LE SENS DE LA VIE DANS L'ART D'ÉCRIRE : LECTURE DE *MA CONFESSION* DE TOLSTOÏ

Georgette Thioume Ndour,
Enseignante chercheuse, Université Cheikh Anta Diop Dakar
Araceli Herrera Pedrera,
Professeur de philosophie (à la retraite), Université Complutense de Madrid

Résumé

Ma confession (1882) de Léon Tolstoï constitue un document autobiographique d'une singulière densité philosophique et existentielle. Écrit au terme d'une crise spirituelle profonde, ce texte met en scène la quête d'un homme qui, ayant atteint la célébrité littéraire et la prospérité matérielle, se retrouve confronté à l'absurdité radicale de son existence. Cet article propose une lecture analytique de cette œuvre à partir d'une hypothèse centrale : la crise de Tolstoï n'est pas d'abord une crise intellectuelle, mais une crise morale et existentielle, dont la résolution ne pouvait advenir que par la conversion du regard — non par l'accumulation de preuves rationnelles. En dialogue avec Augustin d'Hippone, Viktor Frankl, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Leonardo Rodríguez Duplá et Joseph Ratzinger, l'article montre que la trajectoire tolstoïenne illustre exemplairement la thèse selon laquelle l'aveuglement axiologique procède d'un désordre moral préalable, et que la foi — entendue comme orientation fondamentale de l'existence vers l'infini — constitue la condition de possibilité d'un sens vécu et non simplement pensé.

Mots-clés *: Tolstoï, Ma confession, sens de la vie, conversion existentielle, foi, aveuglement moral, ordo amoris, anthropologie philosophique.*

1. Introduction : problématique et hypothèse

Ma confession de Léon Tolstoï[1] est un texte qui résiste aux classifications génériques trop hâtives. Il ne s'agit ni d'une autobiographie au sens classique, ni d'un traité philosophique, ni d'un témoignage de foi au sens dévotionnel. C'est, selon la formule de l'auteur lui-même, le récit d'une « maladie intérieure » (ch. III, p.22) qui fut en réalité la crise la plus féconde de son existence. Rédigé en 1879 et complété en 1882, le texte circula clandestinement en Russie avant d'être publié à Genève, la censure tsariste l'ayant interdit.

La question qui structure l'ensemble du récit est formulée avec une clarté désarmante au chapitre V : « Pourquoi dois-je vivre ? Y a-t-il dans la vie un but qui ne se détruise pas par la mort inévitable qui m'attend ? » (ch. V, p.36). Cette question, Tolstoï la pose à un moment où sa vie extérieure ne pourrait être plus enviable — fortune, famille, célébrité, santé. C'est précisément ce paradoxe qui constitue le point de départ de notre analyse : comment un homme qui possède tout ce que la culture de son temps considère comme le bonheur peut-il en venir à cacher une corde pour ne pas se pendre ?

Notre hypothèse est la suivante : la crise de Tolstoï n'est pas d'abord une crise épistémologique ou métaphysique, mais une crise morale et existentielle. L'aveuglement au sens de la vie dont il souffre est la conséquence directe d'un mode

[1] TOLSTOÏ, Léon. *Ma Confession*. Traduction de « Zoria ». Paris : Albert Savine, 1887. Toutes les citations de *Ma confession* sont tirées de cette édition. Les références indiquent le chapitre (ch.) conformément à la structure de l'œuvre.

de vie fondé sur la vanité, la concupiscence et le mensonge à soi-même. La résolution de cette crise ne peut donc advenir par un seul effort intellectuel, mais exige ce que la tradition philosophique et théologique nomme conversion — un retournement du regard qui est d'abord éthique avant d'être cognitif. Cette thèse sera développée à partir d'une lecture du texte de Tolstoï, mise en dialogue avec plusieurs auteurs qui ont thématisé de manière rigoureuse la relation entre connaissance morale, désordre affectif et sens de l'existence.

