



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Samuel Latulippe

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (Science politique)

GRADE / DEGREE

École de science politique

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

La critique du socialisme dans les demons de Dostoïevski

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gilles Labelle

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Dalie Giroux

Daniel Tanguay

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

La critique du socialisme dans *Les Démon*s de Dostoïevski

Par :
Samuel Latulippe

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales,
en vue de l'obtention de la Maîtrise ès arts en Science politique

Département de Science politique
Université d'Ottawa



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-18436-3

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-18436-3

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

RÉSUMÉ

Cette thèse porte sur la critique du socialisme proposée par Fédor Dostoïevski. Elle cherche plus précisément à comprendre le sens de la critique du socialisme offerte par l'auteur dans son roman *Les Démon*s. L'hypothèse défendue est que c'est dans la question de la liberté que se trouve la clef de la critique du socialisme proposée par Dostoïevski. Pour lui, le socialisme serait condamné parce qu'il constitue un rejet par l'homme de sa liberté, marqué par une déresponsabilisation complète. Dostoïevski voit dans le socialisme un effort pour évacuer la dimension métaphysique de la liberté pour tout ramener à l'homme, dépouillant ainsi la liberté de ce qui lui confère son essence. Ce faisant, l'homme procède à la stérilisation d'une valeur suprême, transcendante. Pour Dostoïevski, le socialisme ne peut donc répondre au problème de la liberté. Pour lui, la réponse à la question de la liberté se trouve justement dans la transcendance, dans la liberté qu'offre le christianisme à l'homme. Le Christ fait le pont entre la liberté métaphysique et l'homme. Il permet à celui-ci d'aspirer à une liberté supérieure (ce que l'adhésion à un système politique tel que le socialisme rend impossible) tout en lui évitant de se perdre dans le gouffre du nihilisme. La liberté telle que comprise par le christianisme constitue, pour Dostoïevski, la seule possibilité pour l'homme d'atteindre un degré de liberté supérieur, d'assouvir sa quête infinie pour une liberté illimitée et de régler définitivement le problème de la liberté.

Table des matières

Introduction	2
Chapitre 1 : Diverses interprétations de la critique du socialisme des <i>Démons</i>	17
1.1 Interprétation de Lamblé: la critique systémique	18
1.2 Interprétation de Leatherbarrow : la critique des idéaux socialistes	22
1.3 Interprétation d'Anderson : la critique matérialiste	26
1.4 Interprétation de Drouilly : la critique religieuse et rationaliste	31
1.5 Le bilan	37
Chapitre 2 : <i>Les Démons</i> et le chigaliovisme	40
2.1 Chigaliou le socialiste	43
2.2 La légende du Grand Inquisiteur	49
2.3 Le chigaliovisme et la liberté	59
2.4 Du couple Inquisiteur/Christ au couple Chigaliou/ Dostoïevski	64
2.5 Critique du chigaliovisme	66
2.6 La liberté métaphysique de Dostoïevski	71
2.7 Dostoïevski et le socialisme	80
2.8 Le sens religieux de la critique du socialisme	84
Conclusion	95
Bibliographie	106

Introduction

Comment justifier un autre écrit s'ajoutant à l'imposante littérature déjà existante consacrée aux œuvres et à la pensée de Fédor Dostoïevski? Comment expliquer l'attrait irrésistible de l'œuvre de Dostoïevski sur plusieurs générations de commentateurs de culture et d'origine si diversifiées? Plusieurs puristes ont en effet décrié certains des procédés utilisés par le romancier russe, soulevant ses lacunes au niveau littéraire. D'autres commentateurs, s'attardant à la pensée politique de l'auteur, se sont empressés de noter les connaissances plutôt fragmentaires de celui-ci concernant les théories politiques de son époque. Comment alors expliquer que les œuvres de Dostoïevski, traversant les générations, les époques et les cultures, interpellent si viscéralement ses lecteurs?

Premièrement, du côté purement littéraire, le talent extraordinaire de l'auteur pour créer des personnages déchirants, des tableaux plus colorés que nature, interpelle directement le lecteur. Mais au-delà des personnages et des tableaux brillamment mis en scène par Dostoïevski, ce sont les thèmes, les questions fondamentales tourmentant ses personnages et tableaux qui donnent à l'œuvre son cachet universel et intemporel.

Dostoïevski avouera lui-même dans une lettre à un ami datée du 6 avril 1870 que « le problème principal (...) celui qui m'a tourmenté, sciemment ou inconsciemment,

toute ma vie – (est celui de) l'existence de Dieu ».¹ L'univers de l'auteur, déchiré par cette question existentielle, illustre les répercussions de cette interrogation, de cette incertitude, sur les destinées des personnages et sur les rapports qu'ils entretiennent entre eux et face à la nature. Peu d'auteurs sont d'ailleurs parvenus à traiter de façon aussi pressante que Dostoïevski les questions concernant la relation entre le religieux et le politique au cours des deux derniers siècles. L'évacuation du divin au cours de cette période remet en question les bases même de sociétés au sein desquelles, pour près de deux millénaires, les lois régissant l'espace commun découlaient d'une autorité morale supérieure. L'élimination de la transcendance entraîne une réévaluation nécessaire des bases sur lesquelles l'espace public et politique se fonde. Ces questions, ces problématiques, Dostoïevski les examine de façon inégalée.

Mais d'autres facteurs permettent d'expliquer l'actualité de l'auteur. Si Dostoïevski aborde des thèmes universels de façon si pressante, les problématiques complexes qu'il traite demeurent ouvertes. Effectivement, il est frappant de noter avec quelle fréquence les commentateurs de Dostoïevski font des interprétations souvent opposées des écrits de l'auteur. Fait encore plus frappant, ces interprétations divergentes ne semblent pas se limiter à un élément particulier de l'œuvre ou encore de la pensée de l'auteur. Le sens des satires vivantes de l'auteur reste ouvert à des interprétations multiples. Cette situation peut en partie s'expliquer par le cheminement personnel de Dostoïevski, tributaire du mouvement et de l'évolution de sa pensée politique.

¹ Fédor Dostoïevski, Correspondance de Dostoïevski, tome 4, traduction de la correspondance faite d'après l'édition russe établie par M. Dolinine effectuée par Dominique Arban, Paris, Calmann-Lévy, 1949, p.163.

Dans sa jeunesse, Dostoïevski flirte en effet avec des mouvements à tendances révolutionnaires et socialistes. Il devient membre, au printemps de 1847, d'un cercle de discussion organisé par Mikhaïl Pétrachevski où il fréquentera, entre autres, le critique littéraire Belinski qui deviendra son mentor. Les discussions du « cercle de Pétrachevski » s'articulaient autour du socialisme et des travaux des penseurs du socialisme utopique européen tels que Proudhon, Saint-Simon et Fourier.²

En avril 1849, Dostoïevski et une trentaine d'autres membres du groupe sont arrêtés pour activités révolutionnaires³ et condamnés à la peine de mort. Quelques mois plus tard, suite à une simulation d'exécution, la peine capitale imposée à Dostoïevski sera réduite à une peine de dix années de travaux forcés (celle-ci sera par la suite réduite à une peine de cinq ans). Ces événements et quatre années passées au bagne dans une colonie pénale de Omsk auront un impact déterminant sur la pensée de Dostoïevski.

Les commentateurs sont généralement d'avis qu'une transformation marquante survient chez l'auteur au moment de son contact forcé avec les bagnards. Selon Drouilly, Dostoïevski, jeune et idéaliste à son arrivée au bagne, sera frappé par le fait que l'homme qu'il rencontre au bagne est totalement différent de l'Homme théorique que lui et ses compagnons du cercle de Pétrachevski imaginaient.⁴ Le peuple russe sur lequel Dostoïevski et ses amis théorisaient et le peuple russe qu'il côtoie au bagne sont deux réalités complètement différentes. Ce phénomène pousse Dostoïevski à réviser sa pensée

² W.J. Leatherbarrow, Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1999, p.6.

³ Fédor Dostoïevski, Les Démons, traduction de Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1974, p.752

⁴ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, Paris, Librairie des cinq continents, 1971, p.123-124.

politique. Selon Anderson, « les opinions politiques exprimées par Dostoïevski au sein de ses écrits journalistiques du début des années 1860 se situaient entre la position modérée et conservatrice : il croyait certainement aux bienfaits des réformes mais insistait continuellement sur le fait que de telles réformes ne pouvaient copier aveuglément l'Ouest mais devaient plutôt procéder de l'expérience russe». ⁵

La pensée politique de Dostoïevski continue d'évoluer, ce que l'on peut remarquer lorsqu'on examine d'un peu plus près le parcours de Dostoïevski après la publication de *Les Démons* (en 1871). Carter soutient que la période allant de 1869 à 1873 constitue l'apogée du conservatisme de Dostoïevski. ⁶ En effet, l'auteur devient, en 1873, rédacteur du journal ultra-conservateur Grazhdanin (Le Citoyen). Il y a là tout un changement quand on pense à son implication au sein du cercle de Pétrachevski. Cependant, l'année suivante, Dostoïevski, de plus en plus inconfortable avec le conservatisme du propriétaire du journal (le prince Myshcherski), qui souhaitait imposer un article concernant la surveillance d'étudiants chez qui avait été découvert du matériel révolutionnaire, quitte le journal et entreprend l'écriture de son *Journal d'un Écrivain* qui regroupe divers articles politiques et critiques. ⁷ Ces événements poussent d'ailleurs certains commentateurs comme Dolinine à parler d'un retour vers la gauche de Dostoïevski. Si les commentateurs semblent d'ailleurs être quasi unanimes pour dire que Dostoïevski tend à être un peu moins sévère dans la critique qu'il fait de ses adversaires

⁵ Nancy K. Anderson, The perverted Ideal in Dostoevsky's *The Devils*, (Middlebury Studies in Russian Language and Literature, Vol. 8, sous la dir. de Thomas R. Beyer Jr.), New York, Peter Lang Publishing, 1997, p.5 (ma traduction)

⁶ Stephen K. Carter, The Political and Social Thought of F.M. Dostoevsky, New York, Garland Publishing, Inc., 1991, p.215.

⁷ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.753

et principalement de la génération des penseurs libéraux et socialistes des années 1840 (les Granovski, Turgenev et Béliński) au cours de la dernière partie de sa vie, il reste incertain que l'on puisse véritablement parler d'un retour à *gauche* de l'auteur.

Ce très bref historique nous permet deux constats. Premièrement, la pensée politique de Dostoïevski est en mouvance constante, jamais stagnante. Alors que certains auteurs ou romanciers se cantonnent dans une position bien définie, Dostoïevski continue de repenser, de retravailler et de raffiner sa pensée au gré des expériences. Ce qui entraîne le second constat. La pensée politique de Dostoïevski est un objet difficilement saisissable. Son déplacement constant, de même que son lien avec les questions fondamentales et religieuses, expliquent en partie que les commentateurs puissent tirer des mêmes écrits des interprétations qui peuvent paraître au premier abord contradictoires. De plus, le fait que les critiques de Dostoïevski se présentent à la fois sous forme éditoriale (par exemple ses écrits dans le Grazhdanin) ou par le biais de satires plus vivantes que nature (*Les Démon*s) ouvre la voie à ces interprétations diverses.

Il est donc possible de voir les problèmes qu'un examen de la pensée politique de Dostoïevski peut soulever. Un examen reposant sur des textes écrits par Dostoïevski à l'époque de sa participation au cercle de Pétrachevski en arriverait naturellement à des conclusions différentes de celles qu'on pourrait tirer d'un examen s'appuyant sur des textes écrits par l'auteur lors de son passage au Grazhdanin. Il importe donc de bien cerner et définir ce qui sera examiné ici. Dans cette thèse, mon attention se portera quasi exclusivement sur le roman *Les Démon*s qui, de l'aveu même de Dostoïevski, se voulait

un pamphlet politique.⁸ Si certains éléments d'autres romans de Dostoïevski seront utilisés (par exemple la « Légende du Grand Inquisiteur » dans *Les Frères Karamazov*), ces éléments ne serviront qu'à compléter et étayer l'argumentation découlant de ma lecture des *Démons*.

Il est nécessaire de replacer la roman *Les Démons* dans le cadre de la production littéraire de Dostoïevski pour comprendre son importance. La carrière de romancier de l'auteur né en octobre 1821 prend son envol au milieu des années 1840 alors que, criblé de dettes, il quitte l'armée pour se concentrer à l'écriture de ce qui deviendra en 1845 son premier roman publié, *Les pauvres gens*. Le roman est alors porté à l'attention d'un des critiques littéraires les plus importants de l'époque, Vissarion Béliński, qui touché par la profondeur psychologique et l'analyse des problèmes sociaux offertes par l'œuvre, développera une relation d'amitié pivotale avec Dostoïevski, lui servant en quelque sorte de mentor. C'est d'ailleurs au contact de Béliński que Dostoïevski gravitera vers le cercle de Pétrachevski. Cependant, les romans suivants de l'auteur, particulièrement *Le double* (1846) et *Les nuits blanches* (1847), qui se détachent des problèmes sociaux, plaisent moins au critique et créent un froid entre lui et son protégé qui subsistera jusqu'à la mort de Béliński en 1848.

Les années 1850 constituent une trêve dans la production littéraire de l'auteur. Après son emprisonnement, Dostoïevski effectue un second stage dans l'armée pendant la seconde partie de cette décennie. Ce n'est qu'en 1861 que *Humiliés et offensés*

⁸ Fédor Dostoïevski, Correspondance de Dostoïevski, Paris, 1949, Lettres 346 et 357, p.159-162 et 199-203.

commencera à paraître dans la revue Vremia, que Fédor et son frère Michel Dostoïevski viennent de fonder⁹. Les années suivantes verront la publication de *Les souvenirs de la maison des morts* (1862), *Le sous-sol* (1864) et *Crime et châtiment* (1866), qui deviendra son premier succès de grande envergure. Puis, alors qu'il se trouve en exil à Genève pour échapper aux dettes de nombreux créanciers, il écrit *L'Idiot* qui, comme *Crime et châtiment* deux ans plutôt, sera publié dans *Le Messenger russe* avec un succès considérable.

C'est donc au milieu d'un voyage forcé à l'étranger (s'échelonnant de 1867 à 1871) que Dostoïevski débute l'écriture de *Les Démons*. Il semble d'ailleurs faire peu de doute que l'auteur n'apprécie guère l'Europe occidentale et s'ennuie de sa Russie natale. Le désir poignant de l'auteur de revoir sa patrie et son dégoût de l'Europe occidentale feront que la Russie en sera grandie et glorifiée dans ses œuvres suivantes. C'est à Dresde, en Allemagne, que Dostoïevski débute en 1870 l'écriture de *Les Démons* qui devrait paraître dans *Le Messenger russe*. Les contraintes financières auxquelles l'auteur fait face semblent être une des motivations de l'écriture du roman. Dostoïevski prévoit alors faire des *Démons* un pamphlet politique. Alors qu'il entend terminer rapidement la commande du *Messenger russe*, l'auteur esquisse le plan de départ d'une œuvre plus ambitieuse qui devrait être intitulée *La vie d'un grand Pécheur*. Cette œuvre qui devait être le couronnement de sa carrière selon Dostoïevski, devait tourner essentiellement autour du problème de l'existence de Dieu.

⁹ La revue sera interdite de publication en 1863 suite à un article sur l'insurrection polonaise.

L'événement central de *Les Démons*, c'est-à-dire le meurtre de Chatov par les membres du groupe des Cinq, est inspiré d'un événement politique qui viendra confirmer Dostoïevski dans son aversion face aux penseurs radicaux du nihilisme et du socialisme des années 1860. En novembre 1869, les journaux russes font grand état du meurtre de l'étudiant Ivanov par un groupe secret mené par Sergei Nechaev. Celui-ci, se proclamant l'émissaire d'un quelconque comité central représentant l'Internationale socialiste sous le commandement de Mikhael Bakounine, entraîna à sa suite un groupe de révolutionnaires qui assassineront un des leurs, l'étudiant Ivanov. Cet épisode, qui sera raconté à Dostoïevski par le frère de sa femme, une connaissance d'Ivanov étudiant en Russie, enflammera l'imaginaire de l'auteur qui s'en inspirera pour créer l'épisode de l'assassinat de Chatov.

Cependant, l'écriture des *Démons* est difficile. Tentant de mener simultanément deux projets à terme (*Les Démons* et *La vie d'un grand Pécheur*), l'auteur voit ses deux œuvres s'entrecouper et se superposer de plus en plus. L'écriture du pamphlet politique laisse l'auteur peu satisfait. C'est alors que, en août 1870, Dostoïevski met de côté tout ce qui fut précédemment écrit et devait constituer *Les Démons*, quelque 240 pages, pour recommencer à neuf. La dimension politique du roman demeure mais une nouvelle dimension est apportée par l'introduction du « grand Pécheur » dans le roman, Nicolas Stavroguine. Le roman prend alors forme, dépassant largement le pamphlet politique pour s'étendre aux plans religieux, politique et philosophique. L'œuvre s'enrichit et se complexifie. Le roman *La vie d'un grand Pécheur* ne sera jamais publié. Plutôt, Dostoïevski inclut certains de personnages, certaines des problématiques qui devaient y

être abordées, dans *Les Démon*s. La version que nous connaissons aujourd'hui de *Les Démon*s prend alors forme.

Voilà donc qui explique le choix du roman *Les Démon*s. Si ce roman se veut à la base pamphlétaire, la majorité des commentateurs s'entendent donc pour discerner deux versants au roman : d'un côté le pamphlet politique et de l'autre, le drame métaphysique. Or, tandis que la majorité des écrits s'attardant aux *Démon*s se concentre sur le drame métaphysique, cette thèse se propose plutôt de mettre l'accent sur le premier de ces deux versants, c'est-à-dire sur le pamphlet politique.

Cela ne signifie pas que je me propose d'évacuer complètement l'aspect métaphysique. Ce serait impossible. Comme le mentionne Nancy Beveridge, « [t]he most prominent characteristics of the political "devils" -- their faith in rational theories of social progress, their adulation of authoritarian demagogues, their rootlessness and alienation from Russia -- were now to be interpreted as signs of a much deeper spiritual crisis ».¹⁰ Évacuer le sens spirituel et métaphysique de *Les Démon*s viendrait priver le pamphlet politique de ce qui lui confère son caractère particulier.

En outre, on conçoit généralement que la pensée et la vision politique de Dostoïevski découlent directement du véritable problème qui l'habite, c'est-à-dire le problème religieux. Pour Dostoïevski, le monde n'est compréhensible que dans sa relation au divin et toute tentative faite par l'homme pour évacuer le divin ou se

¹⁰ Nancy Lourie Beveridge, *The Composition of Dostoevskij's novel The Devils*, Ann Harbor, University of Michigan, 1979, p.8.

substituer à lui, est vouée à l'échec. Un tel monde, une telle organisation sociale, serait dans l'impossibilité de répondre aux questions tourmentant constamment Dostoïevski. C'est pourquoi le pamphlet politique doit, pour prendre tout son sens, être examiné dans sa relation au drame métaphysique. Mettre l'accent sur l'aspect « pamphlet politique » de *Les Démons* signifie donc une compréhension de ce pamphlet politique éclairée par la profondeur spirituelle et métaphysique de l'œuvre.

En outre, s'il importe de délimiter le corpus, il semble également nécessaire de choisir une seule des nombreuses facettes de la pensée politique de l'auteur. Nationalisme, rationalisme et libéralisme sont quelques-uns des thèmes abordés par Dostoïevski dans *Les Démons*. La thèse proposée s'attardera principalement à la pensée politique de l'auteur concernant le socialisme. Pourquoi ce choix? Il va de soi que mes intérêts personnels ont joué un grand rôle ici. De plus, il apparaît que, malgré le fait énoncé précédemment selon lequel la pensée politique de Dostoïevski est toujours en mouvement et parfois fuyante, le thème du socialisme semble toujours tenir une place de choix. On ne peut oublier que l'œuvre que Dostoïevski considérait être son pamphlet politique, *Les Démons*, est une critique du socialisme. Est-ce que Dostoïevski y atteint son véritable adversaire? Certains commentateurs en doutent. Mais Dostoïevski présente une réflexion et une critique du socialisme qui, par son contenu religieux, est complexe et intéressante.

Quel est donc le sens de la critique du socialisme effectuée par Dostoïevski au sein du roman Les Démons? C'est essentiellement cette question que je poserai.

L'hypothèse défendue est que c'est dans la question de la liberté que se trouve la clef de la critique du socialisme proposée par Dostoïevski. Pour lui, le socialisme serait à condamner parce qu'il constitue un rejet par l'homme de sa liberté, marqué par une déresponsabilisation complète de l'homme. Dostoïevski voit dans le socialisme un effort de l'homme pour évacuer la dimension métaphysique de la valeur de liberté pour tout ramener à lui, dépouillant ainsi la liberté de ce qui lui confère son essence. Ce faisant, l'homme procède à la stérilisation d'une valeur suprême offerte par Dieu. Pour l'auteur, le socialisme ne peut donc répondre au problème de la liberté. Ce constat nous amènera à nous interroger, bien entendu, sur le sens religieux de la critique du socialisme par Dostoïevski.

L'auteur semble lui-même nous fournir un élément de réponse dans ces lignes écrites en réponse à une critique de Mikhaïlovski concernant *Les Démon*s et où il écrit: « écrire et démontrer que le socialisme n'est pas athée, que le socialisme n'est pas la formule de l'athéisme, et que l'athéisme n'en est pas l'essence principale, fondamentale, cela m'étonne au plus haut point chez un écrivain qui, à ce qu'il semble, s'occupe tellement d'un tel sujet ».¹¹ Socialisme et athéisme semblent donc aller de pair pour l'auteur. Quelles sont les implications d'un tel constat pour Dostoïevski? Il est permis de se demander s'il s'agit là d'une vérité circonstancielle ou absolue pour Dostoïevski.

Pour tenter de répondre à ma question de recherche, il importe de bien cerner et comprendre ce qui est désigné par l'expression le « socialisme ». Qu'est-ce que Dostoïevski entend par là? Désigne-t-il par ce terme uniquement le socialisme russe de la

¹¹ Dostoïevski cité par Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.303

fin du 19^{ième} siècle? Plusieurs commentateurs ont longuement insisté sur les « piètres » connaissances de l'auteur concernant la doctrine socialiste.¹² Or, davantage que de poser un jugement sur ses connaissances de la doctrine socialiste, il importe de comprendre ce que l'auteur entend par « socialisme » à l'époque de l'écriture de *Les Démon*s.

On doit reconnaître que Dostoïevski s'exprime rarement de manière non équivoque concernant ce qu'il entend par socialisme. Il semble à prime abord que le socialisme décrié par l'auteur soit celui avec lequel il entre en contact lors de son passage au cercle de Pétrachevski, c'est-à-dire le socialisme de penseurs tels que Fourier et Saint-Simon, un socialisme qui préconise le remplacement du système de la propriété privée par une socialisation étatique ou un mouvement coopératif. Par contre, Chigaliov, un personnage central des *Démon*s, semble un penseur d'un type de socialisme différent, d'un socialisme scientifique et rationnel. Alors, comment se caractérise le socialisme tel que le conçoit Dostoïevski?

