence de Dieu. Mais le plus souvent il les réfute : Dieu est ce sans quoi on ne peut vivre. Connaître Dieu, c'est vivre. Il faut donc vivre dans la quête de Dieu, et il n'y a alors plus de vie possible sans Dieu.

26. « Vertus et péchés », in *Le Monde*, 7-08-1999.

27. Cf. l'excellente thèse de N. Weisbein, *op. cit.*

28. Saint Paul (Épître aux Romains, XII, 19), que Tolstoï avait lu chez Schopenhauer.

Mais Tolstoï (en particulier lorsqu'en 1880, au lendemain de sa crise de conscience, il commence à travailler à sa *Réunion, traduction et examen des quatre Evangiles*, dont des extraits seront publiés en 1890 sous le titre *Abrégé de l'Evangile*) prend soin d'éviter à la fois le point de vue théologique et le point de vue historique : le christianisme n'est pour lui ni une pure révélation, ni une simple manifestation historique, mais la seule doctrine qui donne un sens à la vie. Tolstoï en arrive donc à une sorte d'Evangile « matérialiste », c'est-à-dire « ne cherchant que l'intégralité de la pure doctrine chrétienne, en faisant volontairement abstraction de tout ce qui dépassait sa raison<sup>29</sup> ». Et, dès le 4 mars 1855, il écrivait dans son *Journal* ces lignes capitales : « Une discussion sur la Divinité et la foi m'a amené à une grande idée, à la réalisation de laquelle je me sens capable de consacrer toute ma vie. Cette idée, c'est la fondation d'une nouvelle religion, correspondant au niveau de développement de l'humanité, la religion du Christ, mais purifiée du dogme et des mystères, une religion pratique ne promettant pas le bonheur de la vie future, mais le donnant sur cette terre. » Largement inspirée de Rousseau, cette religion pratique, sorte de christianisme panthéiste et anarchiste dénué de tout mysticisme, est une vaste utopie sociale fondée sur les principes de la participation de tous aux travaux nécessaires à la vie et à la lutte contre les injustices sociales et de la non-résistance au mal par la violence. Tolstoï rejette l'idée d'un Dieu personnel — et *a fortiori* celle de la Trinité — et rappelle que « la doctrine de Jésus doit être crue non parce qu'elle est de Jésus, mais parce qu'elle est la vraie<sup>30</sup> ». Il se situe donc carrément en dehors de l'Eglise (ce qui lui vaudra son excommunication). La partie négative de la doctrine, qui apparaît dans le *Sermon sur la montagne*, est compensée par une partie positive qui se résume en ce seul commandement : Aime Dieu et ton prochain comme toi-même.

Ainsi, à Schopenhauer qui souligne que la perception est illusoire (le voile de Maya) et que le mal, produit d'une Volonté absurde, est l'existence même, car la vie est, « par essence », douleur,

29. N. Weisbein, *Introduction à l'abrégé de l'Evangile*, Thèse complémentaire en vue du doctorat ès-lettres, Klincksieck, 1969, p. VII sqq.

30. *Ma religion*, chap.IX. — Schopenhauer, qui s'insurge essentiellement contre le théisme, reconnaît une incontestable valeur à la morale chrétienne, qu'il juge supérieure à la morale hellénique (*Fondement de la morale*, § 19), et apprécie la figure du Christ en raison de sa suprême qualité morale.

Tolstoï oppose la réalité vivante de la connaissance de Dieu en l'amour, qui est sa preuve authentique. En fait, il assimile le concept schopenhauerien pour en réaliser la vérité tangible dans l'action vivante.

Et c'est de cette manière que la question du sens de la vie trouve une réponse. C'est dans sa *Confession*, en 1879, que Tolstoï expose le plus clairement, à l'heure où il découvre ce que devient sa foi, son raisonnement sur les quatre issues au problème existentiel. Cette réponse, en effet, est quadruple. Elle est donnée par Socrate, par Schopenhauer, par Salomon et par Bouddha. Mais elle ne satisfait pas Tolstoï.

Socrate soutient que nous n'approchons de la vérité que dans la mesure où nous nous éloignons de la vie, en nous libérant du corps. La vie du corps est un leurre et la source de tout mal. Sa destruction est le seul bien que nous devons désirer : « Le sage cherche sa mort toute la vie et c'est pourquoi il ne craint pas la mort. »

Pour Schopenhauer, l'homme, produit de l'individuation à travers l'objectivation de la Volonté, n'est en fait que volition, et la destruction de cette volition ne laisse que le néant. Mais, à l'inverse, pour celui qui sait nier cette Volonté, c'est notre monde « réel » qui est le néant.

Salomon considère que tout est vain : « Vanitas vanitatum et omnia vanitas » (*Ecclésiaste*, chap. IX, 2-6), la sagesse comme la sottise, la richesse et la pauvreté, la joie et la douleur. L'homme mourra et de lui il ne restera rien. Et tout cela est inepte.