2. Cadre théorique

2.1 L'aveuglement moral comme catégorie philosophique

Dietrich von Hildebrand, dans *Moralidad y conocimiento ético de los valores*[2], a montré que la perception des valeurs morales n'est pas un acte purement intellectuel mais suppose une disposition affective adéquate. L'homme dont la vie est gouvernée par des contre-valeurs — l'orgueil, la concupiscence, la vanité — développe une cécité axiologique qui lui interdit l'accès aux valeurs supérieures. Cette thèse est fondamentale pour comprendre la trajectoire de Tolstoï : sa longue incapacité à percevoir le sens de la vie n'est pas une défaillance de son intelligence — qui était, par son propre aveu, particulièrement vive — mais le fruit d'une vie moralement désordonnée.

[2] HILDEBRAND, Dietrich von. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid : Palabra, 2006, pp. 47-89.

Max Scheler, dans *Ordo amoris*[3], avait formulé une thèse complémentaire : l'être humain est fondamentalement un être aimant (*ens amans*), et l'ordre ou le désordre de ses amours détermine la qualité de sa perception du réel. Un *ordo amoris* perturbé — c'est-à-dire une hiérarchie affective dans laquelle les valeurs inférieures sont préférées aux supérieures — engendre une vision déformée du monde et de soi-même. Tolstoï, qui avoue avoir progressivement substitué à la recherche de la perfection morale le culte de la vanité sociale, illustre précisément cette perturbation de l'*ordo amoris*.

Leonardo Rodríguez Duplá, dans *La primacía del amor*[4], prolonge cette réflexion en soulignant que la primauté de l'amour dans la vie morale n'est pas une thèse sentimentale mais une vérité anthropologique fondamentale : c'est l'amour — orienté vers les valeurs vraies — qui ouvre l'homme à la transcendance et lui permet de percevoir le sens de son existence.

2.2 Le mythe du progrès et l'illusion de l'autonomie créatrice

Dalmacio Negro Pavón, dans *El mito del hombre nuevo*[5], analyse la tentation récurrente dans la modernité de reconstruire l'homme à partir de zéro, en faisant table rase de la tradition reçue. Ce qu'il nomme le mythe de l'« homme nouveau » — ou, dans sa version adamique, le mythe du «

[3] SCHELER, Max. *Ordo amoris*. Paris : Éditions du Cerf, 1996, p. 12 : « L'ordre ou le désordre de l'amour d'un homme est la loi fondamentale de sa constitution spirituelle. »
[4] RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. *La primacía del amor*. Salamanca: Sígueme, 2010, pp. 23-45.
[5] NEGRO PAVÓN, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*. Madrid : Encuentro, 2009, pp. 15-67.

nouvel Adam » — consiste à croire que l'individu peut, par la seule force de sa raison ou de sa volonté, fonder ex nihilo le sens de son existence, sans recourir à l'héritage culturel, moral et religieux de l'humanité. Tolstoï lui-même reconnaît, au terme de son parcours, avoir cédé à cette tentation : « rejetant tout ce travail de l'humanité, je voulais tout refaire à ma manière » (ch. IX, p.73).

2.3 La foi comme connaissance existentielle

Viktor Frankl, dans *L'homme en quête de sens*[6], a montré que la question du sens n'est pas une question théorique parmi d'autres, mais la question existentielle par excellence, celle dont la réponse — ou l'absence de réponse — détermine la capacité même de l'homme à vivre. Tolstoï anticipe cette intuition lorsqu'il écrit : « La foi est la connaissance du sens de la vie humaine, connaissance qui fait que l'homme ne se détruit pas, mais vit. La foi est la force de la vie » (ch. IX, p.70).

Joseph Ratzinger, dans *Introduction au christianisme*[7], fournit le cadre théologique qui permet de comprendre pourquoi la foi chrétienne peut constituer une réponse à la question du sens : elle n'est pas une fuite de la raison mais son accomplissement, dans la mesure où elle établit un pont entre le fini et l'infini, entre l'homme et le Dieu personnel qui se révèle dans l'histoire.