D'une façon générale et englobante, on peut avancer que le socialisme pour ce dernier inclut toute tentative faite par l'homme d'organiser la société suivant les idéaux de la Révolution française : l'égalité, la liberté et la fraternité. Les penseurs socialistes cherchent en effet à ériger un système qui prétend permettre à l'homme d'atteindre ces idéaux. Que ce socialisme soit scientifique (basé sur la science et la raison) ou associationniste (à la Fourier) importe peu pour l'auteur. Tous deux souffrent des mêmes

¹² Le fait que l'attention soit portée sur la « qualité » et l'étendue des connaissances de Dostoïevski sur le socialisme me semble un tantinet ridicule. Plutôt que de chercher à connaître les limites du savoir de l'auteur, il m'apparaît autrement plus important de chercher à comprendre la signification que Dostoïevski attache aux termes qu'il utilise.

problèmes et lacunes. Or, c'est cette tentative que critiquera Dostoïevski. Cette thèse cherchera à démontrer les raisons motivant sa critique du socialisme.

L'examen d'une question aussi complexe ne pouvant s'effectuer en vase clos, il apparaît nécessaire de procéder d'abord à une revue de certaines des interprétations pertinentes de commentateurs concernant *Les Démons*. Cependant, encore ici, les diverses interprétations concernant l'œuvre pleuvent. Si elles s'accordent généralement pour avancer que le roman se voulait une critique des mouvements révolutionnaires, on ne s'entend pas quant à l'objet attaqué par l'auteur. Il y a effectivement une confusion certaine concernant les « Démons ». De quels *Démons* sont habités les révolutionnaires du roman? L'athéisme? L'occidentalisme? Le nihilisme? L'anarchisme? Le socialisme?

En concordance avec ma question de recherche, le premier chapitre de la thèse s'attardera essentiellement aux diverses interprétations concernant le dernier des *Démons*, c'est-à-dire le socialisme. Comment ces commentateurs interprètent-ils la critique du socialisme effectuée par Dostoïevski au sein des *Démons*? Quatre commentateurs seront discutés : Pierre Lamblé, W.J. Leatherbarrow, Nancy Anderson et Jean Drouilly. Ces quatre interprétations seront présentées pour offrir au lecteur un aperçu général et des perspectives variées sur la critique du socialisme par Dostoïevski et pour fournir certaines pistes de réflexion qui seront plus longuement abordées dans le second chapitre. Ces interprétations apparaissent essentielles à la compréhension du deuxième chapitre de cette thèse, au sein duquel la question de la liberté occupera une place centrale.

En outre, il importe d'expliquer plus spécifiquement le choix de ces quatre commentateurs. Bien que la littérature consacrée aux *Démons* soit abondante, elle accorde en général une attention plutôt médiocre au personnage de Chigaliou. La majorité des commentateurs s'attardant au roman de Dostoïevski portent plutôt leur attention sur d'autres personnages (plus particulièrement sur Stavroguine et Piotr Verkhovensky). Or, comme je le ferai dans cette thèse, les quatre commentateurs retenus semblent convenir de la place centrale que Chigaliou (et le chigaliouisme) occupe dans *Les Démons* et offrent des perspectives différentes permettant de comprendre la critique du socialisme proposée par Dostoïevski au travers de ce personnage et de son système. Ainsi, les interprétations choisies offrent une analyse plus détaillée du chigaliouisme qui sera examinée en détail au cours du second chapitre de la thèse.

Si le premier chapitre offrira au lecteur l'occasion de se familiariser avec quelques-uns des courants interprétatifs majeurs concernant la critique du socialisme par Dostoïevski, le second chapitre offrira une lecture plus personnelle du roman et, plus particulièrement, du personnage de Chigaliou. L'intention demeure la même, trouver le sens de la critique du socialisme. Pour ce faire, le second chapitre débutera en expliquant comment et pourquoi Chigaliou représente au mieux le socialisme critiqué par Dostoïevski dans *Les Démons*. Par la suite, un examen de la "Légende du Grand Inquisiteur" sera proposé. Cet examen, grâce aux liens notables entre la figure de l'Inquisiteur et celle de Chigaliou, particulièrement en ce qui concerne leur conception de la liberté, permettra une meilleure compréhension de la critique du socialisme qu'offre Dostoïevski. C'est uniquement parce qu'elle permet d'éclairer le système de Chigaliou

que la figure de l'Inquisiteur sera utilisée. En s'attardant au chigaliovisme, il sera possible de voir comment Dostoïevski critique le fait que le socialisme repose sur un rejet par l'homme de sa liberté. Puis, le second chapitre offrira une réflexion concernant le sens religieux de la critique du socialisme de Dostoïevski. En terminant, nous nous interrogerons sur le lien entre l'athéisme et le socialisme.

Voilà donc le cheminement proposé pour tenter de cerner la critique du socialisme offerte par Fédor Dostoïevski. Il semble indéniable que le sens de cette critique se trouve dans le problème de la liberté. Mais quel est le lien pour Dostoïevski entre cette liberté et la sphère religieuse? C'est seulement en répondant à cette question qu'il sera possible de comprendre un peu mieux la critique « religieuse » du socialisme de Dostoïevski.

Premier chapitre :

Diverses interprétations de la critique du socialisme des *Démons*

Cette thèse n'est pas la première à élire comme objet la critique du socialisme dans *Les Démons*. Plusieurs lecteurs de Dostoïevski se sont effectivement interrogés sur le sens de cette critique. Il serait un peu prétentieux d'ignorer les efforts et les analyses de ces commentateurs qui offrent des perspectives variées sur la critique du socialisme par Dostoïevski. En outre, les interprétations que proposent ces commentateurs permettent d'offrir un aperçu général nécessaire et fournissent plusieurs pistes de réflexion qui seront plus longuement abordées dans le second chapitre.

Il importe également de spécifier que, dans la mesure du possible, ce chapitre se limitera à indiquer et expliquer aussi objectivement que possible les interprétations proposées par quatre commentateurs (Pierre Lamblé, W.J. Leatherbarrow, Nancy K. Anderson et Jean Drouilly). D'une interprétation à l'autre, certains éléments pourront paraître au lecteur complémentaires, d'autres carrément contradictoires. Le présent chapitre n'a pas la prétention de déconstruire, réfuter ou accepter les conclusions auxquelles en arrivent ces commentateurs. Les quatre interprétations n'y sont présentées que parce qu'elles paraissent essentielles à la compréhension du deuxième chapitre de cette thèse, au sein duquel la question de la liberté occupera une place centrale. En outre, la dernière des quatre interprétations choisies, celle de Drouilly, fera l'objet d'une attention toute particulière lors de l'examen du caractère religieux de la critique du socialisme des *Démons*.

1.1 Interprétation de Lamblé: la critique systémique

Dans La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski, Pierre Lamblé consacre un chapitre à l'examen de la pensée politique de l'auteur russe. Le commentateur note qu'à la différence de nombreux auteurs contemporains, Dostoïevski participait souvent directement aux débats publics, ne se contentant pas de spéculations théoriques sur des problèmes philosophiques.¹³ Il importe par contre de noter que les événements historiques relatés dans l'introduction (c'est-à-dire la condamnation de Dostoïevski au bagne pour activités révolutionnaires) et le poids de la censure au sein de la Russie tsariste post-féodale pouvaient nuire à la transparence des débats politiques. Selon Lamblé, l'auteur, se sachant l'objet d'une surveillance étatique constante, se devait d'être prudent dans ses interventions publiques. Ces éléments, qui pourraient expliquer partiellement le fait que les commentateurs sont divisés face aux opinions politiques de l'auteur, devraient être pris en compte dans l'analyse de sa pensée.¹⁴

Lamblé explique que, par delà la critique religieuse et chrétienne du socialisme, Dostoïevski attaque les bases mêmes de ce système politique. Pour l'interprète, il ne fait aucun doute que Dostoïevski tient le capitalisme en bien piètre estime. Il semblerait que pour lui « le capitaliste lui-même n'est jamais animé que d'une volonté de puissance et de domination qui le dévore entièrement et le rend aveugle et sourd au monde qui l'entoure ».¹⁵ Le capitalisme placerait au second plan les hommes, les valeurs humaines,

¹³ Pierre Lamblé, La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski (La philosophie de Dostoïevski, tome 2) : Essai de Littérature et Philosophie Comparée, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 187.

¹⁴ Pierre Lamblé, La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski, *op. cit.*, p. 188.

¹⁵ Pierre Lamblé, La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski, *op. cit.*, p. 192.

pour procéder à la construction d'un monde caractérisé par des tensions sociales insoutenables qui ne pourraient qu'être résolues de deux façons : soit par une révolution apocalyptique, soit par l'obéissance quasi animale des masses¹⁶. Ces deux pôles seront d'ailleurs représentés par deux des personnages centraux des *Démons*, Piotr Verkhovensky et Chigaliov. Or, selon Lamblé, Dostoïevski emprunterait beaucoup à la critique socialiste du capitalisme pour critiquer à son tour le socialisme.

Selon Dostoïevski, le socialisme ne serait qu'une vulgaire déformation du capitalisme, victime des mêmes erreurs et illusions, se nourrissant des griefs accumulés contre le capitalisme et baignant dans l'idéalisme. Parlant de la critique adressée au socialisme par l'auteur russe, Lamblé soutient que « le socialisme (...) ne voit que les problèmes sociaux, qu'il réduit d'ailleurs aussi aux questions économiques. Le capitaliste ne pense qu'à gagner de l'argent, et le socialiste ne pense qu'à s'en emparer. Dans les deux cas, l'argent est roi, et l'homme n'existe plus ».¹⁷ Pour Dostoïevski, l'emphasis doit être mise davantage sur le développement spirituel de l'homme plutôt que sur l'aspect économique et l'assouvissement de ses besoins matériels.

En outre, selon l'interprète, Dostoïevski explique qu'il est ridicule de supposer qu'un concept comme celui de fraternité (un des trois idéaux de la révolution française) puisse devenir réalité par suite de l'implantation d'un système économique et politique particulier. C'est au travers de relations humaines authentiques que l'homme parviendra à atteindre les idéaux moraux et non par le biais d'un système artificiel. Prenant toujours

¹⁶ Pierre Lamblé, *La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁷ Pierre Lamblé, *La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski*, *op. cit.*, p. 192.

l'exemple de la fraternité, Lamblé explique qu' « on n'établira jamais la fraternité si elle n'est déjà entré [sic] dans les cœurs et les esprits; et si elle l'est déjà, alors la question ne se pose plus. Le problème n'est donc pas économique, mais spirituel ». ¹⁸

Le socialisme tombe aisément dans le piège consistant à enfermer l'homme dans des organisations sociales trop rigides, inadaptées, qui ne peuvent éventuellement qu'éclater. Lamblé expliquera qu'il « va de soi que, pour Dostoïevski, il est infiniment moins utopique d'espérer un progrès de l'humanité par la lente maturation des valeurs chrétiennes à travers les siècles, que de s'imaginer qu'on résoudra tous les problèmes de l'humanité par l'invention d'un système politique miracle. C'est l'homme qui pourra faire évoluer l'Histoire, et non la politique qui fera évoluer l'Homme ». ¹⁹ Déjà, le roman *Le Double* démontrait l'importance de la responsabilité morale individuelle face au déterminisme social. ²⁰ Selon l'interprète, il semblerait que pour Dostoïevski les questions sociales dépendent davantage de l'attitude des hommes que du système politique ou de l'organisation sociale. Un système ne pourrait combler les aspirations de l'homme. C'est au travers de la mise en pratique des valeurs et du message chrétiens que l'homme parviendra à s'épanouir. ²¹

Quel rôle devrait alors jouer l'Église dans la sphère publique? Il semblerait, selon l'interprétation de Lamblé, que Dostoïevski ne remettrait pas en question le rôle traditionnellement joué par l'Église. Le commentateur avance que :

¹⁸ Pierre Lamblé, *La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski*, *op. cit.*, p.194.

¹⁹ Pierre Lamblé, *La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski*, *op. cit.*, p.194.

²⁰ À ce sujet, voir Stephen K. Carter, *The Political and Social Thought of F.M. Dostoevsky*, New York, Garland Publishing, Inc., 1991, p.215.

²¹ Pierre Lamblé, *La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski*, *op. cit.*, p.194.

« Fonder la politique sur les valeurs chrétiennes ne signifie pas que l'Église doive entrer en politique, bien au contraire. Si les problèmes de l'humanité sont spirituels et non politiques, alors l'Église doit d'autant plus se tenir à l'écart des questions politiques, pour se consacrer uniquement aux spirituelles. Que l'Église se mêle des questions politiques signifierait qu'elle abandonne la foi en l'homme pour mettre sa confiance dans des systèmes. Elle renierait donc les valeurs spirituelles qu'elle porte. »²²

Une mise en pratique des valeurs et du message chrétiens ne signifierait donc pas le règne de l'Église dans le royaume terrestre. Ceci impliquerait l'érection d'un nouveau système réagissant les actions humaines, ce à quoi l'auteur s'oppose clairement. Selon lui, l'emphasis doit être placée sur le développement et la maturation des valeurs. Les systèmes politiques perdraient le plus souvent de vue cet objectif pour devenir des fins en soi.

Pour l'auteur, le socialisme tomberait dans le même piège. Davantage préoccupé par les questions économiques et les besoins matériels, il ignore la dimension spirituelle de l'homme au profit de règles systémiques. Ces règles, plutôt que d'être un moyen pour atteindre le développement spirituel de l'homme, remplacent l'objectif de départ. Pour Dostoïevski, cette perversion des idéaux révolutionnaires entraînera, comme nous le verrons en parcourant les prochaines interprétations, une doctrine essentiellement matérialiste, vidée de tout contenu spirituel et moral.

²² Pierre Lamblé, *La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski*, op. cit., p.204; C'est d'ailleurs cette critique que Dostoïevski adressera à l'Église catholique, selon lui davantage préoccupée par les questions temporelles que par les questions spirituelles, tournant ainsi le dos aux hommes. Pour Dostoïevski, seule l'Église orthodoxe russe porte l'espoir de salut des hommes.

1.2 Interprétation de Leatherbarrow : la critique des idéaux socialistes

Dans un chapitre intitulé « *The Devils in the Context of Dostoevsky's Life* », tiré de *Dostoevsky's The Devils*, W.J. Leatherbarrow procède à une mise en contexte de *Les Démons* dans la vie et l'œuvre de Dostoïevski. Bien que ce chapitre offre un aperçu détaillé des événements menant à l'écriture et aux thèmes abordés par le roman, c'est essentiellement pour sa compréhension du personnage de Chigaliov (et du chigaliovisme) que l'interprétation de Leatherbarrow sera abordée ici.

L'interprète soutient que dans *Les Démons* et plus particulièrement par le biais du personnage de Chigaliov, Dostoïevski tente de démontrer l'échec des idéaux révolutionnaires socialistes. Selon l'interprète, la notion d'égalité prêchée par Chigaliov serait largement basée sur la théorie du darwinisme social que soutenait Tkachev²³ au cours des années 1860.²⁴ Une division naturelle s'opérerait sur le plan social suite à une lutte constante entre les individus. La théorie politique de Chigaliov offrirait une réponse au problème de l'égalité que soulève la sélection naturelle.

Pour l'interprète, par le biais du système idéologique de Chigaliov, «Dostoïevski va au-delà de la satire superficielle pour nous offrir une perspective authentique concernant les raisons de son rejet du socialisme et pour démontrer que *Les Démons* ne

²³ Révolutionnaire populiste russe de la seconde moitié du 19^{ième} siècle (1844–1886), dont les écrits (particulièrement *Nabat*), inspirèrent fortement le bolchévisme et Lénine dans son célèbre *Que faire?* Tkachev prône l'établissement de structures très rigides pour encadrer les masses (paysans et prolétaires), ce que certains qualifieront de jacobinisme russe.

²⁴ W.J. Leatherbarrow, *Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1999, p.31.

concernent pas uniquement les faiblesses individuelles de personnalités révolutionnaires particulières et de leurs sympathisants mais plutôt l'échec moral de l'idéalisme révolutionnaire lui-même ».²⁵ Au travers de Chigaliov, l'auteur voudrait critiquer la tentative, de la part d'un révolutionnaire fanatique mais honnête, de réconcilier ses rêves de justice sociale avec la réalité de la nature corrompue de l'homme.²⁶

Chigaliov, au contraire de la figure du chef du groupe des « nôtres », Pierre Verkhovensky, ne semble pas posséder des mêmes rêves grandioses poussant à l'auto-destruction mais ressemble plutôt à un rêveur idéaliste comme Fourier.²⁷ Les idéaux habitant le théoricien sont les mêmes que ceux qui habitaient jadis les penseurs socialistes avec lesquels Dostoïevski « sympathisa » au cours de sa jeunesse. Il s'agit alors d'une occasion pour lui, qui avait été mis en contact avec les théories de Fourier lors de son passage au cercle de Pétrachevski, de critiquer les fondations des idéaux socialistes de sa jeunesse.

Selon Leatherbarrow, le personnage de Chigaliov, tout comme c'est d'ailleurs le cas avec Dostoïevski, aurait réussi à saisir la faiblesse principale des idéaux socialistes : « the fact that man, at least in his agnostic European manifestation, does not possess a nature capable of true brotherhood and equality ».²⁸ Le point de départ de la réflexion proposée par Chigaliov ne diffère pas de celui des penseurs de l'idéal socialiste. Le théoricien des *Démons* cherche à fonder une société sur les trois piliers de la révolution

²⁵ W.J. Leatherbarrow, *Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion*, *op.cit.*, p.31 (ma traduction).

²⁶ W.J. Leatherbarrow, *Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion*, *op.cit.*, p.32.

²⁷ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, traduction de Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1974, p.440.

²⁸ W.J. Leatherbarrow, *Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion*, *op.cit.*, p.32.

française : liberté, égalité et fraternité. Or, comment, partant de ce point de départ, Chigaliov en arrive-t-il au despotisme illimité?

Le commentateur explique ce phénomène par la conception de la nature humaine que propose Chigaliov et qui diffère largement de la vision idyllique de cette nature partagée par plusieurs de ses contemporains. Pour Leatherbarrow, Chigaliov :

*« recognizes what most other social dreamers have chosen to overlook : that without God man is not by nature good; that man's immediate actions are dictated not by idealism but by egoism; and that the ideals underpinning the socialist dream are, in reality, all too readily sacrificed to personal gain and self-interest, the most characteristic manifestation of which is the will to power. Even, in a «socialist» society, equality and freedom for all will be lost, as the strong force their will on the weak ».*²⁹

L'évacuation de la morale divine pour structurer l'action humaine entraînerait l'échec irrémédiable des idéaux révolutionnaires. Les concepts de liberté, égalité et fraternité perdent leur sens à partir du moment où l'homme perd Dieu. Seul celui-ci peut faire contrepoids à l'explosion des désirs chez l'homme. La soif de pouvoir et les désirs égoïstes de l'homme deviennent donc un obstacle insurmontable à l'atteinte des idéaux de liberté et d'égalité. Pour Dostoïevski, il serait naïf de croire que la réalisation de concepts abstraits et d'idéaux moraux suffira à motiver l'action humaine, une telle théorisation évacuant complètement la réalité concrète de la nature humaine.

Ainsi, pour Leatherbarrow, croire à la possibilité d'attendre la liberté et l'égalité par l'implantation d'un système socialiste est absurde. Peu importe pour Dostoïevski que la société future soit socialiste, les notions d'égalité et de liberté ne pourront être

²⁹ W.J. Leatherbarrow, Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion, *op.cit.*, p.32.

également appliquées à tous et une relation de domination (où les plus forts tenteront de dominer les plus faibles) est inévitable. C'est ce type de darwinisme social que le système Chigaliov tente de réguler. Ce dernier a choisi de prendre en compte le fait que l'homme n'était pas « bon » par nature et que ses actions, plutôt que d'être dictées par de vagues principes idéalistes, sont généralement le fruit de l'égoïsme inhérent à la nature humaine. C'est cet égoïsme qui rendrait inévitable, à partir du moment où l'homme s'éloigne de Dieu, une lutte acharnée pour la domination.

Or, le mécanisme régulateur que propose Chigaliov repose sur le despotisme bienveillant de la minorité sur la masse qui reposerait dans un état de quasi servitude. Selon l'interprétation de Leatherbarrow, ce système despotique assurerait l'égalité et le bonheur des masses dans la servitude. Il ajoute que « in his creation of Shigalev and "Shigalevism", Dostoevsky is drawing deeply on his own views on the nature of Western European civilization, a civilization based on self-interest in which unity can be achieved only by force ».³⁰ La structure politique imposante et stricte servirait alors de ciment et permettrait d'unir la société.

Pour le commentateur, Dostoïevski envisagerait une autre possibilité pour attendre la liberté et la fraternité. Au-delà de la structure politique de la nouvelle société, seule la maturation des valeurs chrétiennes (portées par l'orthodoxie russe et la spécificité du Dieu russe, une thèse chère à l'auteur) pourrait permettre d'attendre ces idéaux si éloignés.³¹ Mais cette solution, significativement, échappe à Chigaliov. Celui-ci, ignorant

³⁰ W.J. Leatherbarrow, Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion, *op.cit.*, p.33.

³¹ W.J. Leatherbarrow, Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion, *op.cit.*, p.33.

l'expérience russe, ne perçoit que la solution occidentale au problème, c'est-à-dire l'utilisation de la force.

1.3 Interprétation d'Anderson : la critique matérialiste

Dans The perverted Ideal in Dostoevsky's *The Devils*, Nancy K. Anderson propose une analyse détaillée de *Les Démon*s. Le premier chapitre de l'ouvrage « Lies and The Revolutionary » s'intéresse plus particulièrement aux révolutionnaires présents dans le roman de Dostoïevski. Nancy Anderson offre une interprétation du système proposé par Chigaliou sous le signe du matérialisme et du despotisme. Encore une fois, c'est principalement l'interprétation du théoricien du groupe révolutionnaire (Chigaliou) qui est l'objet d'analyse. En outre, Anderson procède à des rapprochements intéressants entre Chigaliou et la figure du Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov*, qui feront également l'objet d'un examen au cours des prochaines pages.

Poussant un peu loin la logique développée par Leatherbarrow, Anderson perçoit une raison idéologique importante à l'opposition de Dostoïevski au socialisme. Selon elle, « he (Dostoïevski) had long suspected the worst of socialism and radicals – not because of any attachment to capitalism but, on the contrary, because he saw socialism as actually sharing the fundamental flaw of the capitalism it denounced : both regarded the only important question facing on individual or a society as that of obtaining material

needs or pleasures ».³² Une telle conception renie les valeurs humaines et les concepts tels que la liberté et l'égalité, irréductibles à des biens matériels. La nature morale de l'homme se trouve reléguée au second plan. De plus, cette conception évacue complètement la dimension spirituelle de l'être humain.