Bouddha apprend à connaître l'inéluctable loi de la mort dans l'aventure du prince Çakya-Mouni qui trouve un cadavre sur son chemin et s'épouvante de proche en proche : vivre avec le sentiment du caractère inéluctable de la faiblesse, de la souffrance, du vieillissement et de la mort est impossible. Il faut se libérer de la vie.

Ainsi, aux yeux de Tolstoï, la connaissance humaine des sages n'apporte pas de réponse satisfaisante. Après avoir constaté la faillite de la connaissance scientifique, il enregistre celle de la connaissance spéculative. Il est donc conduit à prendre en considération la vie elle-même, à partir des réponses des sages, qui sont l'indifférence, un certain épicurisme, le suicide et la résignation. Or si la connaissance rationnelle réfute le sens de la vie, l'humanité

dans son ensemble acquiesce à la vie et admet ce sens à travers sa connaissance irrationnelle, qui est la foi. Mais la foi de Tolstoï n'est pas celle qui se fonde sur la croyance à la personne divine ou à la Création. « La foi est la force vive de la vie. » Et Tolstoï, abandonnant savants et théologiens, se tourne vers les pauvres, les humbles et les ignorants, c'est-à-dire les simples. Car ce sont eux qui possèdent la foi véritable.

Ainsi se trouve élaborée la doctrine de l'amour universel et de la non-violence, qui rapproche Tolstoï de la philosophie orientale et particulièrement de Gandhi, lequel se considérait comme un de ses disciples.

L'influence de l'œuvre de Schopenhauer sur Tolstoï est incontestable. Nous avons essayé d'en suivre le cheminement, en relevant à la fois leurs ressemblances et leur différence. Nous pourrions en conclusion redire l'ambiguïté de l'œuvre de Tolstoï et rappeler combien il est difficile de fonder une morale.

On a pu dire<sup>31</sup> que Tolstoï a été « à la fois le Rousseau et le Luther de la Russie ». Mais son orgueil, son action velléitaire ? Relevant ses jugements négatifs sur Shakespeare ou sur Tourgueniev, André Suarès écrit : « *L'Évangile* à la main, Tolstoï déteste la supériorité. Il faut que tout rival lui cède. Il a parlé d'Ibsen et de Wagner en termes outrageants. Wagner ignorait sans doute jusqu'au nom de Tolstoï. Quant à Ibsen, s'il l'a connu, il était trop intelligent pour en rien dire. La grande politique d'Ibsen a toujours été de se taire [...]. Si jamais pourtant il y eut un poète puissant en morale, et terrible en pureté, c'est bien lui. Tolstoï, bien plus impur, est bien plus vivant. Mais il a toujours un moujik dans sa poche pour se donner saintement raison<sup>32</sup>. »

Il n'est pas impossible que la pensée de Tolstoï ait été trahie, ou du moins déformée et exagérée par les tolstoïens. Il n'en reste pas moins qu'il est bien malaisé d'instituer une morale. C'est ce que Schopenhauer et Tolstoï ont voulu faire, chacun à sa façon. Encore eût-il fallu que les actes fussent à la hauteur des intentions. On sait ce qu'il en est de Schopenhauer. Pour ce qui est de Tolstoï, irons-

31. Sophie Laffitte, Texte d'introduction à l'exposition organisée pour le cinquantième de la mort de Tolstoï, Bibliothèque nationale, Paris, 1960, p. XI.

32. André Suarès, *Trois grands vivants : Cervantes, Tolstoï, Baudelaire*, Paris, Grasset, 1938, p. 224.

nous jusqu'à accepter cette formule cruelle d'Aimée Alexandre : « Tolstoï ne savait pas aimer<sup>33</sup> »... ? Mais du moins le grand Russe n'a-t-il jamais laissé de souffrir de sa situation. « Le sublime de cet homme est dans l'immensité de son tourment<sup>34</sup>. » Il aurait pu, sans nul doute, être un véritable disciple de Schopenhauer. Mais il y avait Rousseau, il y avait l'âme russe, et il y avait surtout Léon Tolstoï. Si l'apôtre de Iasnaïa Poliana ne *savait* pas aimer, Schopenhauer, lui, ne *voulait* pas aimer. La grande différence entre Tolstoï et Schopenhauer, c'est que ce dernier n'a jamais eu d'états d'âme.

---

33. *Le mythe de Tolstoï. Essai de biographie psychologique*, Paris, Jupiter, 1960, p. 76.

34. François Porché, *Portrait psychologique de Tolstoï*, Paris, Flammarion, 1935, p. 155. Cf. aussi l'article de Maurice Schumann, « Tolstoï et notre angoisse », *Colloque Tolstoï aujourd'hui, 10-13 octobre 1978*, Paris, Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves, t. LVII, 1980, p. 19-24.