[6] FRANKL, Viktor E. *L'homme en quête de sens*. Paris : Éditions de la Maison, 1988, p. 115.
[7] RATZINGER, Joseph. *Introduction au christianisme*. Paris : Cerf, 2005, pp. 89-142.

3. Analyse textuelle de *Ma confession*

3.1 La descente : de la perfection morale à la vanité

La trajectoire de Tolstoï dans les premiers chapitres de *Ma confession* décrit une descente progressive dont la logique interne mérite d'être reconstituée avec précision. L'auteur identifie lui-même les étapes de cette dégradation : « Ma seule, ma véritable croyance en ce temps-là, était ma foi dans le perfectionnement. Mais en quoi consistait le perfectionnement et quel était son but ? Je n'aurais pu le dire. » (ch. I, p.10)

Ce premier aveu est capital : Tolstoï aspire au bien, mais ce bien est indéterminé. Il s'agit d'une orientation vers la perfection qui n'a pas encore trouvé son objet propre. Cette indétermination est précisément ce qui la rend vulnérable à la substitution progressive :

> Le commencement de tout était certainement le perfectionnement moral ; mais bientôt cela se changea en perfectionnement général, c'est-à-dire en désir d'être meilleur, non pas à mes propres yeux ou à ceux de Dieu, mais en désir d'être meilleur aux yeux des autres hommes. Et bientôt cette tendance se modifia en désir d'être plus fort que les autres hommes, c'est-à-dire plus célèbre et plus riche que les autres. (ch. I, p.11)

Nous avons ici une illustration parfaite de ce que Scheler nomme la perversion de l'*ordo amoris* : le glissement de la valeur morale vers la valeur sociale, puis vers la valeur

économique, suit une logique de substitution dans laquelle chaque étape représente une préférence accordée à une valeur inférieure au détriment d'une valeur supérieure.

Ce glissement est consolidé par la pression sociale. Tolstoï avoue avec une franchise remarquable que les passions — « l'ambition, la passion du pouvoir, la cupidité, la volupté, l'orgueil, la colère, la vengeance » (ch. II, p.12) — étaient non seulement tolérées mais activement encouragées par son entourage. La vertu, en revanche, était objet de moquerie. Cette inversion des valeurs dans l'environnement social constitue ce que von Hildebrand appelle une « atmosphère morale délétère », capable d'obscurcir progressivement la conscience morale de l'individu.

3.2 La crise : la question du sens comme irruption de la vérité

La crise existentielle de Tolstoï éclate dans un contexte de réussite apparente totale. Il est important de souligner ce paradoxe, car il révèle que la question du sens ne peut être résolue par l'accumulation de biens extérieurs : « Il arriva que moi, homme bien portant et heureux, je sentis que je ne pouvais plus vivre. Une invincible force m'entraînait à me débarrasser de la vie d'une manière ou d'une autre. » (ch. IV, p.27)

La description que Tolstoï fait de sa crise présente une structure phénoménologique précise. Il ne s'agit pas d'une dépression clinique au sens contemporain du terme, mais d'une expérience de l'absurdité qui surgit lorsque la conscience, trop longtemps anesthésiée par les plaisirs et les

occupations, se retrouve confrontée à la réalité nue de sa condition :

> Ces questions n'attendent pas : il faut y répondre tout de suite ; si on ne répond pas, on ne peut pas vivre. Et il n'y a pas de réponse. Je sentis que ce quelque chose sur quoi la vie repose se brisait. (ch. III, p.26)

La métaphore orientale du voyageur suspendu au-dessus de l'abîme (ch. IV), que Tolstoï emprunte à la tradition bouddhiste, synthétise avec une puissance littéraire remarquable cette condition existentielle : l'homme est suspendu entre deux néants — la mort passée et la mort future — et les plaisirs de la vie ne sont que les gouttes de miel qui, momentanément, lui font oublier sa condition.