Quelles sont les conséquences du déplacement de l'idéalisme philosophique de la chrétienté vers une philosophie matérialiste? Anderson explique que cette transformation entraîne deux perversions de l'idéal social. En premier lieu, le matérialisme implique que l'accumulation de biens matériels, qui n'était auparavant qu'un moyen pour favoriser l'atteinte du développement spirituel de l'individu, devient l'objectif ultime de la société.³³ Le développement spirituel de l'homme est relégué à l'arrière-plan.

Deuxièmement, le matérialisme inhérent aux théories socialistes « as a natural consequence of its lack of interest in the spiritual condition of individuals (...) makes no distinction between a material equality based on the compassion of those who are wealthier and one based on the envy of those who are poorer ».³⁴ Plutôt que d'encourager le riche à partager volontairement son bien avec la communauté, le mouvement révolutionnaire propose l'inverse. C'est la communauté qui prend au riche. C'est le triomphe de la force sur le libre-arbitre.

³² Nancy K. Anderson, The perverted Ideal in Dostoevsky's *The Devils*, (Middlebury Studies in Russian Language and Literature, Vol. 8, sous la dir. de Thomas R. Beyer Jr.), New York, Peter Lang Publishing, 1997, p.9.

³³ À ce sujet, l'interprète ajoute que « it came to regard the highest goal of society, not as furthering the spiritual development of each individual, but merely as insuring that each individual's material needs are met : hence its militant anti-aestheticism » (Nancy K. Anderson, The perverted Ideal in Dostoevsky's *The Devils*, *op.cit.*, p.39.)

³⁴ Nancy K. Anderson, The perverted Ideal in Dostoevsky's *The Devils*, *op.cit.*, p.39.

Pour Anderson, le socialisme matérialiste trouve sa forme la plus articulée dans le système que propose Chigaliou. L'homme (particulièrement celui faisant partie de la masse) délaisse sa liberté spirituelle au profit de considérations matérielles et d'une certaine sécurité émotionnelle³⁵, le chigaliouisme lui proposant une égalité dans la servitude. L'interprète note à ce sujet la ressemblance entre le système de Chigaliou et les idées prônées par le Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov*.³⁶ Les deux personnages de Dostoïevski semblent considérer tous deux que les motivations derrière l'action humaine sont davantage matérielles que spirituelles.

Selon l'interprète, la conception qu'a le Grand Inquisiteur de valeurs telles que la liberté et l'égalité serait similaire à celle de Chigaliou. Pour Anderson, le Grand Inquisiteur voyait comme principe de base de l'action humaine les besoins matériels (représentés par le pain) plutôt que la vie spirituelle offerte par le Christ.³⁷ La liberté, n'étant pas un bien matériel, est traitée comme quantité négligeable. À ce sujet, Anderson avance que « the Inquisitor disdains freedom as a non-material and hence unimportant value; rather, echoing Shigayov, he holds out the promise that the slavery of a "herd" will result in a paradise of quasi-primeval innocence ».³⁸

Malgré cette perversion de l'action humaine par la philosophie matérialiste, Anderson explique que l'Inquisiteur comprend pleinement le fait que l'assouvissement des besoins physiques ne suffit pas à l'homme. Bien qu'il concède que les enseignements

³⁵ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, op.cit., p.40.

³⁶ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, op.cit., p.43.

³⁷ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, op.cit., p.43.

³⁸ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, op.cit., p.43.

du Christ suivant lesquels une vie d'où l'aspect spirituel est évacué est vide de sens, l'Inquisiteur, comme Chigaliou, « regards this need for a higher goal as a perverse desire which cannot be fulfilled and which merely disturb the harmonious society which he has established ». ³⁹ L'Inquisiteur tourne lui-même le dos aux idéaux moraux, à la sphère spirituelle, en faveur de considérations matérielles, c'est-à-dire du règne dans la sphère terrestre.

L'harmonie de la sphère terrestre devient alors la préoccupation de l'Inquisiteur et de Chigaliou. Pour assurer cette harmonie, tous deux proposent une solution similaire, basée sur la coercition et la force. La force matérielle, mise en place par un système despotique dans les deux cas, remplace l'idéal chrétien. Ainsi, après la réapparition du Christ, l'Inquisiteur démontre son autorité en le faisant emprisonner.

L'interprète met en évidence, par contre, une différence importante entre les deux personnages. Chigaliou, par le biais de son système, chercherait à éradiquer complètement les besoins spirituels de l'homme. Celui-ci, de retour à l'état primitif, ne verrait plus la nécessité de se développer spirituellement. L'assouvissement de ses besoins physiques et matériels constituerait son unique préoccupation. Quant à l'Inquisiteur, il ne proposerait pas l'élimination des besoins spirituels mais seulement une substitution perverse de ceux-ci. L'interprète soutient que « [i]n place of the unity of an ideal Christian community, held together by the freely offered mutual concern of each member for all the others, the Inquisitor substitutes the compulsory unity of the

³⁹ Nancy K. Anderson, The perverted Ideal in Dostoevsky's *The Devils*, *op.cit.*, p.44.

anthill ». ⁴⁰ Grâce à l'utilisation de la force, l'Inquisiteur assure son pouvoir dans la sphère terrestre, pouvoir auquel le Christ renonça en repoussant la troisième des tentations de Satan, c'est-à-dire le règne sur tous les royaumes terrestres.

L'Inquisiteur décide d'accepter au nom du Christ cette tentation et d'exaucer par la même occasion ce qu'il considère être le désir le plus cher de l'homme. Corrigéant l'œuvre du Christ, l'Inquisiteur et ses semblables assurent aux hommes la sécurité accompagnant l'assouvissement de leurs besoins matériels tout en leur fournissant quelqu'un devant qui s'agenouiller, offrant ainsi l'illusion de subvenir aux besoins spirituels de l'homme. L'Inquisiteur, qui affirme qu'« il n'y a pas pour l'homme, demeuré libre, de souci plus constant, plus cuisant que de chercher un être devant qui s'agenouiller » ⁴¹, offre pour résoudre les angoisses des hommes restés libres, la fameuse analogie de la fourmilière. Par la force et l'autorité, il transforme les idéaux chrétiens et spirituels pour en faire des outils assurant son pouvoir.

L'interprétation d'Anderson trace donc de nombreuses similitudes entre la philosophie du Grand Inquisiteur et le système proposé par Chigaliou. L'évacuation des idéaux chrétiens et de la dimension spirituelle de l'homme fait place à une philosophie du matérialisme et de l'utilitarisme. Pour l'interprète, l'unité au sein de la société motivée uniquement par des considérations matérielles explique la nécessité, pour Chigaliou, d'une structure rigide où l'utilisation de la force et la coercition jouent un rôle prépondérant.

⁴⁰ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, *op.cit.*, p.44.

⁴¹ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, traduction de Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1973, p.354.

1.4 Interprétation de Drouilly : la critique religieuse et rationaliste

Jean Drouilly consacre un livre entier à La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski. L'examen de l'interprétation de Drouilly s'effectuera à deux niveaux. Premièrement, Drouilly consacre un chapitre à la critique du socialisme par Dostoïevski, chapitre s'attardant principalement aux *Démons*. L'interprète y soutient la thèse selon laquelle l'œuvre, qui se voulait à la base politique, est en fait essentiellement religieuse. Puis, dans son traitement du personnage de Chigaliou, l'interprète perçoit que la critique du socialisme proposée par Dostoïevski repose sur une critique du rationalisme.

Selon Drouilly, Dostoïevski commence à entrevoir à la fin des années 1860 les liens qui unissent fortement le socialisme à l'athéisme.⁴² Au cours des années où l'auteur entreprendra l'écriture des *Démons*, Drouilly remarque deux idées principales qui se dégagent des débats politiques auxquels participe Dostoïevski. Premièrement, pour l'interprète il semble apparent que pour Dostoïevski le socialisme et libéralisme des années 1840 sont frères et tournent tous deux le dos aux réalités nationales. Deuxièmement, et de façon plus pertinente pour ma thèse, l'interprète note que « ces doctrines essayent de substituer aux grandes vérités religieuses du christianisme on ne sait quel vague idéal humanitaire qui conduit tout droit à la dissolution des consciences et à la destruction des principes fondamentaux sur lesquels ont toujours vécu les sociétés

⁴² Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, Paris, Librairie des cinq continents, 1971, p.298-299.

humaines ». ⁴³ La doctrine socialiste, évacuant les valeurs morales chrétiennes, ébranle les bases sur lesquelles s'érigent les règles régissant la vie sociale.

Car pour Drouilly, il ne fait aucun doute que le romancier russe considère que les questions spirituelles et religieuses ont la primauté sur les questions sociales et matérielles. À ce sujet, l'interprète soutient que le plan religieux constituerait la réalité supérieure qui viendrait livrer le sens profond de l'existence humaine. ⁴⁴ De là, Dostoïevski s'évertuerait à transposer à la sphère publique, au vivre-ensemble, une vision religieuse du monde.

Effectivement, il semble que pour l'auteur russe le message du Christ « ne serait fécond que dans la mesure où il s'engagerait dans le temporel et fournirait aux hommes des règles d'action non pas seulement individuelles, mais sociales ». ⁴⁵ Selon Drouilly, parce qu'il place la réalité religieuse sur un plan supérieur, Dostoïevski n'a d'autre choix que d'appliquer les règles et valeurs chrétiennes à la sphère sociale. À ce propos, l'interprète ajoute qu'« ainsi c'est maintenant pour Dostoïevski le Christ qui devient non seulement l'idéal religieux, mais aussi l'idéal moral et par conséquent social. Le Christ ce sera "l'éternel idéal de l'humanité", le Dieu-homme dont le message est l'annonce d'une vie future, celui qui apporte les règles éternelles auxquelles doivent se soumettre les hommes et les sociétés ». ⁴⁶

⁴³ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.311.

⁴⁴ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.351.

⁴⁵ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.423.

⁴⁶ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.302.

Pour Drouilly, « les démons surgissant au terme d'une réflexion religieuse, seront la conclusion naturelle d'une réflexion religieuse sur un problème religieux ».⁴⁷ On serait ici en présence d'une subordination de la sphère politique à la sphère religieuse. Il serait impossible pour l'auteur de penser la sphère politique *en dehors* de la sphère religieuse. L'interprète paraît partir de la prémisse selon laquelle l'œuvre de Dostoïevski prend le parti d'intégrer le problème politique au problème religieux. Drouilly semble sous-entendre qu'il est quasiment impossible de concevoir un *au-delà* à la critique religieuse du socialisme de Dostoïevski. Le socialisme se trouve derechef condamné parce qu'essentiellement athée. Poussant plus loin la logique d'intégration du politique dans la sphère religieuse, Drouilly soutient qu'« intégrer le problème politique au problème religieux, ne voir dans le socialisme qu'un essai d'organiser les sociétés humaines contre Dieu, c'était là une idée hardie qui demandait pour le moins une confirmation hardie dans l'étude de l'histoire ».⁴⁸ Pour Drouilly, Dostoïevski voit le socialisme comme l'aboutissement d'une longue période de pensée athée.⁴⁹

C'est ainsi que, d'après l'interprète, Dostoïevski tentera dans *Les Démons* de dénoncer « dans le socialisme l'expression de la volonté de puissance de l'homme qui, niant Dieu, prétend fonder lui-même le système de ses valeurs spirituelles et morales ».⁵⁰ Le roman qui se voulait à la base antisocialiste se transformerait ainsi pour viser un adversaire différent, l'athéisme.⁵¹ La critique que Dostoïevski offrirait du socialisme

⁴⁷ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.349.

⁴⁸ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.302.

⁴⁹ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.338.

⁵⁰ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.338.

⁵¹ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.340; À ce sujet il faut remarquer qu'alors que la majorité des interprètes semblent faire une distinction entre les deux versants des

prendrait sa source dans la critique qu'il effectue de l'athéisme, jusqu'au point de se fondre avec elle.

Suivant cette logique, au sein d'une société où les valeurs chrétiennes ont été éliminées, où Dieu n'existe pas, rien n'empêche l'élite de fonder elle-même son pouvoir, de fonder sa propre morale. Pour Drouilly, « si le christianisme n'est qu'une absurdité sans fondement métaphysique ou moral, si Dieu n'existe pas, l'homme perd cette valeur inestimable que Dieu lui avait conférée. Ce n'est plus qu'une cellule sociale; un être sans âme, simple rouage de la production. Il doit donc être traité à sa valeur ».⁵² La classe dirigeante devient alors seule juge des normes et structures qui serviront à encadrer la masse. Elle ne reconnaît aucune limite morale. Sans l'échelle de valeurs que la présence d'une morale émanant de Dieu implique, la vie devient dérisoire (comme le démontre le malaise existentiel dans lequel se trouve plongé le personnage de Stavroguine). Selon Drouilly, pour Dostoïevski la morale ne peut être fondée que sur Dieu. D'après l'interprète, « l'univers se refuse à la transmutation des valeurs qu'ils [Chigaliov et Verkhovensky] voulaient lui imposer et leur rêve social n'est que la démonstration que, sans Dieu, aucun ordre véritable n'est valable. Ainsi *Les démons* eussent pu aussi bien s'appeler *L'athéisme*, car le livre est essentiellement l'histoire des ravages de l'athéisme dans l'âme humaine, et ses perspectives ne peuvent se comprendre qu'en fonction de sa signification religieuse »⁵³.

Démons, c'est-à-dire d'un côté le pamphlet politique et de l'autre le drame métaphysique, Drouilly ne semble pas effectuer cette distinction.

⁵² Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.370.

⁵³ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.377.

Ainsi, un monde vidé de la morale et des idéaux chrétiens offrirait deux tentations irrésistibles à l'homme.⁵⁴ Dans un premier temps, le désir pour l'homme de laisser éclater et d'épancher pleinement sa volonté de puissance. Privé de la morale définissant les concepts du bien et du mal, l'homme doit vaincre la tentation de goûter pleinement cette nouvelle liberté face aux contraintes morales. Le seul frein à la puissance de l'homme devient alors l'homme lui-même. Puis, Drouilly explique que « la seconde tentation sera celle de la raison. Ici, on cédera non pas au vertige de l'instinct mais à celui de l'intelligence. La société, affirmera-t-on, peut s'organiser suivant les strictes lois de la logique. La raison peut fonder le bonheur des sociétés puisqu'elle est la seule régulatrice des actions humaines ».⁵⁵ La critique de l'auteur russe se transporterait sur le terrain du rationalisme.

Selon l'interprète, c'est également en tant que système à base rationaliste que Dostoïevski s'opposera au socialisme utopique de sa jeunesse⁵⁶ (c'est-à-dire de Cabet, Fourier et plus tard, de son mentor Bélinski). Toujours selon lui, c'est particulièrement au travers du personnage de Chigaliov que Dostoïevski fera la critique du rationalisme. L'interprète soutient effectivement que « Dostoïevski croit, à travers Chigaliev, faire une critique définitive de tout essai de construire les sociétés humaines suivant les seules exigences de la raison ».⁵⁷ Ce dernier, au contraire des penseurs utopiques, tirerait toutes les conclusions logiques découlant de son point de départ. À ce niveau, Chigaliov représenterait le développement suprême de la pensée socialiste. Cependant, la société

⁵⁴ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.367.

⁵⁵ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.368.

⁵⁶ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.339.

⁵⁷ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.369.

envisagée par le théoricien, divisée entre l'élite toute puissante et la masse stupide, démontrerait l'impossibilité de se fonder uniquement sur la logique pure pour déduire un nouveau système social. La logique engendre ici une monstruosité qui ne tient à peu près pas compte de la spécificité humaine, réduisant l'homme à une simple donnée d'un problème mathématique.

Or, il apparaît clairement à Dostoïevski qu'à la fois le monde et l'homme « font à chaque instant éclater les cadres dans lesquels la raison prétend les enfermer ».⁵⁸ Ainsi, le romancier russe chercherait à démontrer qu'il est impossible d'emprisonner l'homme dans un système, que l'homme est, comme il le démontre dans les *Démon*s, au-delà du rationnel. Il est donc impossible de prétendre établir un système partant de la raison qui pourra satisfaire les excentricités de la nature humaine. Seule la morale chrétienne et ses valeurs peuvent encadrer les comportements humains. Ainsi, le rationalisme, fondant ses espoirs en l'homme et sa raison plutôt que de se baser sur des valeurs chrétiennes, mènera vers la même perversion que l'athéisme : « Les deux systèmes auront ceci de commun que, dépassant le christianisme, ils essayeront de fonder la religion de l'Homme-Dieu, de l'homme ayant enfin trouvé la liberté absolue ».⁵⁹

La critique que Dostoïevski effectue du socialisme découlerait donc principalement de son caractère athée. Selon Drouilly, parce qu'il met les réalités religieuses sur un niveau supérieur, l'auteur russe ne peut concevoir la possibilité de succès d'une organisation sociale s'élevant sur des bases autres que les valeurs

⁵⁸ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.337.

⁵⁹ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.337.

chrétiennes. La tentative faite par Chigaliov d'ériger la nouvelle société sur les bases de la raison démontre l'impossibilité pour l'homme de supporter la liberté absolue qui lui revient après l'évacuation des valeurs divines. Par son système, Chigaliov reconnaît l'impossibilité pour l'homme de supporter sa liberté et propose l'autorité (comme le fait le Grand Inquisiteur) pour forcer l'homme au bonheur.

1.5 Le bilan

Les quatre interprétations qui ont été examinées au cours des pages précédentes tracent un portrait du spectre des interprétations de la critique du socialisme que Dostoïevski nous offre dans *Les Démons*. Bien entendu, ce portrait n'a pas la prétention d'offrir une vue exhaustive des interprétations sur le sujet. Ces interprétations ont été choisies car elles illustrent bien les différents courants interprétatifs.

Ainsi, Lamblé démontre que la critique du socialisme de Dostoïevski repose sur sa hantise des systèmes sociaux qui réduisent l'homme au rôle de simple donnée d'un problème mathématique, évacuant ainsi sa spécificité et son caractère irrationnel pour l'encadrer par une série de règles arbitraires, vidées de toute morale. Puis, Leatherbarrow tente de nous expliquer comment Dostoïevski, au travers de Chigaliov, démontre l'échec des idéaux révolutionnaires, l'impossibilité d'atteindre les idéaux moraux par la sphère politique. Pour lui, la nature humaine empêcherait l'homme d'atteindre les valeurs véhiculées par les idéaux révolutionnaires. De son côté, Anderson explique comment le

système de Chigaliov illustre le triomphe des considérations matérielles sur les valeurs morales et les concepts abstraits d'égalité et de liberté qui sont relégués au rang de biens matériels. Quant à Drouilly, il propose une interprétation de la critique du socialisme des *Démons* s'effectuant sous le signe de l'athéisme. Dostoïevski s'opposerait au socialisme parce que celui-ci, d'inspiration athée, céderait à la tentation de fonder la société sur l'homme plutôt que sur les valeurs divines (croyant ainsi fonder sur l'homme les valeurs morales et spirituelles).

Comme il est possible de le remarquer, certains thèmes communs semblent se dégager de ces quatre interprétations. En premier lieu, la question de la liberté paraît jouer un rôle important pour chacun des interprètes. Pierre Lamblé explique que l'érection de systèmes possédant des structures trop rigides est incompatible avec la liberté humaine. De son côté, Leatherbarrow démontre comment Chigaliov, comprenant la nature égoïste de l'homme, illustre les problèmes que pose la liberté telle que véhiculée par les idéaux révolutionnaires. Puis, Anderson explique comment la liberté est réduite à une simple valeur matérielle par Chigaliov et par l'Inquisiteur. Drouilly, sur lequel je reviendrai dans le second chapitre, soutient quant à lui que Dostoïevski cherchera à démontrer par l'absurde l'existence de Dieu en insistant sur le caractère irrationnel de la liberté.⁶⁰ Pour lui, un des problèmes du socialisme vient du fait que ce système prive la liberté de sa connexion avec le Christ pour la réduire à un attribut de la raison.

En outre, il apparaît clairement que chacune des interprétations contient une dimension religieuse importante. L'évacuation de la morale divine sert de prémisse aux

⁶⁰ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.384.

quatre commentateurs. Pour Lamblé, le problème que cherche à régler Dostoïevski n'est pas économique mais spirituel. Leatherbarrow explique qu'à partir du moment où l'homme s'éloigne de Dieu et des valeurs morales, une lutte acharnée pour la domination de la société est inévitable. Quant Anderson, elle soutient que Chigaliou illustre les effets de l'évacuation de la morale divine, entraînant l'implantation d'une société matérialiste où les besoins spirituels sont éliminés et remplacés par des considérations purement matérielles. Finalement, Drouilly prétend que la critique que Dostoïevski effectue du socialisme dans *Les Démons* ne constitue qu'une attaque visant l'athéisme, l'auteur confondant ces deux adversaires.

Ce sont principalement ces deux thèmes qui seront développés au cours du prochain chapitre, qui consistera en une lecture plus personnelle des *Démons* de Dostoïevski. Pour ce faire, je ferai une étude particulière du personnage de Chigaliou et du système qu'il propose. Il sera alors possible de voir comment le théoricien des *Démons* traite la question de la liberté. De nombreux parallèles seront tracés avec la figure du Grand Inquisiteur proposée dans *Les Frères Karamazov*, qui offre un complément intéressant, sur le thème de la liberté, à la théorie de Chigaliou. Puis, le caractère religieux de la critique du socialisme des *Démons* sera abordé. À ce sujet, un retour sera effectué sur l'interprétation de Drouilly concernant la dimension essentiellement religieuse de la critique du socialisme que propose Dostoïevski dans *Les Démons*.

Deuxième chapitre :

Les Démons et le chigaliovisme

Le second chapitre propose un parcours qui devrait permettre de comprendre le sens de la critique du socialisme de *Les Démons*. Si le premier chapitre a offert au lecteur l'occasion de se familiariser avec quelques-uns des courants interprétatifs majeurs de cette critique, le second chapitre offrira une lecture plus personnelle du roman et, plus particulièrement, du personnage de Chigaliov. L'intention demeure la même, trouver le sens de la critique du socialisme par Dostoïevski. Or, comme nous le verrons au cours des prochaines pages, je défends l'hypothèse que c'est dans la question de la liberté que se trouve la clef de la critique du socialisme proposée par Dostoïevski.

En premier lieu, le second chapitre expliquera l'attention particulière portée au personnage de Chigaliov. L'introduction avait déjà expliqué le choix de *Les Démons*. Mais le choix du personnage de Chigaliov nécessite également certaines précisions. Ce choix s'explique, comme nous le verrons, par deux raisons majeures. Premièrement, Chigaliov est présenté par Dostoïevski comme le plus *socialiste* des personnages des *Démons*. Deuxièmement, partant d'idéaux similaires à nombre de penseurs du socialisme, Chigaliov théorise et propose un système particulier d'organisation sociale et politique.

Puis, la seconde section de ce chapitre s'attardera à la "Légende du Grand Inquisiteur", qui se trouve dans *Les Frères Karamazov*. Dans le chapitre précédent, l'interprétation d'Anderson nous a fait découvrir les liens entre la philosophie de

l'Inquisiteur et celle de Chigaliov, particulièrement quant à leur conception de la liberté. Il importe donc de creuser un peu plus la position de l'Inquisiteur concernant la liberté pour jeter les bases d'une comparaison analytique présentée plus loin entre d'un côté l'Inquisiteur et le Christ et de l'autre Chigaliov et Dostoïevski.