3.3 La recherche intellectuelle et ses limites

Conformément à sa formation intellectuelle, Tolstoï entreprend d'abord de résoudre la question du sens par la voie des sciences et de la philosophie. Son analyse des limites de cette démarche est d'une lucidité philosophique remarquable.

Concernant les sciences expérimentales, il formule leur réponse implicite en ces termes : « Dans l'espace infiniment grand, dans le temps infiniment long, les portions infiniment petites changent de phases dans la complication infinie, et lorsque tu comprendras les lois de ces changements tu comprendras pourquoi tu vis. » (ch. V, p.40)

Cette formulation met en évidence l'inadéquation structurelle entre la méthode scientifique et la question existentielle : les sciences répondent à des questions formulées selon leur propre méthode, mais la question « pourquoi dois-je vivre ? » n'est pas une question scientifique. Concernant la philosophie, Tolstoï identifie avec précision la limite de la métaphysique rationnelle : « La philosophie, non seulement ne répond pas, mais c'est justement cela qu'elle-même demande. Si elle est la vraie philosophie, tout son travail ne consiste qu'à poser clairement cette question. » (ch. V, p.43)

Il identifie également l'erreur logique fondamentale de sa propre démarche : il associait constamment le fini au fini et l'infini à l'infini, obtenant ainsi des identités tautologiques (A = A, 0 = 0) au lieu de réponses. La question du sens exige précisément que soit établie une relation entre le fini et l'infini — relation que ni la science ni la philosophie autonome ne peuvent constituer.

3.4 Le tournant : la vie comme lieu de vérité

L'étape décisive dans le parcours de Tolstoï est son retournement vers la vie concrète du peuple travailleur. Cette démarche représente un changement de méthode radical : au lieu de chercher le sens dans les abstractions intellectuelles, il le cherche dans la vie vécue des hommes ordinaires. Ce faisant, il anticipe une intuition fondamentale de la phénoménologie : la vérité se donne d'abord dans l'expérience vécue avant de se thématiser dans la réflexion.

> Je vis que tous ces milliards d'hommes qui avaient fini de vivre ou qui vivent encore, je vis que tous, à de rares exceptions près, ne pouvaient être rangés parmi ceux dont je viens de parler ; il m'était impossible de les considérer comme ne comprenant pas la question, puisqu'ils la posent et y répondent avec une clarté étonnante. (ch. VIII, p.65)

Ce passage est crucial : Tolstoï reconnaît que la question du sens n'est pas le privilège des intellectuels, mais la question universelle de tout être humain, et que les hommes simples y répondent non par des arguments mais par leur manière de vivre.

La clé de cette découverte est formulée au chapitre XI avec une clarté qui mérite d'être citée intégralement :

> Je compris que la vérité m'avait été cachée, non pas tant par l'erreur de mes pensées que par celle de ma propre vie qui s'était écoulée à satisfaire mes désirs, à suivre mon penchant épicurien. Je compris que la question de ce qu'était ma vie et la réponse : le mal, — étaient parfaitement correctes. Ce qui n'était pas correct, c'était que la réponse qui ne s'adressait qu'à moi, je l'avais attribuée à la vie en général. (ch. XI, p.81)

Cette reconnaissance constitue le moment de *métanoia* — de retournement — au sens philosophique et théologique du terme. Tolstoï comprend que son nihilisme n'était pas une vérité universelle sur la vie, mais le reflet exact de sa propre vie désordonnée.

4. Dialogue intertextuel

4.1 Tolstoï et Augustin : deux confessions, deux conversions

La comparaison entre *Ma confession* de Tolstoï et les *Confessions* d'Augustin d'Hippone[8] s'impose dès le titre, mais elle révèle à l'examen des différences structurelles significatives qui éclairent la spécificité de chaque parcours.

Augustin commence son cheminement par une quête explicite de la vérité, motivée par la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron[9] : « Ce livre changea mes sentiments et tourna mes prières vers toi, Seigneur, et fit naître en moi d'autres désirs et d'autres aspirations » (*Confessions*, III, 4). Le point de départ est intellectuel : une conversion du désir vers la sagesse. Tolstoï, en revanche, part d'une expérience de vide existentiel, d'une paralysie du vouloir-vivre. Son point de départ est viscéral, non intellectuel.

Cependant, les deux parcours convergent vers une vérité commune : l'aveuglement à la vérité est lié à un mode de vie désordonnée. Augustin l'exprime dans la formule célèbre : « Tu nous as faits pour toi, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » (*Confessions*, I, 1). Tolstoï, sans recourir à la même formulation théologique, exprime la même intuition : « Si l'homme vit, c'est qu'il croit en quelque chose. S'il ne croyait pas qu'il faut vivre pour quelque chose, il ne vivrait pas » (ch. IX, p.71).

[8] AUGUSTIN D'HIPPONE. *Confessions*. Paris : Pierre Horay, 1982.
[9] *Ibid.*, III, 4 : « Ce livre changea mes sentiments et tourna mes prières vers toi, Seigneur. »

La différence décisive réside dans le rapport à la raison : Augustin intègre la foi et la raison dans un mouvement unique (*crede ut intelligas, intellige ut credas*), tandis que Tolstoï tend à les opposer, ce qui l'empêchera de parvenir à une pleine réconciliation avec les vérités doctrinales du christianisme.

4.2 Tolstoï et Frankl : le sens comme condition de survie

Viktor Frankl, à partir de son expérience dans les camps de concentration nazis, a formulé une thèse que Tolstoï avait anticipée depuis sa propre expérience de l'absurde : « Celui qui a un *pourquoi* pour vivre peut supporter presque n'importe quel *comment* »[10]. Cette formule, que Frankl emprunte à Nietzsche en la réinterprétant dans un sens existentiel-thérapeutique, décrit exactement la situation de Tolstoï : c'est l'absence de *pourquoi*, non les conditions extérieures de sa vie, qui le conduit au bord du suicide.

Frankl distingue par ailleurs entre la frustration existentielle — l'incapacité à trouver un sens à sa vie — et la névrose clinique. Cette distinction est pertinente pour lire Tolstoï, qui prend soin de préciser qu'il n'était ni fou ni malade au sens clinique : « je jouissais d'une force morale et physique, que j'ai rarement rencontrée parmi les personnes de mon âge » (ch. IV, p.29). Sa souffrance est existentielle, non pathologique.

[10] FRANKL, Viktor E. *L'homme en quête de sens*, op. cit., p. 97. La formule est empruntée à NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles*. Paris : Gallimard, 1974, « Maximes et flèches », § 12.

La convergence la plus profonde entre les deux auteurs réside dans la définition de la foi comme force de vie : « La foi est la connaissance du sens de la vie humaine, connaissance qui fait que l'homme ne se détruit pas, mais vit. La foi est la force de la vie » (ch. IX, p.70). Frankl, sans recourir au vocabulaire religieux, exprime la même idée en termes de « volonté de sens » (*Wille zum Sinn*) comme motivation fondamentale de l'existence humaine[11].

4.3 Tolstoï et Scheler : le désordre de l'amour comme source d'aveuglement

La trajectoire de Tolstoï illustre avec une précision presque clinique la thèse de Max Scheler dans *Ordo amoris* : « L'ordre ou le désordre de l'amour d'un homme est la loi fondamentale de sa constitution spirituelle »[12]. La descente que nous avons analysée dans la section 3.1 — de la perfection morale à la vanité sociale — est précisément la description d'une perturbation progressive de l'*ordo amoris*.