Puis, en se servant des informations obtenues à l'examen de la philosophie de l'Inquisiteur, une attention plus détaillée sera accordée au système proposé par Chigaliov. Il sera alors possible de mieux comprendre la logique qui fonde le "chigaliovisme". Sa compréhension de la nature humaine explique la nécessité de la rigidité des structures qu'il propose, tout comme le traitement qu'il réserve aux idéaux socialistes tels que l'égalité et la liberté.

Ensuite, après avoir expliqué à tour de rôle les éléments essentiels du "système de la fourmière" de l'Inquisiteur et du chigaliovisme, je ferai une comparaison entre le couple Inquisiteur/Christ et le couple Chigaliov/ Dostoïevski. Il semble que la dynamique entre l'Inquisiteur et le Christ soit similaire à celle entre le personnage de Chigaliov et Dostoïevski. Trop similaire pour être fortuite. Nous montrerons comment l'Inquisiteur et Chigaliov peuvent être perçus comme deux volets d'un même personnage, l'Inquisiteur se situant sur le plan religieux et Chigaliov se situant sur le plan politique. Par le fait même, nous montrerons comment la critique du Christ face à l'Inquisiteur a les mêmes racines que la critique que propose Dostoïevski de Chigaliov.

Alors seulement sera-t-il possible de s'attarder plus en profondeur à la critique de Dostoïevski de Chigaliou et du socialisme. Nous verrons comment l'auteur, adoptant une position similaire à celle du Christ face à l'Inquisiteur, critique le fait que le socialisme repose sur un rejet par l'homme de sa liberté. Car Dostoïevski voit dans le socialisme un effort de l'homme pour évacuer la dimension métaphysique de la liberté pour tout ramener à lui, à ses désirs et à ses besoins. Or, en dépouillant la liberté de ce qui lui confère son essence (c'est-à-dire son aspect métaphysique), l'homme procède à la stérilisation d'une valeur suprême offerte par Dieu. Pour l'auteur, le socialisme ne peut donc répondre au problème de la liberté.

Ce constat nous amènera à nous interroger, bien entendu, sur le sens religieux de la critique du socialisme par Dostoïevski. Pour ce faire, nous reviendrons, comme l'avons annoncé précédemment, sur l'interprétation de Drouilly. À ce sujet, trois questions seront abordées. Premièrement, nous tenterons de juger de l'exactitude de l'interprétation de Drouilly, suivant laquelle la critique du socialisme par Dostoïevski découle d'une tentative de ramener le problème politique au problème religieux. Puis, nous critiquerons l'interprétation selon laquelle cette critique découle de l'effort du socialisme d'organiser les sociétés humaines en les dressant contre Dieu. Pour terminer, nous nous interrogerons (brièvement) sur le lien entre l'athéisme et le socialisme. Le sens religieux de la critique du socialisme de Dostoïevski constituera le dernier aspect de la réflexion proposée dans ce second chapitre.

C'est uniquement après un examen minutieux de la question de la liberté qu'il sera possible d'offrir une compréhension originale du sens de la critique du socialisme proposée par *Les Démon*s.

2.1 Chigaliov le socialiste

Comme nous venons de le mentionner, ce second chapitre accordera une attention particulière au personnage de Chigaliov et au système politique qu'il propose afin de comprendre la critique du socialisme par Dostoïevski dans *Les Démon*s. Pourquoi Chigaliov? En premier lieu, de tous les personnages principaux du roman, Chigaliov semble être le seul décrit par l'auteur comme étant réellement socialiste. Chigaliov reproche d'ailleurs à Piotr Verkhovensky le fait que l'assassinat de Chatov « représente encore une des ces déviations funestes qui ont souvent nui à la Cause et retardé son succès pour des dizaines d'années, en la soumettant à l'influence de gens légers, de politiciens, et non de socialistes purs ». ⁶¹ Démontrant que pour lui seule la « Cause » importe et que tout changement d'objectif ne constitue qu'une perte de temps et d'énergie qui pourraient être employés de manière plus appropriée, Chigaliov refusera de participer à l'assassinat de Chatov sous prétexte que cet assassinat entre en contradiction avec son programme. ⁶²

⁶¹ Fédor Dostoïevski, *Les Démon*s, traduction de Boris de Schloezer, Paris, Gallimard, 1974, p.631.

⁶² Fédor Dostoïevski, *Les Démon*s, *op.cit.*, p.631.

Certes, Piotr Verkhovensky revendique le titre de socialiste dans son activité révolutionnaire. Il se fait passer, auprès des habitants de « notre ville » et plus spécialement auprès des membres du "groupe des nôtres"⁶³, comme l'émissaire de l'*Internationale*, venu de l'étranger pour organiser des cellules révolutionnaires agissant au nom du socialisme. Cependant, son but n'est pas l'instauration d'une nouvelle société sur des bases socialistes. Plutôt, utilisant la force du mouvement socialiste, il cherche à assouvir son désir de puissance personnelle. Au cours d'une discussion avec Stavroguine, Verkhovensky avouera qu'il est « un gredin, et non un socialiste ».⁶⁴ Comme l'observera son interlocuteur, Verkhovensky est davantage un ambitieux qu'un socialiste.⁶⁵ Idéologiquement, ce révolutionnaire, prêt à tout pour ébranler les fondements de la société et sans souci pour les idéaux révolutionnaires, semble plus près du nihilisme que du socialisme.⁶⁶

À ce sujet, il importe de préciser ce que Dostoïevski entend par nihilisme. Par là, Dostoïevski désigne premièrement une tendance révolutionnaire répandue et gagnant rapidement du terrain au sein de l'intelligentsia russe du milieu de 19^{ième} siècle (la fameuse génération de années 1860 qui succède à la génération de penseurs libéraux des années 1840) . La pensée nihiliste se caractérise principalement par une critique sociale

⁶³ Cette thèse utilisera l'expression « groupe des Cinq » ou « groupe des nôtres » pour désigner la cellule révolutionnaire décrite dans *Les Démons*.

⁶⁴ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.443.

⁶⁵ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.445.

⁶⁶ Piotr Verkhovensky, après avoir identifié été comme nihiliste par le narrateur (Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.224), avouera lui-même « Je suis un nihiliste ». (Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.442).

prônant le rejet complet des valeurs de la génération précédente.⁶⁷ Ce type de nihilisme peut être qualifié de nihilisme historique. En outre, le nihilisme que critique Dostoïevski est marqué par une négation presque totale non seulement des valeurs intellectuelles de la génération précédente mais, plus important, de la morale et de l'idéal collectif proposé par les anciennes générations. Rejetant donc toute forme d'idéalisme, ce nihilisme peut alors être caractérisé de nihilisme philosophique.

Constat similaire quant aux personnages de Stavroguine⁶⁸ et de Chatov, qui tous deux refusent le titre de socialiste. Bien qu'il fut jadis membre d'un groupe "socialiste" sous l'égide de Piotr Verkhovensky, le narrateur nous apprend qu'« [à] l'étranger, Chatov avait renié complètement ses anciennes opinions socialistes, et s'était jeté dans l'excès contraire »⁶⁹. De son côté, Stépane Trophimovitch se veut ouvertement critique du sentimentalisme et du matérialisme de la doctrine socialiste. Il semble donc que le centre de l'activité socialiste des *Démons* se trouve au sein du groupe des Cinq dont Chigaliou est le théoricien. Ce groupe, inquiet de la tournure des événements et exaspérés par les actions de Verkhovensky, examine même la possibilité de se dissoudre pour fonder « une nouvelle société secrète ayant exclusivement pour but la "propagande des idées" et fondée sur des bases égalitaires et démocratiques ».⁷⁰ De tous les personnages des *Démons*, seuls les membres du groupe des Cinq semblent réellement incarner les idéaux révolutionnaires socialistes.

⁶⁷ Piotr Verkhovensky est alors un bon exemple de ce type de nihiliste, repoussant non seulement les valeurs mais également l'édifice social et politique bâti par la veille génération, celle de son père, Stépane Verkhovensky.

⁶⁸ Stavroguine avoue « [j]e ne suis nullement socialiste ». (Féodor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.721)

⁶⁹ Féodor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.31.

⁷⁰ Féodor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.570; En outre, il est intéressant de noter que Piotr Verkhovensky présente ainsi deux des membres du groupe des Cinq : « Virguinsky est un humanitaire; Lipoutine, un fourériste avec un fort penchant pour les méthodes policières ». (*Ibid*, p.236)

Cependant, significativement, les membres du groupe ne mettront pas leur projet de dissociation à exécution et se contenteront d'exécuter les ordres de Piotr Verkhovensky concernant l'assassinat de Chatov. Même Lipoutine, décrit comme un partisan fanatique d'une vague *république sociale universelle* et de *l'harmonie sociale*⁷¹, ne pourra se résoudre à désobéir aux ordres. Seul Chigaliou refusera de faire partie du complot.

Deuxièmement, Chigaliou propose un système social et politique original pour répondre aux défis qu'entraîne l'érection d'une nouvelle société. Ainsi, le théoricien explique que « comme les formes sociales de l'avenir doivent être fixées précisément maintenant, quand enfin nous sommes tous décidés à passer à l'action sans plus hésiter, je propose mon système d'organisation sociale du monde ».⁷² En quoi consiste ce système?

Chigaliou est décrit par le narrateur comme un homme dénué de toutes passions humaines, essentiellement préoccupé par "son système". Contrairement aux autres membres du groupe des Cinq, il reste calme et évalue toujours méthodiquement et froidement la situation. Selon les termes du narrateur, il s'exprimera, alors qu'il fera part à Verkhovensky de sa décision de ne pas participer à l'assassinat de Chatov, « avec assurance et méthode, selon sa coutume ».⁷³ Plutôt que de se laisser guider par les émotions, Chigaliou représente l'exemple parfait de l'intellectuel dogmatique cherchant posément la solution des problèmes, résigné à vivre les événements comme ils doivent se produire. Le narrateur explique d'ailleurs qu'on « eût [sic] dit qu'il attendait la

⁷¹ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.56.

⁷² Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.425.

⁷³ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.631.

destruction du monde, et non pas dans un temps plus ou moins éloigné, selon des prophéties qui pouvaient ne pas s'accomplir, mais d'une façon tout à fait précise, après-demain par exemple, exactement à dix heures vingt-cinq du matin ». ⁷⁴ Ayant accepté de suivre une idée jusqu'au bout, Chigaliov propose un système unique pour répondre aux besoins de la nouvelle société s'érigeant sur les ruines de celle qui s'écroulera incessamment.

Ce système se caractérise par ce que l'auteur qualifie de *despotisme illimité*. Pourtant, les idéaux motivant le théoricien sont à la base les mêmes que ceux de nombre de penseurs socialistes, c'est-à-dire la liberté et l'égalité. Mais Chigaliov constate que « Je me suis embrouillé dans mes propres données et ma conclusion se trouve en contradiction directe avec l'idée fondamentale du système. Partant de la liberté illimitée, j'aboutis au despotisme illimité. J'ajoute à cela, cependant, qu'il ne peut y avoir d'autre solution du problème social que la mienne ». ⁷⁵ Comment est-ce possible? Comment deux idées complètement contradictoires peuvent-elles se trouver l'une au départ, l'autre à l'arrivée du système que nous propose Chigaliov?

Les grandes lignes composant le système de Chigaliov sont exposées au lecteur par le professeur boiteux à l'occasion de la réunion chez les nôtres. Celui-ci explique ainsi ce système :

« Pour résoudre définitivement la question sociale, il propose de partager l'humanité en deux parts inégales. Un dixième obtiendra la liberté absolue et une autorité illimitée sur les neuf autres dixièmes qui devront perdre leur personnalité et devenir en quelque sorte un troupeau; maintenus dans une soumission sans

⁷⁴ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit*, p.124.

⁷⁵ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit*, p.425.

*bornes, ils atteindront, en passant par une série de transformations, à l'état d'innocence primitive, quelque chose comme l'Éden primitif, tout en étant astreints au travail. Les mesures préconisées par l'auteur pour dépouiller les neuf dixièmes de l'humanité de leur volonté et les transformer en troupeau au moyen de l'éducation, sont extrêmement remarquables; basées sur les données des sciences naturelles, elles sont parfaitement logiques ».*⁷⁶

Or, comme nous avons déjà pu l'entrevoir, Chigaliou insiste à de nombreuses reprises sur le fait que le système qu'il propose est inéluctable. Il expliquera successivement qu'il est « impossible de dire autre chose que ce que je dis dans mon livre; il n'y a pas d'autre issue »⁷⁷; que « si vous repoussez mon système, vous ne trouverez pas d'autre solution, vous n'en trouverez aucune (...) vous serez inmanquablement obligés d'y revenir »⁷⁸; et que « vous me tuerez, mais vous reviendrez tôt ou tard à mon système »⁷⁹. Comment Chigaliou peut-il être si catégorique dans son jugement?

Il apparaît que la réponse à cette interrogation se trouve dans le problème de la liberté. Comme il fut mentionné précédemment, le théoricien défend les mêmes idéaux que plusieurs penseurs socialistes. Cependant, il ne trouve aucune autre solution possible au problème de la liberté que celle qu'il propose. Le seul dénouement possible pour assurer un semblant de liberté aux hommes se trouve dans un despotisme bienveillant, dans lequel les membres du troupeau se transformeront graduellement pour atteindre un niveau d'hébètement où la liberté deviendra secondaire.

⁷⁶ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit*, p.426-427.

⁷⁷ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit*, p.426.

⁷⁸ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit*, p.426.

⁷⁹ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit*, p.632.

Pour mieux comprendre la position de Chigaliov concernant le problème de la liberté, je propose une comparaison avec la figure du Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov*. Déjà l'interprétation d'Anderson relevait les liens entre ces deux personnages de Dostoïevski, qui ont des positions similaires sur le problème de la liberté. Celle-ci est effectivement traitée comme quantité négligeable par les deux personnages, réduite à l'arrière-plan. Pour Chigaliov comme pour l'Inquisiteur, les préoccupations matérielles ont la priorité sur les considérations spirituelles. Mais comme nous le verrons au cours des prochaines pages, la comparaison entre Chigaliov et l'Inquisiteur ne s'arrête pas là. L'examen de la figure de l'Inquisiteur nous permettra donc de jeter une lumière particulière sur le système de Chigaliov.

2.2 La légende du Grand Inquisiteur

L'examen de l'interprétation d'Anderson proposé dans le premier chapitre a déjà permis de situer le lecteur quant aux similarités entre les positions de l'Inquisiteur et celles de Chigaliov. C'est principalement dans son traitement de la question de la liberté que l'Inquisiteur permet de mieux comprendre le chigaliovisme. Tandis que Chigaliov tente d'apporter une solution sociale et politique à la question de la liberté, l'Inquisiteur semble offrir une réponse similaire sur le plan spirituel et religieux. Cependant, tous deux traitent de la même façon le problème de la liberté.

Cette liberté, même si l'homme la désire ou du moins croit la désirer, lui est en réalité insoutenable. Au cours de son entretien avec le Christ, l'Inquisiteur lui en fait d'ailleurs le reproche : « tu veux aller au monde les mains vides, en prêchant aux hommes une liberté que leur sottise et leur ignominie naturelles les empêchent de comprendre, une liberté qui leur fait peur, car il n'y a et il n'y a jamais rien eu de plus intolérable pour l'homme et la société ».⁸⁰ La liberté n'offre pas à l'homme la sécurité et les repères que lui confère la soumission. Comprise au niveau spirituel, la liberté effraie l'homme.⁸¹ Pour l'Inquisiteur, ce n'est pas la liberté que l'homme recherche véritablement. Plutôt, il se contente de l'illusion de la liberté. L'Inquisiteur ajoute d'ailleurs que « jamais les hommes ne se sont crus aussi libres qu'à présent, et pourtant, leur liberté, ils l'ont humblement déposée à nos pieds ».⁸²

Tandis que le Christ leur offre la liberté comme valeur suprême, l'Inquisiteur estime que les hommes lui préfèrent le bonheur. Celui-ci reproche au Christ de rejeter le bonheur au nom de la liberté.⁸³ Le narrateur de la Légende du Grand Inquisiteur, Ivan Karamazov, explique ainsi pourquoi l'Inquisiteur et ses semblables décident de supprimer la liberté : « Il se vante d'avoir, lui et les siens, supprimé la liberté, *dans le dessein de rendre les hommes heureux* ».⁸⁴ Selon la conception de l'Inquisiteur, la possibilité pour l'homme d'atteindre le bonheur est plus importante que quelque vague notion de liberté. Pour atteindre ce bonheur, les hommes devront comprendre « la valeur

⁸⁰ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, traduction de Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1973, p.352.

⁸¹ À ce sujet, l'Inquisiteur indique au Christ : « As-tu donc oublié que l'homme préfère la paix et même la mort à la liberté de discerner le bien et le mal? Il n'y a rien de plus séduisant pour l'homme que le libre arbitre, mais aussi rien de plus douloureux ». (Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.355)

⁸² Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.351.

⁸³ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.351.

⁸⁴ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.351 (je souligne).

de la soumission définitive. Et tant que les hommes ne l'auront pas comprise, ils seront malheureux ».⁸⁵

C'est parce qu'il croit à la nécessité d'assurer le bonheur de l'homme plutôt que sa liberté que l'Inquisiteur se détournera graduellement du Christ pour écouter les conseils de Satan, de l'Esprit profond :

« Au déclin de ses jours il se convainc clairement que seuls les conseils du grand et terrible Esprit pourraient rendre supportable l'existence des révoltés débiles, "ces êtres avortés, créés par dérision". Il comprend qu'il faut écouter l'Esprit profond, cet Esprit de mort et de ruine, et pour ce faire, admettre le mensonge et la fraude, mener sciemment les hommes à la mort et à la ruine, en les trompant durant toute la route, pour leur cacher où on les mène, et pour que ces pitoyables aveugles aient l'illusion du bonheur »⁸⁶.

Ainsi, l'Inquisiteur reproche au Christ d'ignorer les considérations matérielles pour se concentrer entièrement sur la valeur plutôt abstraite de la liberté.⁸⁷

L'argumentation de l'Inquisiteur se déplace par la suite vers l'épisode des trois tentations que Satan fait subir au Christ dans le désert. L'Inquisiteur insiste sur l'importance de ces tentations qui « résument et prédisent en même temps toute l'histoire ultérieure de l'humanité; ce sont les trois formes où se cristallisent toutes les contradictions insolubles de la nature humaine ».⁸⁸ Quelles sont donc ces trois tentations auxquelles fut soumis le Christ?

⁸⁵ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.360.

⁸⁶ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.364 (je souligne).

⁸⁷ « Tu as repoussé l'unique drapeau infaillible qu'on t'offrait et qui aurait courbé sans conteste tous les hommes devant toi, le drapeau de pain terrestre; tu l'as repoussé au nom du pain céleste et de la liberté! Vois ce que tu fis ensuite, toujours au nom de la liberté! Il n'y a pas, je te le répète, de souci plus cuisant pour l'homme que de trouver au plus tôt un être à qui déléguer ce don de la liberté que le malheureux apporte en naissant ». (Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.355)

⁸⁸ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.352.

Après que le Christ eut passé 40 jours et 40 nuits dans le désert, le tentateur (Satan) lui apparut en lui proposant de changer les pierres du désert en pains pour se nourrir.⁸⁹ Le Christ lui répliqua alors que « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu »⁹⁰. Puis, Satan plaça le Christ au sommet du temple et le somma de prouver sa foi en Dieu et se jettant dans le vide : « Il donnera pour toi des ordres à ses anges, et ils te porteront dans leurs mains, de peur que tu ne heurtes du pied quelque pierre ».⁹¹ Repoussant cette tentation, le Christ répond à Satan qu'« il est encore écrit : Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu »⁹². Finalement, Satan amène le Christ au sommet d'une très haute montagne surplombant tous les royaumes terrestres qu'il offre au Christ en échange de sa loyauté et sa servitude : « Tout cela, je te le donnerai, si tu tombes à mes pieds et m'adores ».⁹³ Le Christ, repoussant pour une troisième fois Satan, préfère refuser ce règne sur les royaumes terrestres « [c]ar il est écrit : C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, c'est à Lui seul que tu rendras un culte ».⁹⁴ C'est autour de cet épisode concernant les trois tentations subies par le Christ dans le désert que l'argumentation de l'Inquisiteur se base.⁹⁵

L'Inquisiteur rappelle d'ailleurs au Christ la première des trois tentations que lui fit subir Satan dans le désert. Satan offrit alors la possibilité au Christ de changer les pierres du désert en pains, s'assurant ainsi la fidélité des hommes, accourant comme un troupeau autour du berger. L'Inquisiteur critique alors la décision du Christ d'avoir

⁸⁹ La Sainte Bible, MATHIEU, IV, 1-3.

⁹⁰ La Sainte Bible, MATHIEU, IV, 4.

⁹¹ La Sainte Bible, MATHIEU, IV, 6.

⁹² La Sainte Bible, MATHIEU, IV, 7.

⁹³ La Sainte Bible, MATHIEU, IV, 9.

⁹⁴ La Sainte Bible, MATHIEU, IV, 10.

⁹⁵ L'attention sera principalement portée sur la première des trois tentations, celle des pains, qui semble davantage reliée à la question de la liberté.

repoussé cette tentation : « tu n'as pas voulu priver l'homme de la liberté, et tu as refusé, estimant qu'elle était incompatible avec l'obéissance achetée par des pains ».⁹⁶ Or, l'Inquisiteur explique que les hommes n'ont que peu d'attrait pour la liberté si leurs besoins matériels ne sont pas complètement satisfaits. Selon lui, les hommes « finiront par la déposer à nos pieds, cette liberté en disant : "Réduisez-nous plutôt en servitude, mais nourrissez-nous." Ils comprendront enfin que la liberté est inconciliable avec le pain de la terre à discrétion, parce que jamais ils ne sauront le répartir entre eux! »⁹⁷

Pour l'Inquisiteur, le Christ, parce qu'il accorde la priorité au pain céleste, aux besoins spirituels de l'homme plutôt qu'à ses besoins matériels, est responsable du fait que les hommes se détournent graduellement de Dieu pour trouver, en la personne de l'Inquisiteur et de ses semblables, des maîtres venant satisfaire leurs besoins. Il explique que :

« Tu as répliqué que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais sais-tu qu'au nom de ce pain terrestre, l'Esprit de la terre s'insurgera contre toi, luttera et te vaincra, que tous le suivront en s'écriant : "Qui est semblable à cette bête, elle nous a donné le feu du ciel?" Des siècles passeront et l'humanité proclamera par la bouche de ses savants et de ses sages qu'il n'y pas de crimes, et, par conséquent, pas de péché; qu'il n'y a que des affamés. "Nourris-les, et alors exige d'eux qu'ils soient "vertueux"! »⁹⁸

Les conséquences du besoin de sécurité à jamais insatisfait se transposent sur le plan spirituel et expliquent, pour l'Inquisiteur, l'éradication de la morale divine. Si le Christ ne peut subvenir aux besoins de l'homme⁹⁹, ce dernier ne pourra alors que se détourner du Christ, de ses enseignements et de sa morale. L'Inquisiteur ajoute à l'endroit

⁹⁶ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, op.cit., p.352.

⁹⁷ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, op.cit., p.353.

⁹⁸ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, op.cit., p.352-353.

⁹⁹ Outre le fait de ne pas subvenir aux besoins de l'homme, le Christ méconnaît ces besoins.

du Christ qu'« [e]n consentant au miracle des pains, tu aurais calmé l'éternelle inquiétude de l'humanité – individu et collectivité-, savoir : "devant qui s'incliner?" ». ¹⁰⁰ Le Christ refuse de s'asservir l'homme par le miracle de la multiplication des pains, préférant « une foi qui fût libre et non point inspirée par le merveilleux ». ¹⁰¹

Or, pour l'Inquisiteur, ce cadeau empoisonné, la liberté offerte par le Christ, sera à l'origine de la révolte humaine : « combien finiront par s'insurger contre toi au nom de la *liberté*! Mais c'est toi qui la leur auras donnée. Nous rendrons tous les hommes heureux, les révoltes et les massacres inséparables de ta liberté cesseront. Oh! Nous les persuaderons qu'ils ne seront vraiment libres qu'en abdiquant leur liberté en notre faveur (...) car ils se rappelleront dans quelle servitude, dans quel trouble les avait plongés ta liberté ». ¹⁰² Alors qu'il croit faire à l'homme le présent suprême en lui offrant la liberté, le Christ ne ferait que nourrir les flammes de la révolte d'hommes complètement désemparés face à une liberté totale et complète. Car si certains, peu nombreux, pourront supporter cette liberté, la masse se retrouvera confuse, privée de points de repère qui lui sont nécessaires. ¹⁰³

Car selon l'Inquisiteur, davantage que de la liberté, la masse a besoin de sécurité et d'encadrement. En méconnaissant les besoins matériels pour se concentrer uniquement sur des considérations spirituelles et métaphysiques, le Christ se ferait une idée trop

¹⁰⁰ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.354.

¹⁰¹ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.356-357.

¹⁰² Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.359-360 (l'auteur souligne).

¹⁰³ À ce sujet, L'Inquisiteur reproche au Christ de favoriser les forts, les élus, au profit des faibles : « Tu es fier de tes élus, mais ce n'est qu'une élite, tandis que nous donnerons le repos à tous. » (Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.359)

élevée des hommes.¹⁰⁴ Si par l'épisode de la multiplication des pains le Christ aurait pu s'assurer de la fidélité des hommes, et plus particulièrement de l'homme de la masse, il aurait également pu démontrer son amour pour lui en comblant ses besoins. Pour l'Inquisiteur, « au lieu de principes solides qui eussent tranquilisé pour toujours la conscience humaine, tu as choisi des notions vagues, étranges, énigmatiques, tout ce qui dépasse la force des hommes, et par-là tu as agi comme si tu ne les aimais pas, toi, qui étais venu donner ta vie pour eux ».¹⁰⁵ L'Inquisiteur et ses semblables, reconnaissant les besoins terrestres des hommes, tolèrent le péché des faibles et se proposent d'alléger leurs souffrances.¹⁰⁶ Par amour pour l'humanité faible, l'Inquisiteur offre un encadrement nécessaire à la masse.

L'Inquisiteur démontre d'ailleurs clairement au Christ que celui-ci, ayant repoussé les trois tentations de Satan, s'est retiré de la sphère terrestre pour se situer dans la seule sphère spirituelle. Pour l'Inquisiteur, prenant la décision de laisser à l'homme la liberté la plus complète et totale, le Christ ne peut rajouter au message qu'il communiqua jadis aux hommes : « "As-tu le droit de nous révéler un seul des secrets du monde d'où tu viens?" demande le vieillard, qui répond à sa place : "Non, tu n'en as pas le droit, car cette révélation s'ajouterait à celle d'autrefois, et ce serait retirer aux hommes la liberté que tu défendais tant sur la terre" ».¹⁰⁷ Le Christ est donc exclu de la sphère terrestre, qui est entièrement livrée à l'Inquisiteur et aux siens. Ceux-ci, suite à la décision du Christ de laisser l'homme à lui-même face à sa liberté, deviennent les rois et maîtres de la sphère

¹⁰⁴ « tu te faisais une trop haute idée des hommes, car ce sont des esclaves » (Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.357)

¹⁰⁵ Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.355.

¹⁰⁶ Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.358.

¹⁰⁷ Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.350.

terrestre. Bien qu'ils continuent à gouverner au nom du Christ, celui-ci est réduit au statut de figure emblématique. D'ailleurs, selon l'Inquisiteur, l'apparition du Christ ne peut servir qu'à perturber l'ordre établi.¹⁰⁸

Pour l'Inquisiteur, la décision du Christ se solde par un échec retentissant. L'homme que le Christ a laissé libre ne sait où chercher les réponses à ses interrogations. C'est là l'une des raisons pour laquelle l'homme n'a rien de plus pressé que de laisser sa liberté entre les mains d'autrui. L'Inquisiteur et les siens, motivés selon lui par leur amour de l'humanité, offrent aux hommes une réponse qui ont le vertige de la liberté : « N'as-tu pas dit bien souvent : "Je veux vous rendre libres." Eh bien! Tu les a [sic] vus, les hommes "libres", ajoute le vieillard d'un air sarcastique. Oui, cela nous a coûté cher, poursuit-il en le regardant avec sévérité, mais nous avons enfin achevé cette œuvre en ton nom. Il nous a fallu quinze siècles de rude labeur pour instaurer la liberté; mais c'est fait, et bien fait ».¹⁰⁹ Davantage que d'offrir des réponses au problème de la liberté, l'Inquisiteur instaure une nouvelle "liberté" au nom du Christ.

Il importe ici de s'attarder quelque peu aux attributs de cette liberté. Car si l'Inquisiteur reproche au Christ de laisser l'homme démuni face à la liberté totale, il explique que, après plusieurs siècles de labeur, lui et les siens ont finalement réussi à instaurer la liberté véritable. Il apparaît évident que la liberté du Christ et la liberté de

¹⁰⁸ L'Inquisiteur avoue au Christ, à deux reprises, que celui-ci ne fait que déranger l'ordre qu'il a établi: « Pourquoi es-tu venu nous déranger? Car tu nous déranges, tu le sais bien. » (Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.349) et « C'est peut-être le trait fondamental du catholicisme romain, à mon humble avis : "Tout a été transmis par toi au pape, tout dépend donc du pape; ne viens pas nous déranger, avant le temps du moins. " » (Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.350)

¹⁰⁹ Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.350.

l'Inquisiteur sont deux choses différentes. Effectivement, tous deux ont une perception différente de la valeur véritable de la liberté. Le Christ offre la liberté à l'homme comme valeur ultime. Cette liberté est complète, totale, supérieure. C'est une liberté spirituelle et terrestre à la fois. La liberté que le Christ offre à l'homme prend des allures métaphysiques. C'est la valeur suprême.

Cette conception de la liberté diffère grandement de celle de l'Inquisiteur.¹¹⁰ Celui-ci critique d'ailleurs la conception du Christ. Cette conception métaphysique, bien que sublime, ne tiendrait pas compte des réalités humaines. À cette conception métaphysique, l'Inquisiteur oppose une vision purement matérialiste de la liberté. La liberté que lui et les siens instaurent est tout autre. D'ailleurs, peut-on vraiment parler de liberté? Ne s'agirait-il pas plutôt de créer l'illusion de la liberté? Car pour l'Inquisiteur, les hommes n'ont que faire de la liberté telle que la propose le Christ. Il perçoit les besoins de l'homme de façon différente que ne le fait le Christ.

Pour celui-ci, la liberté de l'homme est sa caractéristique et sa valeur la plus importante. Pour l'Inquisiteur, les besoins matériels de l'homme sont, pour la masse, bien plus importants que les considérations spirituelles. Ivan Karamazov résume d'ailleurs bien la position de l'Inquisiteur lorsqu'il affirme que celui-ci « se rend compte que c'est un bonheur médiocre de parvenir à la liberté parfaite, quand des millions de créatures demeurent toujours disgraciées, trop faibles pour user de leur liberté, que ces révoltés débiles ne pourront jamais achever leur tour, et que ce n'est pas pour de telles oies que le

¹¹⁰ L'Inquisiteur ne dit-il pas au Christ que la liberté telle qu'il (le Christ) l'entend doit être confisquée? « Tu as accru la liberté humaine au lieu de la confisquer et tu as ainsi imposé pour toujours à l'être moral les affres de cette liberté ». (Féodor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.355.)

grand idéaliste a rêvé son harmonie. Après avoir compris tout cela, mon inquisiteur retourne en arrière et ... se rallie aux gens d'esprit ».¹¹¹ La liberté ne devient donc qu'un outil servant à l'atteinte du bonheur et l'assouvissement des besoins matériels. En ce sens, quand l'Inquisiteur explique que lui et les siens ont finalement instauré la liberté, le sens de celle-ci diffère entièrement de celui dont parle le Christ.

C'est que l'Inquisiteur se propose de corriger l'œuvre du Christ et de la prolonger en son nom pour rendre la liberté supportable à l'homme. Il apparaît évident à l'Inquisiteur que la tentative du Christ de rendre l'homme libre est irréalisable et doit être modifiée : « je me suis ressaisi et n'ai pas voulu servir une cause insensée. Je suis revenu me joindre à ceux qui ont *corrigé ton œuvre*. J'ai quitté les fiers, je suis revenu aux humbles, pour faire leur bonheur ».¹¹² Or, pour assurer son emprise sur la masse, l'Inquisiteur a recours à un concept de liberté qu'il transforme et qu'il réduit à un instrument assurant son pouvoir. Les hommes faibles sont réduits à un statut quasi animal :

*« Mais le troupeau se reformera, il rentrera dans l'obéissance et ce sera pour toujours. Alors nous leur donnerons un bonheur adapté à de faibles créatures comme eux. Nous les persuaderons, enfin, de ne pas s'enorgueillir, car c'est toi, en les élevant, qui le leur as enseigné; nous leur prouverons qu'ils sont débiles, qu'ils sont de pitoyables enfants, mais que le bonheur puéril est le plus délectable. Ils deviendront timides, ne nous perdront pas de pas de vue et se serreront contre nous avec effroi, comme une tendre couvée sous l'aile de la mère. »*¹¹³

Pour ce faire, l'Inquisiteur indique trois forces permettant d'asservir l'homme, les mêmes trois forces auxquelles renonça le Christ, tenté trois fois par Satan dans le désert :

¹¹¹ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, *op.cit.*, p.363-364.

¹¹² Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, *op.cit.*, p.362 (l'auteur souligne).

¹¹³ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, *op.cit.*, p.360.

le miracle, le mystère et l'autorité.¹¹⁴ L'Inquisiteur explique au Christ que c'est en se fondant sur ces trois piliers, qu'il a repoussé à tort dans le désert, que devrait s'énoncer la parole corrigée du Christ.¹¹⁵ Plutôt que de courir après une liberté insoutenable, l'Inquisiteur propose à l'homme l'assouvissement de ses désirs et l'obtention d'un bonheur médiocre. Le bonheur prédomine sur la liberté et le pain terrestre prédomine sur le pain céleste.

2.3 Le chigaliovisme et la liberté

L'examen de la position défendue par l'Inquisiteur nous permet de noter des liens évidents entre lui et Chigaliov. Premièrement, tous deux semblent défendre une conception basement matérialiste de la liberté. Il semble dans les deux cas évident que l'homme ne désire pas la liberté considérée comme un don supérieur du Christ et prêchée par les penseurs démocrates et socialistes. Plutôt que d'être motivée par de vagues principes moraux, tous deux conçoivent que l'action humaine est davantage dictée par les besoins matériels et les désirs. L'assouvissement des besoins et des désirs et non la possibilité d'être libre entraîne l'homme sur la voie du bonheur. Or, le bonheur que l'Inquisiteur et Chigaliov proposent à l'homme ne saurait qu'être médiocre et superficiel. Ce bonheur, plutôt que de découler d'aspirations spirituelles et morales élevées, comme le voudrait le Christ, n'est défini, par l'Inquisiteur et Chigaliov, que par la satisfaction des besoins primaires et matériels de l'homme. Tous deux développent un système au sein

¹¹⁴ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.356.

¹¹⁵ Fédor Dostoïevski, Les Frères Karamazov, *op.cit.*, p.358.

duquel la masse se trouve réduite à un troupeau stupide, uniquement préoccupé par l'immédiat et refusant de se mettre en quête d'un type supérieur de bonheur, qui découlerait de la prise en charge par l'homme de sa liberté la plus complète.

Or, si Chigaliov offre une conception du bonheur tournée vers des considérations terrestres et matérielles, sa conception de la liberté présente les mêmes caractéristiques. La liberté qui sert de point de départ à la réflexion de Chigaliov n'est aucunement métaphysique et évacue entièrement l'aspect spirituel. Quand Chigaliov explique que son système part de la liberté illimitée pour aboutir au despotisme illimité¹¹⁶, il parle, comme pour l'Inquisiteur, d'une liberté différente de celle dont le Christ a voulu faire don à l'homme. Cette liberté se limite à la sphère terrestre. Chigaliov avance que ce « que je propose n'est pas une lâcheté, mais le paradis, le paradis terrestre ».¹¹⁷ Il n'est nullement question d'une liberté morale totale et absolue, d'une liberté métaphysique comme celle proposée par le Christ. Seule la sphère terrestre est visée par Chigaliov. Son système vise l'organisation politique de la société. Comme le remarquait justement Anderson, le système de Chigaliov vise à éradiquer complètement le besoin spirituel de l'homme.¹¹⁸ Tout se rapporte alors à la sphère terrestre, au plan matériel. Rien n'existe au-dessus de ce niveau (tout ce qui pourrait exister au delà de la sphère terrestre ne pourrait que semer trouble et confusion dans l'ordre établi par le système de Chigaliov).

¹¹⁶ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.425.

¹¹⁷ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.427.

¹¹⁸ À la différence de l'Inquisiteur qui utilise ce besoin pour présenter une doctrine pervertie de l'idéal chrétien.

Car bien qu'il partage les idéaux des penseurs du socialisme le précédant, Chigaliov *comprend* que les concepts tels que la liberté et l'égalité prônés par la Révolution française ne sont que des chimères. Le théoricien est très critique de ces penseurs révolutionnaires. Lors de la présentation de son système au cours de la réunion chez « les nôtres », Chigaliov critique directement les penseurs qui l'ont devancé : « Platon, Rousseau et Fourier ne sont que des colonnes d'aluminium; ils sont bons, tout au plus, pour les moineaux et non pour les hommes »¹¹⁹. En outre, après avoir pris la décision de ne pas participer à l'assassinat de Chatov et sous les reproches de Piotr Verkhovensky qui le compare à Fourier, Chigaliov répond : « Je vous prie de remarquer que je ne suis pas Fourier. En me confondant avec ce bavard sentimental et abstrait, vous prouvez que vous ignorez complètement mon manuscrit ».¹²⁰ Par cette affirmation, Chigaliov se détache des penseurs des idéaux révolutionnaires.

Comme le remarquait Leatherbarrow, la base de ce détachement face aux penseurs socialistes vient du fait que, contrairement à ces derniers, Chigaliov se fait une conception sombre de la nature humaine. Plutôt que de tendre vers l'harmonie et la fraternité, l'homme, selon Chigaliov, est égoïste et dirigé par ses désirs. Impossible donc pour Chigaliov de présupposer que l'homme est par nature poussé par des motivations autres que matérielles. Le théoricien décroche alors les valeurs étant jusque là posées sur un piédestal pour les examiner comme s'il s'agissait de données mathématiques.

¹¹⁹ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.425.

¹²⁰ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.631.

Plutôt que de chercher à théoriser sur la liberté et l'égalité, Chigaliov tente de mettre en place un système qui viendra résoudre le problème de la liberté.¹²¹ Au lieu de rêver d'une liberté et d'une égalité qu'il considère comme abstraites et théoriques, il propose son système, un système politique et social à deux niveaux, un dixième obtenant la liberté *absolue* et les neuf autres dixièmes formant le troupeau. Il est possible ici de faire une comparaison avec la distinction entre les élus (ou les forts) et les faibles selon l'Inquisiteur. À ce sujet, la réponse de Chigaliov à la suggestion de Liamchine de faire disparaître les neuf dixièmes de l'humanité composant la masse pour laisser la terre à l'autre dixième est éloquente : « Peut-être bien serait-ce la meilleure solution du problème, intervint Chigaliov en se tournant vivement vers Liamchine. Vous ne savez certainement pas que vous venez de dire une chose très profonde, monsieur le plaisantin. Mais comme votre idée est presque irréalisable, il faut bien se contenter du paradis terrestre puisqu'il faut l'appeler ainsi ». ¹²²

Il est significatif de noter que Chigaliov ne repousse pas du revers de la main l'idée de faire disparaître les neuf dixièmes de l'humanité. Plutôt, il répond que l'idée est irréalisable. C'est qu'il faut bien composer avec la masse. C'est exactement le reproche que l'Inquisiteur fera au Christ : de ne pas tenir compte de la masse et de prêcher uniquement pour l'élite, pour les forts. Or, Chigaliov, comme l'Inquisiteur, empreint de

¹²¹ Et ce bien que, à nombre de reprises, Piotr Verkhovensky vient reprocher à Chigaliov de se contenter de noircir du papier, donc de théoriser, plutôt que de passer à l'action : « à mon avis tous ces livres, Fourier, Cabet, le "droit au travail", les idées de Chigaliov, tout cela ressemble aux milliers de romans qui paraissent tous les jours : un passe-temps esthétique ! Je comprends que, vous ennuyant dans cette petite ville, vous vous amusiez à noircir du papier » (Féodor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.428). Il semble malgré tout que Chigaliov propose un système très concret d'organisation sociale. Le différend d'opinions semble ici toucher davantage les méthodes à employer dans la période précédant l'implantation du système que son contenu.

¹²² Féodor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.427.

réalisme, comprend qu'il doit composer avec la masse comme avec une donnée mathématique d'un problème qu'il ne peut ignorer. C'est pourquoi il expliquera qu'il faudra bien se contenter du paradis terrestre plutôt que d'aspirer à des idéaux moraux supérieurs qui ne peuvent convenir aux faibles, aux neuf dixièmes de l'humanité.

Le paradis terrestre devient l'objectif ultime du chigaliovisme. Tout ce qui est transcendant est évacué. Tout se rapporte aux besoins matériels de l'homme et à l'assouvissement de ses désirs. Pour ce faire, l'instauration d'une structure rigide et autoritaire, qui graduellement réussira à éliminer les désirs, est nécessaire: « Obéissance complète, dépersonnalisation absolue; mais tous les trente ans, Chigaliou autorise les convulsions; et alors, tous se jetteront les uns sur les autres et s'entre-dévoreront; mais jusqu'à une certaine limite seulement, uniquement pour vaincre l'ennui. L'ennui est un sentiment aristocratique. La société de Chigaliou ne connaîtra plus les désirs. À nous, le désir et la souffrance; aux esclaves, le chigaliovisme ».¹²³ La masse devient un troupeau sans visage, dépersonnalisé et entièrement dépendant, exactement comme c'est le cas pour l'Inquisiteur. Bien que la structure proposée par Chigaliou permette les convulsions, il ne s'agit que d'un mécanisme servant à créer sa propre dissension et assurer la permanence du système.

Bien que les membres de la masse ou, pour utiliser l'expression de Piotr Verkhovensky, du groupe « des esclaves », doivent subir une soumission complète face à l'élite, ils sont cependant égaux. Comme le décrit Verkhovensky :

¹²³ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit*, p.441-442.

« Chacun appartient à tous, et tous à chacun. Tous les hommes sont esclaves et égaux dans l'esclavage; dans les cas extrêmes, on a recours à la calomnie et au meurtre; mais le principal, c'est que tous sont égaux. Avant tout, on abaisse le niveau de l'instruction, des sciences et des talents. Le niveau élevé n'est accessible qu'aux talents; donc, pas de talents. Les hommes de talent s'emparent toujours du pouvoir et deviennent des despotes. Ils ne peuvent faire autrement; ils ont toujours fait plus de tort que de bien, Il faudra les bannir ou les mettre à mort. Cicéron aura la langue arrachée, Copernic aura les yeux crevés, Shakespeare sera lapidé. Voilà le chigaliovisme! Les esclaves doivent être égaux. Sans despotisme il n'y a jamais eu encore ni liberté ni égalité. Or l'égalité doit régner dans le troupeau. Voilà le chigaliovisme. »¹²⁴

Une égalité dans la soumission, voilà ce que propose le système de Chigaliov. Pour Verkhovensky, « Chigaliov est un homme de génie (...) Il a inventé l'égalité ». ¹²⁵ La déshumanisation complète de la masse rend possible une égalité complète entre des hommes réduits à une quasi-animalité.

2.4 Du couple Inquisiteur/Christ au couple Chigaliov/ Dostoïevski

Il semble possible d'avancer que non seulement des parallèles frappants peuvent être tracés entre Chigaliov et le Grand Inquisiteur mais que des tels liens peuvent être décelés entre le couple Chigaliov/Dostoïevski et le couple Inquisiteur/Christ. Le Christ semble être pour l'Inquisiteur ce que Dostoïevski est pour Chigaliov, l'opposant silencieux. Significativement, le Christ conserve le silence tout au long de sa « conversation » avec l'Inquisiteur. Il laisse à l'Inquisiteur le soin d'avancer ses arguments qu'il réfute par son silence. De manière similaire, Dostoïevski laisse à

¹²⁴ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.440-441.

¹²⁵ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.440.

Chigaliov l'occasion de nous présenter ses arguments, son système, sans intervenir directement. Cependant, à la façon du Christ, il présente, par son silence même, une critique de ce système. Chigaliov et l'Inquisiteur représentent donc deux aspects de même personnage, Chigaliov sur le plan de la théorie politique et le Grand Inquisiteur sur un plan religieux.

Car si, comme nous l'avons vu plus tôt, Chigaliov et l'Inquisiteur défendent une conception essentiellement matérialiste de la liberté, le Christ fait de la liberté la valeur suprême. Plutôt que de s'asservir les hommes par le miracle du pain, il préfère leur faire don de la liberté. Ce faisant, le Christ démontre qu'il place la liberté sur un plan supérieur aux besoins physiques et matériels de l'homme. Si l'on peut affirmer que le Christ soutient une telle conception de la liberté, il semble également possible d'avancer que cette conception est partagée par Dostoïevski. Le Christ s'oppose à l'Inquisiteur sur l'aspect religieux du problème de la liberté tout comme Dostoïevski s'oppose à Chigaliov sur le plan politique.