Scheler distingue entre l'amour vrai, qui s'oriente vers les valeurs supérieures et ouvre l'homme à la transcendance, et l'amour perverti, qui se fixe sur les valeurs inférieures (utilité, plaisir, prestige) et ferme l'homme sur lui-même. Tolstoï décrit exactement cette fermeture lorsqu'il évoque sa vie d'écrivain à Saint-Pétersbourg : « De ma liaison avec ces hommes, j'emportai un nouveau vice, un orgueil qui se développa jusqu'à la maladie, une folle assurance de me croire voué à enseigner aux hommes ne sachant pas quoi moi-même. » (ch. II, p.16)

[11] FRANKL, Viktor E. *L'homme en quête de sens*, op. cit., pp. 105-120.
[12] SCHELER, Max. *Ordo amoris*, op. cit., p. 12.

L'orgueil — la forme la plus radicale du désordre de l'amour selon Scheler — est précisément ce qui interdit à Tolstoï l'accès à la vérité : il ne peut percevoir le sens de la vie parce qu'il s'est constitué lui-même comme centre absolu de référence.

Von Hildebrand, dans *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, approfondit cette analyse en montrant que certaines dispositions morales — notamment l'humilité et la pureté du cœur — sont des conditions préalables à la perception des valeurs morales et spirituelles[13]. L'absence de ces dispositions chez le Tolstoï de la période de crise explique son incapacité à percevoir le sens que les hommes simples et humbles percevaient sans effort.

4.4 Tolstoï et Ratzinger : la foi comme logos et non comme fuite de la raison

L'une des tensions les plus profondes dans *Ma confession* est la relation entre foi et raison. Tolstoï, ayant épuisé les ressources de la raison autonome, se tourne vers la foi avec une ambivalence persistante : il reconnaît que la foi donne le sens de la vie, mais il ne parvient pas à accepter pleinement ses formulations doctrinales.

Joseph Ratzinger, dans *Introduction au christianisme*, offre un cadre conceptuel qui permet de comprendre cette tension. Il montre que le christianisme primitif a fait un choix décisif en faveur du *logos* contre le *mythos* : le Dieu chrétien s'identifie au Dieu des philosophes,

[13] HILDEBRAND, Dietrich von. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, op. cit., pp. 91-130.

à la Raison créatrice qui fonde le monde[14]. La foi chrétienne n'est donc pas une capitulation de la raison mais son accomplissement dans une relation personnelle avec le fondement rationnel de l'être.

Ratzinger identifie également la nouveauté décisive du christianisme par rapport à la philosophie grecque : le Dieu aristotélicien, « pensée qui se pense elle-même » (*noesis noeseos*), est enfermé dans sa propre immanence. Le Dieu chrétien, en revanche, est relationnel — il se révèle, il parle, il aime — et il est entré dans l'histoire en Jésus-Christ[15]. C'est précisément ce pont entre l'infini et le fini que Tolstoï pressent comme nécessaire et dont il ne parvient pas à saisir pleinement la réalité dans la foi orthodoxe qu'il tente de pratiquer.

La limite du parcours de Tolstoï réside dans le fait qu'il cherche à atteindre Dieu par une voie horizontale — la charité envers les hommes, la pratique de la justice sociale — sans parvenir à intégrer pleinement la dimension verticale — la relation personnelle avec un Dieu qui se révèle et qui aime. Rodríguez Duplá, dans *La primacía del amor*[16], a montré que ces deux dimensions sont inséparables dans la tradition chrétienne : l'amour du prochain ne peut être fondé que sur l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu se vérifie dans l'amour du prochain.

---

[14] RATZINGER, Joseph. *Introduction au christianisme*, op. cit., pp. 89-110.

[15] *Ibid.*, pp. 111-142.

[16] RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. *La primacía del amor*, op. cit., pp. 67-89. Voir également : RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. « Conocimiento moral y vida buena ». *Diálogo Filosófico*, n° 76 (2010), pp. 129-133.