L'analogie entre le couple Chigaliov/Dostoïevski et le couple Inquisiteur/Christ permet de mieux saisir le sens de la critique que propose Dostoïevski du chigaliovisme. Nous avons vu, au chapitre précédent, les différents courants interprétatifs concernant la critique du socialisme de Dostoïevski : critique systémique pour Lamblé, critique des idéaux révolutionnaires pour Leatherbarrow, critique du matérialisme pour Anderson et critique du rationalisme pour Drouilly. Or, il me semble que la critique du socialisme proposée par Dostoïevski s'articule principalement autour du problème de la liberté. Pour

Dostoïevski, le socialisme est condamné car il constitue un rejet par l'homme de sa liberté, marqué par une déresponsabilisation complète de l'homme.

Chigaliov, tout comme le fait l'Inquisiteur, amène des arguments terribles qui représentent une contestation de la position de Dostoïevski. Chigaliov pousse jusqu'au bout la logique du socialisme. Il prend comme point de départ les mêmes idéaux révolutionnaires que plusieurs des penseurs du socialisme utopique. Mais il les examine froidement, comme il le ferait des données mathématiques d'un problème. En ce sens, il est possible de faire du personnage de Chigaliov le prétexte d'une critique des idéaux du socialisme par Dostoïevski. Dans cette optique, il intéressant d'examiner les arguments que le Christ, par delà son silence, oppose en un certain sens à l'Inquisiteur pour comprendre la critique par Dostoïevski des thèses de Chigaliov.

2.5 Critique du chigaliovisme

Comme nous l'avons vu précédemment, Chigaliov et l'Inquisiteur défendent une conception de la liberté qui diffère largement de celle du Christ. Dissociée de la dimension du cachet métaphysique qu'elle possède pour le Christ, la liberté de l'Inquisiteur et celle de Chigaliov ne représentent qu'un simulacre de liberté. D'ailleurs, peut-on réellement parler de liberté?¹²⁶ Le système inventé par Chigaliov promet une liberté illimitée au un dixième de l'humanité et une égalité dans la servitude aux neuf

¹²⁶ Bien entendu, la réponse à cette question se trouve dans la définition que l'on se donne de la liberté.

autres dixièmes.¹²⁷ Pour ceux-ci, esclaves dans un despotisme illimité, impossible de parler de liberté. Par contre, suite à l'abrutissement graduel de la masse, le besoin de liberté (ou même de l'illusion de cette liberté) s'éteindra éventuellement selon Chigaliov. Contenté par le bonheur procuré par l'assouvissement et la satisfaction de ses désirs, l'homme perdra le sens de la liberté qui disparaîtra simplement.

Or, pour Dostoïevski, la liberté n'est pas réductible aux besoins physiques ou aux désirs. La liberté confère à l'homme son essence. C'est parce qu'il est libre, qu'il possède son libre-arbitre, que l'homme est ce qu'il est, pour le meilleur et pour le pire, plutôt que d'être une simple cellule sociale. Toute négation de la liberté entendue en ce sens coûte à l'homme une partie de son humanité. La liberté selon le Christ et selon Dostoïevski est autre chose que la liberté selon Chigaliov et selon l'Inquisiteur. Elle possède une qualité, une valeur métaphysique qui ne peut pas être évacuée. C'est cette évacuation qu'impliquerait le système d'inspiration socialiste que propose Chigaliov.

Le Christ semble reconnaître qu'il n'est pas facile pour l'homme de supporter la liberté qui lui revient. Certainement, Dostoïevski reconnaît également la difficulté pour l'homme de supporter la liberté. Plusieurs personnages des romans de l'auteur l'illustrent. Stavroguine dans *Les Démons* démontre l'impact potentiellement dévastateur que la liberté peut avoir sur l'homme.¹²⁸ Cependant, tous deux croient que, malgré le fait qu'il paraisse difficile, voire impossible, à l'homme de supporter sa liberté, celui-ci doit apprendre à l'assumer malgré tout. C'est uniquement de cette façon que l'homme pourra

¹²⁷ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.425.

¹²⁸ Se détournant de Dieu et des enseignements du Christ, Stavroguine ne peut supporter la liberté complète. (Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.728-729).

comprendre et atteindre les idéaux moraux que prêche le Christ. Méconnaissant la liberté comprise en ce sens, l'Inquisiteur et Chigaliou encouragent la facilité et la déresponsabilisation. Plutôt que chercher les moyens de supporter le don du Christ et d'en tirer tous les bienfaits, l'homme qui cède au vertige du socialisme tente plutôt de trouver des réponses simples, faciles et peu douloureuses à des questions complexes et déchirantes.

Les réponses qu'offrent les systèmes tels que le socialisme, le système de Chigaliou ou la "fourmilière" de l'Inquisiteur peuvent paraître apaisantes. Cependant, ces systèmes éloignent des véritables questions en offrant l'illusion de réponses. Car ces systèmes ne répondent pas aux questions essentielles que pose l'humanité. Chigaliou n'offre aucune réponse à l'homme pour lui permettre de supporter sa liberté. À l'inverse, il propose un système qui donne un tout autre sens à la liberté. En plus de faire croire faussement à l'homme qu'il offre des réponses aux questions posées par le Christ, un tel système éloigne de l'interrogation. Plutôt que de continuer à s'interroger sur la liberté, l'homme est induit à adopter des systèmes complets qui le rassurent et le déresponsabilisent. Ce faisant, il se détourne de l'humanité, de sa liberté. Car l'homme, par sa nature, est condamné à être libre selon Dostoïevski.¹²⁹

Parce qu'il retire à l'homme la responsabilité de supporter le poids terrible de sa liberté, le socialisme mène à la déresponsabilisation. C'est d'ailleurs ce que prêchent

¹²⁹ C'est d'ailleurs là un des enseignements de l'épisode des trois tentations du Christ. Le Christ, en repoussant les tentations de Satan, condamne l'homme à être libre. Comme cette liberté est parfois difficile à supporter et douloureuse, l'Inquisiteur et les siens tentent d'offrir aux hommes une alternative lui permettant de se débarrasser de cette souffrance.

ouvertement Chigaliov et plus particulièrement l'Inquisiteur. La masse préfère selon eux la facilité de la déresponsabilisation à l'effort de penser toutes les implications et la complexité de la liberté. Elle préfère abdiquer pour sombrer volontairement dans un état de servitude. Dostoïevski, en critiquant le socialisme, s'insurge contre cette abdication de la valeur la plus précieuse de l'homme.

Pour le dixième de la population qui doit faire partie de l'élite, Chigaliov fait miroiter ce qu'il qualifie de « liberté absolue ».¹³⁰ Or, par la nature même du système qu'il propose, Chigaliov vient poser des limitations à l'étendue même de cette liberté. Premièrement, des limites physiques et matérielles. La liberté de l'homme ne saurait en effet être absolue si elle doit être partagée, dans la sphère terrestre et sur le plan matériel, peu importe avec qui. Car si les désirs des masses sont contrôlés, les membres de l'élite, grâce à la création d'une masse stupide et totalement soumise, voient la possibilité de laisser éclater leurs désirs.¹³¹

La liberté de Chigaliov peut donc être, théoriquement, illimitée pour l'élite, mais elle ne peut pas l'être en pratique. La liberté des uns se termine où la liberté des autres commence (le désir de la destruction d'autrui supposant la possibilité que cette destruction se retourne contre soi). Or la liberté illimitée impliquerait une négation pure et simple d'autrui. Une liberté totale ou absolue devrait inclure, par définition, la possibilité d'attaquer, de détruire autrui. En ce sens, si la liberté est réduite à des

¹³⁰ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.426, Chigaliov utilise également le terme « liberté illimitée » pour indiquer le point de départ de sa réflexion.

¹³¹ Piotr Verkhovensky expliquait plus tôt « À nous, le désir et la souffrance; aux esclaves, le chigaliovisme. » (Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.442)

caractéristiques matérielles, il est impossible de parler d'une liberté absolue. Sans mécanismes régulateurs qui contredisent la notion même de liberté absolue, une telle logique, poussée jusqu'au bout, mène droit à l'anéantissement universel. Alors, où est la liberté dont il est question? Les uns seront massacrés pour assouvir les désirs des autres jusqu'au moment où survivra un seul homme. Celui-ci sera alors privé des esclaves grâce à qui sa liberté était possible. C'est pour cette raison que Camus dit que le révolté ne demande jamais la liberté totale.¹³² La « liberté absolue » de Chigaliov serait donc, par définition, une absurdité.

Chigaliov comprend-t-il cette situation? Ne serait-ce pas pour cette raison qu'il insiste sur le fait que son système est le seul possible? Il sait que l'explosion des désirs, y compris chez les masses, menace l'existence même de la société. N'est-ce pas pour réguler cette situation qu'il offre une porte de sortie, un endroit où les membres de l'élite pourraient laisser s'exprimer leurs désirs, à l'abri d'une masse sur laquelle ils pourraient régner? Le chigaliovisme offrirait alors une liberté garantie par un système permettant l'expression par les seuls élus de leur liberté. Pour Chigaliov, la seule possibilité pour unir une société où les hommes risquent d'être privés des vertus de régulation que supposaient les valeurs chrétiennes se trouve dans son système. Comme le disait Anderson, le désir d'unification de la société explique la mise en place par Chigaliov d'une structure aussi rigide. Alors que pour le Christ et pour Dostoïevski la liberté se trouve placée au-delà des structures, Chigaliov énonce un système devenu nécessaire pour contrôler une liberté éminemment inférieure, jusque-là contenue par les structures du système en place.

¹³² Albert Camus, L'Homme révolté, Paris, Gallimard, 1951, p.67.

La liberté proposée à l'élite par Chigaliou évacue entièrement la valeur métaphysique que lui attache le Christ. La liberté du Christ n'est pas absolue ou illimitée. Cependant, elle est selon Dostoïevski autrement supérieure à la liberté absolue de Chigaliou car elle constitue ni plus ni moins que la *Liberté*. Elle est la liberté dans son essence, la liberté dans sa totalité. Elle transcende les préoccupations physiques et matérielles de l'homme. Elle est supérieure, métaphysique. La liberté que propose Chigaliou ne suppose pas, bien au contraire, une telle relation aux réalités supérieures. Quand le théoricien la décrit comme absolue et illimitée, il décrit une liberté limitée à la sphère terrestre. Or, il est difficile de parler de liberté absolue en méconnaissant l'essence même du concept, de la valeur qu'est la liberté. Cette liberté n'est que l'ombre de la liberté métaphysique que propose le Christ, selon Dostoïevski.

2.6 La liberté métaphysique de Dostoïevski

En plus de n'être au service d'aucune cause politique, la liberté prônée par Dostoïevski ne saurait être perçue comme étant par nature politique. Leatherbarrow nous explique que les slavophiles ont généralement une conception particulière de la liberté. Il est intéressant de noter comment cette définition de la liberté s'applique aussi à Dostoïevski. Pour eux, « Freedom was thus understood by Slavophiles as freedom *from* politics, not as the greater participation of the people in political decision making advocated by European democratic thought ».¹³³ Tandis que notre conception

¹³³ W.J. Leatherbarrow, Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion, *op.cit.*, p.31. (l'auteur souligne)

contemporaine de la liberté nous amène à chercher la source de cette liberté dans des systèmes politiques permettant la participation démocratique, une conception alternative de la liberté nous est ici proposée. Or, cette conception rejoint de près la conception que se fait Dostoïevski de la liberté.

Non que la liberté telle que conçue par l'auteur soit, à la manière des slavophiles, uniquement une liberté négative, c'est-à-dire une liberté caractérisée par l'absence d'obstacles et d'irritants, obstacles desquels pourrait faire partie le système politique. Mais la liberté politique, qui repose en quelque sorte sur un contrat social entre les membres d'une société donnée, est pour l'auteur limitative. Cette liberté arroe des droits et entraîne des devoirs dans le cadre d'un contrat social, d'une convention, qui lui confère son existence. Or, nous l'avons vu, pour Dostoïevski, la liberté n'est pas liée au système politique ou même à la sphère politique. La liberté telle qu'il le conçoit possède une dimension supérieure, métaphysique.

Pourquoi peut-on ainsi qualifier la liberté défendue par Dostoïevski? Il importe d'abord de préciser ce qu'implique le caractère métaphysique de liberté. La liberté métaphysique consiste en la possibilité, pour l'homme, d'agir selon sa pleine volonté en se défaisant des déterminismes pesant sur lui. La liberté humaine deviendra ainsi une valeur absolue. L'action humaine prendra ou changera alors de valeur selon les choix effectués. L'homme revendiquant la liberté métaphysique se trouve alors dans la possibilité de faire le mal tout autant que le bien. La liberté métaphysique ainsi conçue est plus qu'une simple liberté d'agir sur le monde extérieur; elle désigne plutôt l'autonomie

intérieure par laquelle l'homme se donne des règles d'action. Cette liberté, bien qu'aspirant à l'absolu, doit paradoxalement se donner des règles d'action pour éviter de sombrer dans le nihilisme. Ces règles, croit Dostoïevski, l'homme les trouvera dans le message et les valeurs chrétiennes.

Ce fait explique, en bonne partie, les comportements de certains des personnages de Dostoïevski. Par exemple, Stavroguine tente de se démontrer à lui-même, par des actions souvent irrationnelles et absurdes, l'étendue de sa liberté.¹³⁴ Pensons par exemple à l'épisode avec Gaganov, qu'il « saisit fortement de ses deux doigts par le nez », pour lui faire « faire ainsi, à sa suite, deux ou trois pas à travers la salle »¹³⁵; ou encore à son mariage avec Maria Timophéievna (la boiteuse); ou à l'épisode de son entrevue chez le gouverneur, qui se terminera par la spectaculaire morsure de l'oreille de ce dernier. Stavroguine agit, en ces trois occasions, de façon totalement irrationnelle, spontanée semble-t-il, dans le but de se démontrer à lui-même qu'il n'existe aucun obstacle à sa liberté.

Cette soif de l'homme pour une liberté absolue et métaphysique est d'ailleurs une des caractéristiques le différenciant de l'animal. Alors, que ce dernier se contente d'une liberté « physique », encadrée par les limites de la nature qui l'entoure, l'homme fait éclater ses limites, à la recherche d'un absolu, d'une liberté métaphysique. Liberté métaphysique n'implique pas que l'homme soit inconscient des limites auxquelles il fait face. Au contraire, le fait que l'homme puisse être conscient de ses limitations est la

¹³⁴ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.47.

¹³⁵ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.47.

cause de sa soif pour la liberté illimitée : il connaît ses limites mais il aspire à les transcender, à les faire éclater. Parce qu'il se rend compte de sa finitude, l'homme aspire à l'absolu, à l'infini. Voilà donc la source du désir de l'homme pour une liberté qui transcende les obstacles auxquels il fait face.

Transposant ces limites dans un cadre social et politique, il est aisé de voir comment la structuration de la société en un régime politique peut entrer en contradiction avec la soif de l'homme pour la liberté métaphysique. C'est d'ailleurs un peu le sens que l'interprétation de Lamblé nous faisait entrevoir. La liberté ne peut être réduite en un système politique sans évacuer sa dimension métaphysique. Peu importe le système, la structure, la soif de l'homme pour quelque chose de plus grand, d'immensément supérieur, ne sera jamais étanchée par un système fini, posant des limitations. Le désir de l'homme pour une liberté métaphysique devrait pousser l'homme à toujours vouloir dépasser ces systèmes offrant des réponses toutes préparées.

Un tel constat permet d'observer comment il devient difficile de concilier l'organisation politique de la société avec la liberté métaphysique à laquelle doit aspirer l'homme. Si l'homme cherche automatiquement à transcender les limites que lui pose l'organisation sociale, sur quelle base peut-on fonder le vivre ensemble sans nuire à la quête de l'homme pour la liberté? Pour Dostoïevski, le lien entre la liberté et l'homme paraît se trouver dans la personne du Christ.

Le Christ fait le pont entre la liberté métaphysique et l'homme. L'homme, nous l'avons vu, désire une liberté absolue et illimitée, une liberté par essence métaphysique. Cependant, l'homme peut difficilement supporter la liberté absolue qui le plonge dans le vertige. Le personnage de Stavroguine le démontre et le discours que tient l'Inquisiteur face au Christ va également en ce sens. Pour lui, les hommes faibles ne peuvent supporter la liberté offerte par le Christ, ce qui explique la nécessité d'encadrer la masse par le bas. Alors, comment l'homme, sans renoncer à sa quête de liberté, peut-il atteindre une liberté métaphysique et plus loin encore, comment peut-il la supporter? Ce sont les valeurs et le message chrétiens qui permettent à l'homme l'atteinte de cette liberté selon Dostoïevski.

En évacuant les points de repères que lui fournit depuis des siècles le christianisme, l'homme se trouve démuné des outils lui permettant de concevoir l'absolu. C'est alors que sa soif de liberté métaphysique, comme l'illustre Stavroguine, devient essentiellement destructrice. L'homme à la recherche de la liberté est capable de procéder, en un premier temps, vers la liberté absolue. Il est capable de procéder à la déconstruction des structures, il est en mesure d'affirmer sa liberté aux dépens des limites qui se posent à lui, en les faisant reculer ou éclater.

Mais, lorsqu'elle est privée de la morale que propose le Christ, cette liberté demeure purement destructrice. À partir du moment où l'homme démontre que sa liberté est complète, qu'il n'existe aucun obstacle à sa volonté de liberté, qui lui reste-t-il? Stavroguine, dans son entrevue avec Tikhone, semble bien conscient de cette situation : « je pus me rendre compte très nettement (...) que je ne comprenais pas et ne sentais pas

le Bien et le Mal; que non seulement j'en avais perdu le sentiment, mais que le Bien et le Mal, en soi, n'existaient pas (cela m'était fort agréable), n'étaient que des préjugés, que je pouvais certainement me libérer de tout préjugé, mais que si j'atteignais à cette liberté, j'étais perdu ».¹³⁶ Pourquoi Stavroguine déclare-t-il qu'il se savait alors perdu?

C'est que la soif de liberté absolue nécessite une transcendance, une morale, pour éviter de sombrer dans le nihilisme. C'est pour cette raison que, comme je l'ai relevé, Camus soutenait que l'homme (ou pour employer son expression, le révolté) ne revendique jamais la liberté totale et absolue. Celle-ci est par essence autodestructrice, sur le plan physique aussi bien que sur le plan métaphysique. Nous l'avons vu, par son désir de la liberté métaphysique, l'homme cherche à transcender les limites. Ce faisant, il élimine, outre ces limites, nombre de points de repère régissant son action. Ces points de repères sont nécessaires, évitant à l'homme de sombrer dans le relativisme le plus complet et dans le nihilisme. Ce sont ces points de repères que la morale chrétienne, telle que définie par le Christ, offre à l'homme. C'est la possibilité de faire la distinction entre le Bien et le Mal qui manque à Stavroguine.

Car bien que l'homme aspire à la liberté métaphysique, celle-ci demeure toujours en fait inaccessible. Stavroguine démontre que plus l'homme croit s'approcher de la liberté absolue par lui-même, plus il s'approche de l'abîme. Après la destruction de ce qu'il croyait et qui l'empêchait d'attendre la liberté la plus complète, l'homme ne sait plus où aller. Cette liberté qu'il souhaitait si ardemment lui apparaît soudain, puisqu'elle n'a aucun sens, n'offrir à ses yeux qu'un gouffre sans fond. Le personnage de Kirilov, qui

¹³⁶ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.728-729.

prouve la liberté absolue par le suicide, est un autre exemple du vertige métaphysique. Il explique que « [c]elui qui veut parvenir à la liberté suprême, celui-là doit avoir le courage de se tuer. Celui qui a le courage de se tuer, celui-là a percé le secret du mensonge. Il n'y a pas de plus haute liberté. Tout est là, et au-delà il n'y a plus rien. Celui qui ose se tuer, est Dieu. Chacun peut faire à présent qu'il n'y ait point de Dieu, et qu'il n'y ait rien. Mais personne encore ne l'a fait ».¹³⁷ Privé de la morale divine, l'homme, laissé à lui-même, s'autodétruit. Or, Dostoïevski croit que c'est par le Christ que l'homme atteindra finalement un degré supérieur de liberté.

Pour bien comprendre cela, il importe de s'interroger sur la compatibilité de la transcendance et de la liberté métaphysique. Est-ce que la liberté absolue et illimitée n'implique pas un rejet des constructions de la morale et des valeurs chrétiennes? Dostoïevski semble penser que c'est là souvent l'erreur faite par l'homme. Pour lui, la morale et les valeurs chrétiennes viennent poser des jalons, des points de repères qui permettront aux hommes d'atteindre et de supporter leur liberté. Car la morale ne doit pas être perçue comme une limite à la liberté de l'homme, bien au contraire. La morale est plutôt ce qui donne un sens à la liberté de l'homme.

Trop souvent l'homme perçoit la religion et sa morale comme des obstacles à sa liberté. C'est un des reproches qu'adresse d'ailleurs Dostoïevski aux doctrines politiques et sociales à caractère athée. Séparant l'homme de la morale, elles démolissent les points de repères régissant l'action humaine pour les remplacer pour d'autres limites cette fois basées sur l'homme (souvent fondées par la raison et la science). Ce faisant, plutôt que de

¹³⁷ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.122-123.

poursuivre sur la route menant vers la liberté métaphysique, l'homme, par son acceptation d'un système politique tel que le socialisme, rejette cette quête pour se contenter d'une illusion de liberté.

En somme, l'homme, pour pouvoir vivre en société sans courir vers l'apocalypse et la destruction universelle (vers laquelle les révolutionnaires de la trempe de Piotr Verkhovensky semblent le mener allègrement) doit « tempérer » sa soif de liberté absolue. Tempérer ne signifie pas abandonner. Tempérer signifie qu'il doit tout de même conserver certaines balises pour orienter son action et son comportement, pour faire contrepoids au caractère autodestructeur de la liberté absolue. La morale, la transcendance, n'a ainsi pas à imposer, de l'extérieur, des limites à la liberté humaine. C'est en essence le message du Christ. Il laisse l'homme complètement libre; mais cet homme libre, parce que c'est la seule façon pour lui de supporter la liberté, doit revenir lui-même vers la morale et la transcendance pour éviter l'auto-destruction.

Pour Dostoïevski, l'homme ne doit pas renoncer à sa quête pour une liberté supérieure et métaphysique. C'est ce qui fait d'ailleurs sa particularité; c'est la liberté qui confère à l'homme son humanité. Renoncer à sa liberté impliquerait renoncer à son humanité. En outre, c'est dans la prise en charge de sa liberté que l'homme est appelé à grandir, par la responsabilisation. Il doit par contre éviter les pièges qui lui pose la quête de la liberté. D'un côté, les systèmes politiques complets tels que le socialisme lui proposent des réponses, des balises pour orienter son action, qui édifient sur les ruines des anciennes limites de nouveaux obstacles à sa liberté. C'est pourquoi Dostoïevski

soutient que l'homme ne peut adhérer à ces systèmes sans renoncer à sa quête d'une liberté métaphysique.

De l'autre côté se trouve le gouffre du nihilisme. Une destruction complète de toute valeur et de toute morale risque de mener l'homme vers une crise métaphysique l'entraînant tout droit vers l'autodestruction. Par le biais de personnages tels que Stavroguine et Kirilov, Dostoïevski démontre qu'il est impossible d'atteindre la liberté métaphysique par cette voie. La seule voie s'offrant à l'homme est donc celle du Christ, selon Dostoïevski. L'homme doit accepter la liberté que lui offre le Christ, il doit accepter la morale et les points de repères qu'il lui propose. Alors seulement sera-t-il en mesure de supporter la liberté qui lui échoit. Sinon, éliminant Dieu, il se trouve dans la situation de Kirilov, qui manifeste sa liberté totale par le suicide, par l'autodestruction.