5. Discussion critique

5.1 La résolution de la crise : conversion ou capitulation ?

La résolution de la crise de Tolstoï soulève une question interprétative importante : s'agit-il d'une véritable conversion — au sens d'un retournement existentiel complet — ou d'une capitulation pragmatique devant l'impossibilité de maintenir une position nihiliste ?

Notre lecture suggère qu'il s'agit d'une conversion authentique, mais incomplète. Elle est authentique parce qu'elle implique un retournement du regard : Tolstoï reconnaît que sa vie était mauvaise, que son nihilisme était le reflet de sa propre condition morale, et il accepte de se soumettre à une vérité qui le dépasse. Elle est incomplète parce que Tolstoï ne parvient pas à réconcilier pleinement sa raison et sa foi : il accepte les exigences morales du christianisme mais résiste à ses formulations doctrinales, notamment en ce qui concerne les sacrements et les dogmes trinitaires.

Cette incomplétude est théoriquement cohérente avec la thèse de von Hildebrand : la conversion morale est une condition nécessaire mais non suffisante de la conversion intellectuelle. La pleine perception des vérités de la foi requiert non seulement une vie morale ordonnée, mais aussi une humilité intellectuelle que Tolstoï, malgré ses efforts, ne parvient pas toujours à maintenir.

5.2 Le mythe du « nouvel Adam » et ses limites

La trajectoire de Tolstoï illustre les limites du mythe de l'autonomie créatrice que Dalmacio Negro Pavón a analysé dans *El mito del hombre nuevo*[17]. La tentation de refonder l'existence à partir de soi-même, en faisant table rase de la tradition reçue, est précisément ce qui a conduit Tolstoï dans l'impasse nihiliste. Sa sortie de cette impasse passe par la reconnaissance de la dette à l'égard de la tradition :

> Ce sont eux qui ont extrait le fer de la terre, qui ont commencé à couper la forêt et à ensemencer la terre, qui ont apprivoisé les bœufs, les chevaux, qui nous ont enseigné à vivre ensemble, qui ont organisé notre vie ; ce sont eux qui m'ont appris à penser, à parler. (ch. VII, p.61)

Cette reconnaissance de la dette à l'égard de la tradition — culturelle, morale et religieuse — est l'antidote au mythe adamique. L'homme ne peut se fonder lui-même ; il reçoit son être, sa langue, sa pensée et les instruments de son action de ceux qui l'ont précédé.

5.3 Le rêve final comme synthèse symbolique

Le texte se clôt sur le récit d'un rêve (ch. XVI) qui synthétise avec une économie littéraire remarquable l'ensemble du parcours. Tolstoï se voit suspendu dans le vide, s'agrippant à des lisières qui glissent, au-dessus d'un abîme sans fond. Le salut vient d'un regard dirigé vers le haut :

[17] NEGRO PAVÓN, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*, op. cit., pp. 45-67.

> L'infini d'en bas me repousse et me terrifie ; l'infini d'en haut m'attire et m'affermit. Je suis suspendu au-dessus de l'abîme sur la dernière lisière qui n'ait pas encore glissé ; je sens que je suis suspendu, mais en regardant en haut mon effroi disparaît. (ch. XVI, p.116)

Ce rêve constitue une image parfaite de la condition humaine telle que Tolstoï l'a vécue et telle que la tradition philosophique et théologique l'a thématisée : l'homme est un être suspendu entre deux infinis — l'abîme de la mort et l'horizon de la transcendance — et c'est l'orientation de son regard qui détermine sa capacité à vivre. La corde qui le soutient — « Ce rivage c'était Dieu ; la direction c'était la tradition » (ch. XII, p.93) — n'est pas une construction de sa raison mais un don reçu.

6. Conclusion

L'analyse de *Ma confession* de Tolstoï permet de dégager plusieurs conclusions d'ordre littéraire, philosophique et anthropologique.