On le voit, la liberté telle qu'entendue par Dostoïevski dépasse la simple liberté physique. Elle dépasse également la liberté politique. Elle se fonde dans la transcendance et dans la morale divine. Elle est en ce sens métaphysique. Elle est l'idéal de la liberté auquel l'homme doit aspirer. Mais elle évite le piège nihiliste car elle prend pour acquis que certains points de repères et certaines valeurs sont intouchables. Ce sont les valeurs présentes dans le message du Christ. Par elles seulement, selon Dostoïevski, il est possible pour l'homme de surmonter les obstacles sociaux, culturels et structurels à sa liberté sans immédiatement s'autodétruire. En définitive, la transcendance constitue un mécanisme régulateur qui fait obstacle à la tentation du nihilisme.

Tandis que les systèmes d'organisation sociale d'inspiration athée perçoivent les valeurs chrétiennes comme des obstacles et des limites à la quête de la liberté absolue, Dostoïevski nous montre à l'inverse que l'absence des valeurs chrétiennes constitue un obstacle insurmontable à la recherche d'une liberté supérieure. La liberté que propose Dostoïevski inclut la prise en charge par l'homme de sa liberté et de ses conséquences, c'est-à-dire la responsabilisation de l'homme. L'évacuation de la transcendance n'implique qu'une chose : la destruction illimitée. Destruction de la morale, destruction des valeurs chrétiennes et, finalement, autodestruction de l'homme.

2.7 Dostoïevski et le socialisme

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, les valeurs socialistes ne sont pas foncièrement mauvaises selon Dostoïevski. Par exemple, le romancier russe ne s'oppose pas à la liberté, à l'égalité et à la fraternité. Cependant, deux problèmes majeurs interreliés sont à relever selon lui. Premièrement, les moyens proposés pour atteindre ces objectifs sont erronés. La construction d'un système offrant des réponses aux questions existentielles et métaphysiques est, pour Dostoïevski, ridicule. Comme l'a dit Lamblé, l'auteur russe croit que les questions sociales dépendent beaucoup plus de l'attitude et du comportement des hommes que du système politique ou de l'organisation sociale. Réduire l'homme à une pièce dans un système ne saurait combler ses aspirations.

Puis, de façon plus importante encore, la vision philosophique essentiellement matérialiste du socialisme entraîne une déformation de ses idéaux. La liberté selon Dostoïevski est différente de la liberté des penseurs socialistes. Celle-ci, pervertie par le caractère utilitariste du socialisme, est en fait vidée de son contenu. Privé de la liberté qui lui confère son humanité, l'homme prend le statut de simple valeur marchande. Dans le même sens, les idéaux socialistes évacuent toute dimension métaphysique. Ainsi, le socialisme pervertit les valeurs chrétiennes sans les dépasser. Pour Dostoïevski, la liberté, l'égalité ou la fraternité ne peuvent être réduites à des outils associés à un système politique particulier. Ce sont là pour l'auteur des valeurs transcendantes, d'une qualité infiniment supérieure à une cause politique et sociale.

C'est dans cette optique que, comme l'illustre l'interprétation de Drouilly, le romancier russe s'attaque au rationalisme dans lequel tombe le socialisme. Dostoïevski voit là une tentative d'évacuer complètement la dimension spirituelle de la morale pour tout ramener à une valeur unique, l'homme. Ainsi, pour Dostoïevski, les systèmes tels que le chigaliovisme et la "fourmilière" de l'Inquisiteur démontrent l'impossibilité de fonder en l'homme la morale. Cédant au vertige de la raison, le rationalisme, un peu comme le socialisme, prétend fonder un système miracle, basé sur l'homme, pour fournir des réponses à des questions auxquelles l'homme n'aura jamais de réponse. Comme le dit Chatov, « [j]amais la raison n'a été et ne sera capable de définir le bien et le mal ou même de séparer le mal du bien, ne fut-ce qu'approximativement ».¹³⁸

¹³⁸ Fédor Dostoïevski, Les Démons, *op.cit.*, p.265.

Pour Dostoïevski, le problème du rationalisme prend également racine dans la question de la liberté. Comme l'avancait Drouilly, il semble que l'homme fasse éclater constamment les cadres dans lesquelles la raison prétend l'enfermer. Pour l'interprète, Dostoïevski « refuse d'instinct toute doctrine intellectualiste qui chercherait à faire rentrer la notion de liberté dans un cadre rationnel ».¹³⁹ Cette liberté, nous l'avons vu précédemment, est métaphysique, supérieure. Elle ne peut donc être réduite à un attribut de la raison. Nombre de personnages des romans de Dostoïevski illustrent comment les actions humaines viennent à chaque instant transcender les cadres que cherche à lui imposer la raison.

L'interprétation de Drouilly est intéressante en ceci qu'elle établit un lien entre la conception de la liberté que défend Dostoïevski et la question religieuse et métaphysique. L'échec du rationalisme montre la difficulté pour l'homme, séparé de Dieu, de supporter sa liberté. Déjà Chigaliov et l'Inquisiteur illustraient cette réalité. Or, selon Drouilly, Dostoïevski cherche à démonter par l'absurde l'existence de Dieu au travers du caractère irrationnel de la liberté absolue.¹⁴⁰

La liberté trouverait son sens dans le lien au Christ, y puisant son caractère supérieur et métaphysique. Impossible de découvrir un sens à la liberté lorsque celle-ci se trouve séparée de sa qualité métaphysique. Elle devient alors stérile, sans signification véritable. Drouilly ajoute d'ailleurs que l'homme « n'est pas libre d'être libre, parce que la liberté est enfermée dans les limites que Dieu lui a tracées. Elle n'est pas choix

¹³⁹ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, Paris, Librairie des cinq continents, 1971, p.383.

¹⁴⁰ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.384.

indifférent, cause sans cause. Elle est, ou elle doit être, soumise à une finalité supérieure qui la fonde et qui la magnifie ». ¹⁴¹ Pour l'interprète, la question de la liberté débouche sur la question de la relation de l'homme au divin. Selon son interprétation, la liberté absolue implique la séparation définitive entre l'homme et Dieu. Selon Drouilly, cette liberté poserait l'homme contre Dieu, poserait l'homme en nouveau dieu.

Drouilly explique comment la critique du rationalisme de Dostoïevski découle également de préoccupations religieuses : « Toute société est fondée sur une base morale et cette morale loin d'être un ensemble de règles arbitraires déduites par la seule raison ou d'impératifs émanant de la volonté ne peut être fondée qu'en Dieu ». ¹⁴² C'est sur ces bases que Drouilly conclut que la critique du rationalisme de Dostoïevski, comme sa critique du socialisme, est d'essence religieuse. Selon lui, comme je l'ai relevé au cours du premier chapitre, le socialisme est condamné par Dostoïevski pour son évacuation de la dynamique religieuse et son caractère athée.

Cette interprétation rejoint également les propos tenus par Chatov qui, se confrontant à Stavroguine, expose le lien entre socialisme, rationalisme et athéisme :

« Aucun peuple, dit-il comme s'il lisait dans un livre et en fixant Stavroguine d'un regard menaçant, aucun peuple n'a jamais pu s'organiser sur terre sur des bases scientifiques et rationnelles; aucun peuple n'y a réussi, sauf peut-être pour la durée d'un instant et par bêtise. Le socialisme en son essence même est athée, car il a proclamé dès le début qu'il se propose d'édifier la société uniquement sur la science et la raison. Partout et toujours, depuis le commencement des temps, la raison et la science n'ont joué dans l'existence des peuples qu'un rôle subalterne, au service de la vie; et il en sera toujours ainsi, jusqu'à la fin des siècles. Les

¹⁴¹ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.384.

¹⁴² Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.385.

*peuples se constituent et se développent mus par une force toute différente, une force souveraine, dont l'origine reste inconnue et inexplicable. »*¹⁴³

La question de l'évacuation du divin paraît en ce sens tenir un rôle central dans la critique qu'adresse Dostoïevski au socialisme. Il importe d'examiner cela de plus près.

2.8 Le sens religieux de la critique du socialisme

Les interprétations des quatre commentateurs retenus ont démontré l'importance de l'aspect religieux et spirituel dans la critique du socialisme des *Démons*. Car, comme nous l'avons vu plus tôt, si les quatre interprètes proposent une analyse différente de cette critique, tous accordent une place importante à l'évacuation de la morale chrétienne. L'omniprésence du spirituel dans l'œuvre de Dostoïevski explique certes cette situation. Il est difficile, voire quasi impossible, de séparer les romans de Dostoïevski (et c'est particulièrement vrai dans le cas de *Les Démons*) du lien unissant le social au spirituel.

Les événements entourant l'écriture même du roman sont éloquents. Au départ, le roman *Les Démons* se voulait, de l'aveu même de Dostoïevski, un pamphlet politique.¹⁴⁴ Or, l'écriture de ce roman pamphlétaire est beaucoup plus difficile que l'auteur ne l'avait envisagé au départ, si bien qu'il doit recommencer son travail à plusieurs reprises :

« Le travail avançait mollement, je sentais qu'il y avait dans l'ensemble une faille capitale que je ne parvenais pas à découvrir (...) Et voilà que, il y a deux

¹⁴³ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.264-265.

¹⁴⁴ Fédor Dostoïevski, *Correspondance de Dostoïevski*, Tome 4, Paris, 1949, Lettres 346 et 357, p.159-162 et 199-203.

*semaines, m'étant remis à l'œuvre, je vis soudain ce qui clochait, où était l'erreur, et spontanément, dans un élan d'inspiration, surgit un nouveau plan parfaitement harmonieux. Il fallait tout changer. Alors, sans hésiter, je supprimai tout ce que j'avais écrit (jusqu'à 15 feuilles) et recommençai à partir de la première page. Le travail de toute une année était anéanti ».*¹⁴⁵

Où se trouvait donc cette « faille »? Comment expliquer que l'auteur soit sorti du bourbier dans lequel il patageait pour finalement réussir à entreprendre l'écriture des *Démons*? Anderson propose une réponse à ces questions : « Ideologically speaking, one may say that the crisis was resolved when Dostoevsky decided to change the "pamphlet-novel" from a tendentious into an artistic work by giving it much greater philosophic depth, a change effected by moving the theme of denying God (which, as we have seen, was implicit in Dostoevsky's concept of socialism) from the background into the foreground ».¹⁴⁶ Le thème de l'évacuation du divin, relégué à l'arrière-plan au moment des premières tentatives d'écriture du roman, se trouve repositionné à l'avant-plan. C'est pour cette raison que plusieurs commentateurs relèvent qu'il y a deux versants dans *Les Démons* : d'un côté le pamphlet politique et de l'autre, le drame métaphysique.

L'anecdote entourant la composition du roman illustre bien la difficulté pour Dostoïevski de dissocier le religieux et le sphère politique. L'auteur, tentant d'écrire un roman traitant uniquement des questions reliées à la sphère politique, échoue. Ce n'est qu'en replaçant la sphère politique dans un contexte plus large, plus inclusif, qui englobe les réalités religieuses, que Dostoïevski parvient à créer quelque chose le satisfaisant. Car

¹⁴⁵ Fédor Dostoïevski, *Correspondance de Dostoïevski*, *op.cit.*, Lettres 353, p.189.

¹⁴⁶ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, (Middlebury Studies in Russian Language and Literature, Vol. 8, sous la dir. de Thomas R. Beyer Jr.), New York, Peter Lang Publishing, 1997, p.12.

les valeurs (telles que la liberté) et la morale ont pour l'auteur des fondements métaphysiques et perdent tout leur sens lorsqu'elles sont examinées en elles-mêmes.

Est-ce à dire qu'il s'agit pour l'auteur de subordonner la sphère politique à la sphère religieuse comme le suggère l'interprétation de Drouilly? Pas nécessairement. Il est vrai que Dostoïevski perçoit que la liberté n'est liberté qu'en vertu de sa relation avec le spirituel, avec Dieu. Mais le fait que morale et valeurs ne puissent être dénuées de leur essence religieuse n'implique pas la subordination de la sphère politique à la sphère religieuse ou, comme le prétend Drouilly¹⁴⁷, l'intégration du problème politique au problème religieux.

Le problème de l'articulation entre les sphères politique et religieuse découle du fait que ces deux sphères sont régies par des lois différentes : la loi civile pour la sphère terrestre et la loi divine pour la sphère spirituelle. Cette question du théologico-politique a d'ailleurs, depuis l'arrivée du christianisme, été à l'avant-plan des interrogations concernant la sphère politique. Quelle place faire dans la sphère politique à Dieu, au religieux? Tandis que les sociétés occidentales ont, de façon générale, au cours des derniers siècles, évacué la religion et la morale divine au profit de la sphère privée, plusieurs sociétés conservent le lien privilégié entre le politique et le religieux (c'est par exemple le cas de plusieurs sociétés musulmanes).

Or, il est vrai que Dostoïevski est critique quant à la place que la société contemporaine réserve à la morale divine et à la religion. Je l'ai expliqué plus tôt, les

¹⁴⁷ Jean Drouilly, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, *op.cit.*, p.11.

préoccupations spirituelles et religieuses sont au cœur de l'univers littéraire de Dostoïevski. Il apparaît que la loi régissant la sphère terrestre ne peut se séparer complètement de la morale chrétienne. Seule cette morale permet à l'homme une compréhension des concepts du bien et du mal. Il est impensable de demander à l'homme de comprendre et de fonder ces deux concepts sans la morale divine. Abandonner la sphère terrestre à une loi civile évacuant toute morale divine serait, pour Dostoïevski, une absurdité.

Par contre, il ne s'agit pas pour l'auteur d'appliquer directement la loi divine à la société. Car la loi divine se contente de tracer les grandes lignes de l'action humaine en dévoilant de grands principes moraux. C'est sur ces grands principes que devrait se baser la loi civile. Autrement dit, la loi morale devrait inspirer la loi civile plutôt que de la dicter. La loi morale traite de questions dépassant largement le cadre politique, les questions relevant du salut de l'âme humaine. Elle peut en ce sens difficilement prévoir les spécificités des questions politiques survenant ponctuellement dans l'histoire. Par contre, elle peut servir de base pour articuler une loi civile qui tiendra compte de la morale chrétienne.

Plutôt que de voir dans la sphère terrestre une simple copie ou une prolongation de la sphère spirituelle, Dostoïevski défend seulement la thèse de la nécessité de liens entre ces deux sphères. Ainsi, les valeurs prônées par le socialisme sont décrites comme stériles lorsqu'elles sont séparées de la source faisant leur grandeur. Comme nous l'avons vu, Dostoïevski croit que les hommes ne peuvent se passer des valeurs chrétiennes pour

fonder la société. Mais il serait simpliste de croire que la sphère spirituelle détermine tout.

Aussi sublimes et essentielles que soient les valeurs et la morale du message du Christ, ce n'est que par les hommes que ce message prend toute sa grandeur. C'est par son impact sur l'homme, faible et imparfait, qu'on peut juger de la grandeur absolue des valeurs et de la morale chrétienne. De la même façon, la sphère religieuse a besoin de la sphère sociale et politique pour que se manifeste le message chrétien, selon Dostoïevski. Plutôt que de chercher à procéder à l'intégration du politique au religieux, Dostoïevski veut montrer que les deux sphères sont interreliées. Bien entendu, les réalités religieuses ont un caractère sublime qui manque généralement aux réalités politiques. Dostoïevski critique d'ailleurs sévèrement les réalités politiques, justement parce qu'elles évacuent les réalités spirituelles.

Pour l'auteur, les sphères terrestre et spirituelle présentent les deux moitiés d'un tout, indissociables l'une de l'autre. Ce sont les deux aspects centraux de la vie de l'homme. Si Dostoïevski est très critique face aux systèmes, tels que le socialisme, qui ignorent le caractère métaphysique des valeurs et de la morale pour tout fonder sur l'homme, il se veut également, comme le démontrait Lamblé, très critique face au catholicisme romain qui transpose ses préoccupations sur la sphère terrestre plutôt que de se soucier du salut de l'âme (la métaphore de Grand Inquisiteur est d'ailleurs souvent perçue comme une attaque contre le catholicisme romain¹⁴⁸). L'auteur ne désire donc pas

¹⁴⁸ Bien que le sujet n'est pas abordé directement dans cette thèse, il importe de mentionner que Dostoïevski est très critique face au catholicisme romain qu'il accuse de délaisser le salut de l'âme de

une soumission de la sphère terrestre à la sphère spirituelle. Plutôt, il souhaite que l'homme s'inspire des valeurs et la morale véhiculées par le Christ comme fondement de l'action.

Un autre élément important de la critique de Drouilly concerne l'hypothèse selon laquelle Dostoïevski ne verrait « dans le socialisme qu'un essai d'organiser les sociétés humaines contre Dieu ».¹⁴⁹ Encore ici, on doit émettre à mon sens des réserves, particulièrement si l'on prend en compte que Drouilly se base sur la critique du socialisme dans *Les Démons* pour avancer cette hypothèse. Soucieux de ramener la critique du socialisme proposée par Dostoïevski à une attaque contre le caractère athée de la doctrine politique, Drouilly semble confondre évacuation de la dimension spirituelle et attaque contre le divin.

Le problème vient de la séparation de la morale et de la liberté de la source de leur grandeur, du message chrétien. C'est cette séparation qui introduit la perversion dont sont victimes les valeurs. Or, il est nullement l'intention de Chigaliov, penseur ultime des idéaux socialistes, de fonder la nouvelle société *contre* Dieu. Dire que le chigaliovisme est fondé *sans* Dieu serait probablement plus près de la réalité. Fonder le socialisme contre Dieu impliquerait la reconnaissance, par le fondateur du système fondé sur la raison, de l'importance de Dieu. Or, comme le relevait Anderson, Chigaliov élimine

l'homme pour se consacrer aux seuls problèmes de la sphère terrestre. Un des thèses chères à Dostoïevski veut que ce soit spécifiquement au travers du Dieu russe, tel que promu par l'Église orthodoxe russe, que se trouve le salut de l'homme et des valeurs chrétiennes.

¹⁴⁹ Jean Drouilly, *La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski*, *op.cit.*, p.302.

plutôt carrément les besoins spirituels de l'homme.¹⁵⁰ Il est possible d'affirmer que le système offert par Chigaliou constitue un essai de remplacer Dieu; par contre, il est difficile d'avancer qu'il s'érige contre lui.

À la différence de Chigaliou et des socialistes, l'Inquisiteur ne nie pas les besoins spirituels de l'homme et la morale chrétienne. Plutôt, il les utilise pour assurer l'harmonie de la sphère terrestre en offrant aux hommes la sécurité et le bonheur qu'ils désirent. Il pervertit les idéaux chrétiens en *poursuivant* l'œuvre du Christ. Par la même occasion, il vient donner à l'homme l'illusion d'un développement spirituel. Anderson explique que plutôt que d'éliminer, à la manière de Chigaliou, l'idéal spirituel, l'Inquisiteur propose une substitution perverse à cet idéal.¹⁵¹ En outre, comme l'avouait lui-même l'Inquisiteur au Christ, il y a déjà longtemps que lui et les siens se sont détournés de Dieu pour se joindre à Satan : « Nous ne sommes pas avec toi, mais avec *lui*, depuis longtemps déjà ». ¹⁵²

En ce sens, l'interprétation de Drouilly ne s'appliquerait pas aux *Démons* et au système Chigaliou mais plutôt à la "fourmilière" de l'Inquisiteur. Bien entendu, Dostoïevski s'oppose à l'organisation de sociétés contre Dieu. Mais là n'est pas la question. Est-ce que l'organisation des sociétés contre Dieu est une des caractéristiques du socialisme, voilà qui est beaucoup plus discutable. Bien que l'Inquisiteur partage plusieurs idées avec Chigaliou, il serait simpliste de les assimiler purement et

¹⁵⁰ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, *op.cit.*, p.44.

¹⁵¹ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, *op.cit.*, p.44.

¹⁵² Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, *op.cit.*, p.358 (l'auteur souligne).

simplement. Le socialisme des *Démons*, celui du système de Chigaliov, propose plutôt une organisation sociale d'où le spirituel et le divin sont complètement absents.

Évidemment, comme nous l'avons observé plus tôt, cette situation est fort problématique pour Dostoïevski. La morale, privée de son ancrage spirituel, risque de sombrer dans un relativisme vertigineux, illustré par plusieurs des personnages des *Démons*. Piotr Verkhovensky, dans une conversation avec Stavroguine, rapporte les propos tenus par un capitaine lors d'une beuverie : « Si Dieu n'existe pas, que signifie alors mon grade de capitaine? »¹⁵³ Cette question démontre comment, selon Dostoïevski, les valeurs et la morale perdent leur sens, leur points de repères, lorsque l'homme se détourne de Dieu. Bien que l'homme tente de se donner de nouveaux points de repères par l'instauration, par exemple, d'un système socialiste, la question du sens des valeurs et de la morale séparées de Dieu demeure entière.

Un commentaire de Stavroguine illustre superbement le danger du relativisme dans un contexte athée: « si l'on commettait un crime, ou plutôt quelque action honteuse, une vilenie, particulièrement lâche et... ridicule, quelque chose dont les hommes se souviendraient pendant des siècles et qui dans mille ans encore provoquerait leur dégoût... Et tout à coup cette pensée : "une balle dans le tête et plus rien n'existe" »¹⁵⁴. Tout se rapporte à l'homme. Les valeurs et la morale dépendent uniquement de l'homme. Il n'existe rien de métaphysique, de transcendant et de supérieur à l'homme. Les concepts du bien et du mal se trouvent également réduits à l'homme et abandonnés au relativisme.

¹⁵³ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.239.

¹⁵⁴ Fédor Dostoïevski, *Les Démons*, *op.cit.*, p.249.

C'est cette « morale », vidée de son contenu métaphysique, stérile, que Dostoïevski critique dans la tentative du socialisme de se priver de Dieu pour fonder des structures sociales nouvelles.

En ce sens, il y a bien un sens religieux de la critique du socialisme dans *Les Démons*. Comme nous l'avons vu plus tôt, il semble évident pour Dostoïevski que l'organisation politique ne peut être pensée sans la dimension religieuse et spirituelle de l'homme. L'auteur critique le socialisme car celui-ci se détache du Christ et plus spécialement des valeurs et de la morale chrétienne. Or, cette critique de l'auteur ne s'adresse pas exclusivement au socialisme. Dostoïevski repousse tout système cherchant à faire reposer la fondation de la nouvelle société sur l'homme plutôt que sur la morale et les valeurs chrétiennes. Il est impossible à l'homme de prétendre se passer du message divin.