Sur le plan littéraire, le texte constitue un exemple remarquable d'autobiographie existentielle, dans laquelle la forme narrative est au service d'une réflexion sur les conditions de possibilité du sens. La précision phénoménologique avec laquelle Tolstoï décrit ses états intérieurs, la rigueur avec laquelle il reconstruit la logique de sa descente et de sa remontée, font de ce texte un

document d'une valeur littéraire et philosophique exceptionnelle.

Sur le plan philosophique, *Ma confession* illustre de manière exemplaire la thèse selon laquelle la question du sens de la vie ne peut être résolue par la seule voie intellectuelle. L'aveuglement axiologique de Tolstoï était la conséquence d'un désordre moral préalable, et sa guérison a requis une conversion existentielle — un retournement du regard — avant d'être une conversion intellectuelle. Cette thèse, que nous avons mise en dialogue avec Scheler, von Hildebrand, Frankl et Ratzinger, constitue une contribution durable à l'anthropologie philosophique.

Sur le plan théologique, le parcours de Tolstoï soulève la question des rapports entre raison et foi avec une acuité particulière. Sa résistance aux formulations doctrinales du christianisme, malgré son adhésion à ses exigences morales, illustre la tension — que Ratzinger a analysée avec profondeur — entre le Dieu des philosophes et le Dieu de la révélation. La résolution de cette tension ne passe pas par l'abandon de la raison mais par sa transformation dans la rencontre avec un Dieu qui se révèle comme Logos et comme Amour.

Enfin, la pertinence de *Ma confession* pour le lecteur contemporain réside dans le fait que la question posée par Tolstoï — « pourquoi dois-je vivre ? » — demeure la question fondamentale de toute existence humaine, et que le parcours qu'il décrit — de l'aveuglement à la lucidité, du désespoir à

l'espérance — offre une cartographie existentielle d'une valeur inépuisable.

Bibliographie

Sources primaires

TOLSTOÏ, Léon. *Ma Confession*. Traduction de « Zoria ». Paris : Albert Savine, 1887 [1882]. [Texte établi par la Bibliothèque russe et slave, 2011.]

AUGUSTIN D'HIPPONE. *Confessions*. Traduction de Louis de Mondadon. Paris : Pierre Horay, 1982.

Sources secondaires

FRANKL, Viktor E. *L'homme en quête de sens*. Traduit de l'allemand par Étienne Hofstetter. Paris : Éditions de la Maison, 1988. [*Man's Search for Meaning*. Boston : Beacon Press, 1959.]

HILDEBRAND, Dietrich von. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid : Palabra, 2006. [*Morality and Situation Ethics*. Chicago : Franciscan Herald Press, 1966.]

NEGRO PAVÓN, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*. Madrid : Encuentro, 2009.

RATZINGER, Joseph. *Introduction au christianisme*. Traduit de l'allemand par Isabelle Angeli. Paris : Cerf, 2005 [1968]. [*Einführung in das Christentum*. Munich : Kösel-Verlag, 1968.]

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. *La primacía del amor*. Salamanca : Sígueme, 2010.

— . « Conocimiento moral y vida buena ». *Diálogo Filosófico*, n° 76 (2010), pp. 129-133.

SCHELER, Max. *Ordo amoris*. Traduit de l'allemand par Michel de Gandillac. Paris : Éditions du Cerf, 1996. [*Ordo*

amoris, in *Schriften aus dem Nachlass*, Band I. Berne : Francke Verlag, 1957.]

Études critiques sur Tolstoï

BERLIN, Isaiah. *Le hérisson et le renard : essai sur la vision historique de Tolstoï*. Traduit de l'anglais par Sophie Béroud. Paris : Éditions de Fallois, 2005.

GUSTAFSON, Richard F. *Leo Tolstoy,* *Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology*. Princeton : Princeton University Press, 1986.

MCLEAN, Hugh. « Tolstoy and Jesus ». *California Slavic Studies*, vol. 14 (1992), pp. 101-126.

ORWIN, Donna Tussing. *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880*. Princeton : Princeton University Press, 1993.