La question du lien entre l'athéisme et le socialisme se pose alors. Est-ce à dire que Dostoïevski condamne le socialisme en vertu de sa parenté avec l'athéisme? Oui et non. Nous avons déjà vu dans l'introduction que l'auteur considère que le socialisme est généralement athée. La méconnaissance et l'ignorance des réalités religieuses sont, comme on l'a dit, des éléments importants de la critique présentée dans *Les Démons*. Également, le problème de la liberté n'est pas sans lien avec l'évacuation du spirituel et de la métaphysique. Mais nous l'avons vu au cours des dernières pages, la critique de socialisme proposée par le roman est beaucoup plus complexe qu'une critique pure et simple de son caractère athée. En résumé, le socialisme est condamnable parce que,

d'inspiration athée, il ignore une partie importante de la réalité humaine, c'est-à-dire son attachement à Dieu.

∴

Les pages précédentes ont permis d'illustrer que le sens de la critique du socialisme proposée par Dostoïevski dans *Les Démons* se trouve dans son traitement de la question de la liberté. Le socialisme est critiqué par l'auteur parce qu'il ne peut apporter de réponses à la question que pose l'existence de la liberté. À la recherche d'idéaux révolutionnaires tels que la liberté, le socialisme exprime en fait un rejet par l'homme de sa liberté.

Pour ce faire, nous avons expliqué pourquoi, selon nous, l'essence de la critique du socialisme des *Démons* se trouve dans la critique que nous propose Dostoïevski du personnage de Chigaliov. Le théoricien Chigaliov constitue la figure la plus complexe et intéressante du groupe des Cinq. Son système, le chigaliovisme, cherche à pousser jusqu'au bout la logique du socialisme.

La figure de l'Inquisiteur rappelle celle du chigaliovisme. Cependant, le système de l'Inquisiteur, plutôt que de s'attarder à l'organisation politique de la société, traite le problème de la liberté dans une optique religieuse qui offre un complément à la compréhension de la critique du chigaliovisme et du socialisme que propose Dostoïevski.

Dostoïevski croit qu'il est impossible de dissocier complètement l'organisation sociale et politique de la sphère spirituelle et religieuse.

S'il existe indéniablement une dimension religieuse de la critique du socialisme dans *Les Démons*, il est difficile d'aller aussi loin que Drouilly qui affirmait que la critique du socialisme de Dostoïevski se limite à une critique de l'athéisme. Nous l'avons vu, l'auteur refuse la possibilité de penser la sphère politique hors de la sphère religieuse. Ces deux sphères, en raison des liens profonds et nécessaires qui les unissent, ne peuvent être séparées l'une de l'autre. Par contre, lorsqu'il est question de la dynamique ou de la relation entre la sphère politique et la sphère religieuse, il est plus juste de parler d'interaction que de subordination.

Conclusion

Tel que cela fut exposé dans l'introduction, cette thèse cherchait à comprendre le sens de la critique du socialisme faite par Dostoïevski dans *Les Démons*. Pour ce faire, elle a mis l'accent sur le caractère de « pamphlet politique » du roman davantage que sur son côté « drame métaphysique ». Or, comme le démontrent les dernières pages, il est impossible de prétendre évacuer la dimension métaphysique du roman tout en conservant le sens de la critique proposée par Dostoïevski. L'hypothèse défendue par cette thèse selon laquelle le sens de la critique du socialisme des *Démons* se trouve dans le traitement de la question de la liberté implique un examen détaillé du caractère métaphysique de celle-ci. La thèse, comme le roman, repose donc sur un examen de la dynamique entre politique et métaphysique. Il ne peut en être autrement. Il apparaît que la question de la liberté ne peut, pour l'auteur, être détachée de son ancrage spirituel.

Pour parvenir à comprendre le sens de la critique du socialisme par Dostoïevski nous avons tout d'abord procédé à un examen de certaines interprétations. Dans le premier chapitre, notre attention s'est tournée vers quatre commentateurs qui nous ont offert un paysage varié d'explications possibles du sens de la critique du socialisme par l'auteur russe.

Dans un premier temps, l'interprétation de Pierre Lamblé nous a fait voir que, outre la critique religieuse et chrétienne du socialisme, Dostoïevski attaque les bases mêmes de ce système politique. Ensuite, l'interprétation de W.J. Leatherbarrow avançait

qu'au travers des *Démons* et plus particulièrement au travers du personnage de Chigaliov, Dostoïevski tentait de démontrer l'échec des idéaux révolutionnaires socialistes. De son côté, Nancy Anderson offrait une interprétation du système proposé par le personnage de Chigaliov sous le signe du matérialisme et du despotisme. Le mouvement révolutionnaire se tournerait vers une philosophie matérialiste, abandonnant les idéaux chrétiens. L'interprète établit d'ailleurs le lien avec le Grand Inquisiteur qui voyait comme principe de base de l'action humaine les besoins matériels (représentés par le pain) plutôt que la vie spirituelle offerte par le Christ.¹⁵⁵ Enfin, Jean Drouilly soutenait la thèse voulant que l'œuvre, qui se voulait à la base politique, était en fait essentiellement religieuse.

Dans le second chapitre, j'ai cherché à présenter une lecture plus personnelle de *Les Démons* tout en m'attardant particulièrement au personnage de Chigaliov. J'ai d'abord cherché à expliquer l'emphase placée sur Chigaliov. Ce dernier, théoricien du centre révolutionnaire socialiste qu'est le Groupe des Cinq, propose, prenant comme point de départ des idéaux similaires à de nombreux penseurs contemporains du socialisme, un système particulier d'organisation sociale et politique. C'est au travers de la critique de ce système, le chigaliovisme, que s'articule la critique du socialisme proposée par Dostoïevski.

Par la suite, j'ai entrepris un examen de la figure du Grand Inquisiteur dans *Les Frères Karamazov*. Approfondissant les similitudes déjà remarquées par Anderson, principalement quant à la liberté, cette section m'a permis d'approfondir la notion de liberté chez l'Inquisiteur. Grâce à cette figure, il fut par la suite possible d'éclairer d'une

¹⁵⁵ Nancy K. Anderson, *The perverted Ideal in Dostoevsky's The Devils*, *op.cit.*, p.43.

lumière nouvelle la conception de la liberté défendue par Chigaliov. En outre, l'examen du Grand Inquisiteur m'a permis de jeter les bases d'une comparaison analytique entre, d'un côté, l'Inquisiteur et le Christ et, de l'autre, Chigaliov et Dostoïevski.

Cependant, avant de me plonger dans cette comparaison, il était nécessaire d'examiner plus longuement les éléments caractéristiques du chigaliovisme. Comme nous l'avons vu, un peu comme l'avancait Leatherbarrow, la conception que se fait Chigaliov de la nature humaine explique en grande partie ce qui est, à prime abord, perçu comme une contradiction interne du chigaliovisme : le fait que le théoricien, partant de la liberté absolue, en arrive à un despotisme illimité. Comme j'ai cherché à le montrer, la compréhension qu'a Chigaliov de la nature humaine rend compte de la nécessité de la rigidité des structures qu'il propose, tout comme le traitement qu'il réserve aux idéaux socialistes tels que l'égalité et la liberté.

Alors seulement, après avoir expliqué à tour de rôle les éléments essentiels du système de la "fourmilière" de l'Inquisiteur et du chigaliovisme, me fut-il possible de procéder à une comparaison entre le couple Inquisiteur/Christ et le couple Chigaliov/Dostoïevski. Il semble qu'il existe une dynamique similaire entre l'Inquisiteur et le Christ à celle qui s'établit entre le personnage de Chigaliov et Dostoïevski. Comme si l'Inquisiteur et Chigaliov pouvaient être perçus comme deux volets d'un même personnage. L'Inquisiteur constitue en quelque sorte le côté religieux et Chigaliov le côté politique de ce personnage. Cette comparaison n'est pas inutile. Elle a permis de

démontrer comment la critique du Christ adressée à l'Inquisiteur a les mêmes racines que la critique que propose Dostoïevski de Chigaliou.

Il fut alors possible de s'attarder plus en profondeur à la critique faite par Dostoïevski de Chigaliou et du socialisme. Nous avons vu comment, un peu à la manière du Christ face à l'Inquisiteur, Dostoïevski critique le fait que le socialisme repose sur un rejet par l'homme de sa liberté. Dostoïevski voit au travers du socialisme un effort de l'homme pour évacuer la dimension métaphysique de la liberté pour tout ramener à lui, à ses désirs et à ses besoins. Or, en dépouillant la liberté de ce qui lui confère son essence (c'est-à-dire son aspect métaphysique), l'homme procède à la stérilisation d'une valeur suprême, transcendante. Pour l'auteur, le socialisme ne peut donc répondre au problème de la liberté.

En outre, il est apparu que la liberté telle que conçue par Dostoïevski diffère de la liberté politique. Après avoir expliqué ce en quoi consiste la liberté métaphysique (c'est-à-dire la possibilité, pour l'homme, de se défaire des déterminismes pesant sur lui), j'ai cherché à montrer comment la liberté de Dostoïevski ne saurait qu'être métaphysique et ancrée dans la morale chrétienne. Le socialisme, de son côté, procède à l'édification de structures qui mettent frein à la quête, par l'homme, d'une liberté absolue. De son côté, le nihilisme procède à la destruction de toutes les structures, de tous les déterminismes mais, par la même occasion, de tous les points de repère disponibles pour l'homme. Or, sans cet ancrage dans la morale et la transcendance, la soif de l'homme pour la liberté métaphysique devient autodestructrice.

Ceci étant dit, il apparaît que le concept même de liberté tel que compris par Dostoïevski peut paraître paradoxal. D'un côté, la liberté moderne comprise comme étant la possibilité pour l'homme de se détacher des déterminismes et d'agir selon sa pleine volonté constitue un abîme invitant pour l'homme. Cet abîme est celui du nihilisme, celui de l'athéisme. Cette liberté, nous l'avons vu au travers des personnages de Kirilov et de Stavroguine, est par essence destructrice. Or, pour Dostoïevski, la liberté métaphysique, aspirant à l'absolu, n'en doit pas moins s'auto-limiter. Cette limite, imposée à une liberté supposément sans limite, se trouve pour l'auteur dans le message et les valeurs du Christ qui permettent d'encadrer les actions humaines, donnant à la fois sens et valeur à l'action humaine.

On peut alors s'interroger sur la valeur de la liberté métaphysique que Dostoïevski propose au travers des enseignements du Christ. Cette liberté qui doit être ultime, qui doit permettre aux hommes de s'abreuver d'une liberté complète, ne devient accessible à l'homme que par l'asservissement au Christ. Il semble alors que l'auteur retombe dans le même piège décrit par Chigaliou dans *Les Démons* et par le Grand Inquisiteur dans *Les Frères Karamazov*. D'un côté, l'Inquisiteur affirme que l'homme, laissé libre, n'a rien de plus pressé que de se trouver un maître devant qui s'agenouiller. Dostoïevski prétend, de son côté, que ce n'est qu'en s'agenouillant devant le Christ que l'homme parviendra à atteindre la liberté à laquelle il aspire.

Bien entendu, le maître devant lequel s'asservit l'homme est différent. Il n'est nullement question d'une élite assouvissant ses désirs sur la masse ou de cardinaux

gouvernant les hommes au nom du Christ. Nous l'avons vu, Dostoïevski est critique de la conception terrestre du bonheur défendue par Chigaliou et l'Inquisiteur. Pour l'auteur, le maître devant lequel l'homme doit s'agenouiller est d'une autre grandeur, énonçant des vérités beaucoup plus grandes. Ce maître, le Christ, est **le maître** qui permettra par ses enseignements à l'homme de supporter et d'atteindre les degrés supérieurs de la liberté. Cependant, l'illusion de la liberté absolue renvoie encore et toujours à la nécessité pour l'homme de trouver un maître lui fournissant des règles d'action, des règles morales par lesquelles sa liberté prendra un sens et grâce auxquelles il évitera le piège du nihilisme.

Il ne semble faire aucun doute que Dostoïevski nous propose une compréhension de la liberté métaphysique qui se veut davantage psychologique que philosophique. Sa compréhension de la valeur de la liberté paraît plutôt intuitive et empirique, basée sur les sentiments, sur les actions des personnages qu'il met brillamment en scène (c'est d'ailleurs là une des qualités de l'auteur que Béliński avait remarquée dès la publication de *Les pauvres gens*). C'est en examinant les comportements de l'homme que l'auteur vient à comprendre et apprécier la valeur et le risque inhérent au concept de liberté. Ceci explique qu'il soit difficile de mettre en relation une telle compréhension de la liberté avec des définitions plus étoffées de celle-ci sur le plan philosophique, comme on peut en trouver par exemple chez des penseurs tels que Jean-Jacques Rousseau ou Emmanuel Kant. Cette situation peut probablement rendre compte en partie de ce qui semble être des contradictions ou des paradoxes dans la compréhension de la liberté métaphysique que nous propose Dostoïevski.

Cette conception davantage psychologique de la liberté permet à Dostoïevski de trouver la réponse à la question de la liberté dans la transcendance, dans la liberté qu'offre le Christ à l'homme. Le Christ fait le pont entre la liberté métaphysique et l'homme. Il lui permet d'aspirer à une liberté supérieure (ce que l'adhésion à un système politique tel que le socialisme rend impossible) tout en lui évitant de se perdre dans le gouffre du nihilisme, à la façon des personnages de Stavroguine et de Kirilov. La liberté telle qu'offerte par le Christ constitue, pour Dostoïevski, la seule possibilité pour l'homme d'atteindre un degré de liberté supérieur, d'assouvir sa quête infinie pour une liberté illimitée et de régler définitivement le problème de la liberté.

J'ai également interrogé, brièvement il est vrai, le sens religieux de la critique du socialisme par Dostoïevski. Les liens entre la sphère politique et la sphère spirituelle sont plus complexes que ne le laisse supposer l'interprétation de Drouilly. Que Dostoïevski ne puisse penser la sphère politique complètement à part de la sphère spirituelle paraît exact. Mais l'inverse semble aussi vrai. C'est au travers de la sphère terrestre que se manifeste toute la grandeur de la morale et des valeurs chrétiennes. Il y a donc une interaction (plutôt qu'une subordination) entre les deux sphères.

Cependant, cette relation entre les sphères politique et spirituelle chez Dostoïevski demeure quelque peu ambiguë. Ce n'est pas sans raison que les interprétations des commentateurs sur la question divergent. Une des raisons de ce phénomène s'explique probablement par la position que développe l'auteur face à la question théologico-politique. Ainsi, la critique de l'auteur face aux différents systèmes d'organisation de la

société semble transcender la question du politique pour s'attaquer directement à la modernité.

Effectivement, l'auteur semble promouvoir un idéal moral qui aille au-delà de l'organisation de la sphère politique. Ce faisant, il propose une critique virulente des sociétés modernes qui ont évacué la place de la morale dans la sphère publique pour la confiner à la sphère privée. Cet accent que Dostoïevski met sur la morale automatiquement entre en contradiction avec l'organisation moderne de la sphère publique. Or, nous l'avons vu au cours des pages précédentes, il est impossible pour l'auteur d'établir des règles de vivre-ensemble qui se passeront de la morale et des valeurs chrétiennes sous peine de plonger l'homme dans un monde de non sens.

Conçue ainsi, il semble donc que la critique que propose Dostoïevski face au socialisme transcende la simple critique politique pour s'inscrire dans un contexte plus large. L'auteur trace alors les contours d'une philosophie morale qui s'oppose à la modernité. Dans cette optique, on peut affirmer que la philosophie morale de Dostoïevski est plus qu'une simple manière de fuir le socialisme; elle lui permet de contourner le monde politique dans sa totalité. Ce rapport entre morale et politique est probablement au cœur de l'interprétation de Drouilly, selon laquelle Dostoïevski repousse instinctivement toute tentative d'organisation sociale athée, que ce soit le socialisme, le rationalisme ou encore le capitalisme.

Voilà donc le cheminement suivi pour chercher à répondre à la question de recherche énoncée au point de départ. Suite à cet examen, il me semble qu'effectivement, le sens de la critique du socialisme que propose Dostoïevski dans *Les Démons* se trouve dans son traitement de la question de la liberté. Pour l'auteur, le socialisme, comme le démontre l'échec de Chigaliov qui pousse jusqu'au bout sa logique, ne peut offrir de réponses à la soif que l'homme ressent pour la liberté. On l'a vu, le socialisme offre à l'homme une pâle illusion de liberté. Donnant son appui à un tel système, l'homme rejette en fait la liberté. Or, pour Dostoïevski, la liberté n'est pas par essence politique. Elle est supérieure, ultime, complète et métaphysique. Elle prend sa source et acquiert son sens en se liant à la morale et la transcendance.

Bien entendu, comme cela fut mentionné dès l'introduction, l'isolement d'une variable politique, dans le cas présent, le socialisme, est impossible dans l'univers de Dostoïevski. L'univers de l'auteur n'est compréhensible que dans sa relation au christianisme. Certes, cette thèse a porté d'abord sur la question du socialisme. Mais, on l'a vu, il est impossible de traiter du sens de la critique du socialisme de Dostoïevski sans sortir du cadre étroitement politique. Non seulement ce serait évacuer l'essence même de la critique que propose l'auteur mais ce serait également méconnaître les intentions de l'auteur qui, dans sa critique morale de la modernité, déborde à chaque instant du cadre politique. Ainsi, dans son traitement de la liberté, d'autres « démons » apparaissent. On l'a dit, le travail d'écriture de l'auteur fut ardu jusqu'au moment où le personnage de Stavroguine fit son apparition. C'est en grande partie ce personnage qui donne au roman son aspect de « drame métaphysique », relevé par nombre de commentateurs.

Cette situation illustre le fait que la question politique que l'auteur se propose de traiter cache une dimension qui excède le politique. Il est question d'un malaise spirituel, philosophique. Plusieurs personnages dostoïevskiens sont des symptômes du vertige métaphysique que suscite le nihilisme. Piotr Verkhovensky se dit ouvertement nihiliste. Stavroguine, évacuant toute transcendance et toute morale, perd tout point de repère et glisse vers l'abîme du nihilisme. Kirilov, voulant affirmer sa liberté absolue et sa propre divinité, saute à pieds joints dans l'abîme. Tous ces personnages, perdant tout lien avec la transcendance, démontrent les ravages du nihilisme sur l'homme.

Philosophiquement, il serait intéressant de creuser davantage le malaise nihiliste présent tout au long du roman. Alors que Drouilly soutient que *Les Démons* est un roman entièrement consacré au problème de l'athéisme, j'estime qu'une des caractéristiques importantes du roman est son caractère anti-nihiliste. En effet, quasiment tous les autres thèmes abordés semblent déboucher sur la question plus vaste du nihilisme. Dans le cas présent, on a ainsi pu voir comment la question du socialisme, abordée par le biais de la liberté, fait partie d'un problème plus vaste pour l'auteur. En définitive, il paraît impossible d'isoler la variable qu'est le socialisme du problème philosophique du nihilisme.

Or, la relation entre la liberté et le nihilisme, nous l'avons abordé il y a quelques instants, revêt un caractère plutôt paradoxal chez Dostoïevski. Pour l'auteur, la liberté moderne, laissée à elle même, mène l'homme directement au nihilisme. Les exemples

d'un tel phénomène sont nombreux. Les personnages de Stavroguine, Verkhovensky et Kirilov sont tous à des degrés différents des exemples des ravages qu'une soif de liberté non contrôlée peuvent provoquer. D'un autre côté, ce n'est que par l'acceptation de la liberté offerte par le Christ que l'homme peut éviter le piège tendu par les systèmes politiques et sociaux que proposent Chigaliou et le Grand Inquisiteur. Paradoxe? Certes! Malgré tout, probablement en raison de la compréhension davantage psychologique que philosophique de la liberté que nous propose Dostoïevski, il semble faire peu de doutes pour lui que la réponse au problème de liberté se trouve dans la morale divine et dans les enseignements du Christ qui permettront ultimement à l'homme de donner un sens à sa soif d'une liberté absolue à l'aide de règles régissant le vivre-ensemble.

Bibliographie

Oeuvres de Dostoïevski :

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Correspondance de Dostoïevski, traduction de la correspondance faite d'après l'édition russe établie par M. Dolinine effectuée par Dominique Arban, Paris, Calmann-Lévy, 1949. (4 tomes)

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Crime et châtiement, préface de George Nivat, traduction par D. Ergaz, Paris, Éditions Gallimard, 1975.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Diary of a writer, préface et traduction par Boris Brasol, New York, Octagon Books, 1973. (2 volumes)

DOSTOÏEVSKI, Fédor, L'adolescent, traduction par Pierre Pascal, 8^e édition, Paris, Éditions Gallimard, 1935.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Le Double, préface de André Green, traduction par Gustave Aucouturier, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Les Démons (Les Possédés), préface de Marthe Robert, traduction par Boris de Schloezer, Paris, Éditions Gallimard, 1974.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Les Démons, roman en trois parties, traduction par André Markowicz, Montréal, Leméac, 1995.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Les Frères Karamazov, préface de Sigmund Freud, traduction par Henri Mongault, Paris, Éditions Gallimard, 1973.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Les Frères Karamazov, traduction par André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2002.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Les nuits blanches : Le sous-sol, traduction par Pierre Pascal, et Boris de Schloezer, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, L'Idiot, préface d'Alain Besançon, traduction par Albert Mousset, Paris, Éditions Gallimard, 1972.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Notebook for the Possessed, traduction par Victor Terras, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, Notes from Underground, traduction par Richard Pevear et Larissa Volokhonsky, New York, Alfred A. Knopf, 1993.

Oeuvres sur Dostoïevski :

ANDERSON, Nancy K., The perverted Ideal in Dostoevsky's *The Devils*, (Middlebury Studies in Russian Language and Literature, Vol. 8, sous la dir. de Thomas R. Beyer Jr.), New York, Peter Lang Publishing, 1997.

BEVERIDGE, Nancy Lourie, The Composition of Dostoevskij's novel *The Devils*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Slavic Languages and Literatures), Ann Arbor, University of Michigan, 1979.

CARTER, Stephen K., The Political and Social Thought of F.M. Dostoevsky, New York, Garland Publishing, Inc., 1991.

CURLE, Richard, Characters of Dostoevsky: Studies from Four Novels, New York, Russell & Russell, 1966.

DIRSCHERL, Denis, Dostoevsky and the Catholic Church, Chicago, Loyola University Press, 1986.

DUTRISAC, Myrtô, Le problème du nihilisme dans les œuvres de Nietzsche et de Dostoïevski, Thèse déposée à l'École des études supérieures et de la recherche de l'Université d'Ottawa, Ottawa, Université d'Ottawa, 1999.

DOLENC, Ivan, Dostoevsky and Christ: Dostoevsky's Rebellion Against Belinsky, Toronto, York Publishing & Printing Co., 1978.

DROUILLY, Jean, Dostoïevski et l'Europe en 1873, Ottawa, Les Éditions Leméac, 1969.

DROUILLY, Jean, La pensée politique et religieuse de F.M. Dostoïevski, Paris, Librairie des cinq continents, 1971.

FRANK, Joseph, Dostoïevski, les années miraculeuses (1865-1871), traduction par Aline Weill avec la collaboration de l'auteur, Princeton, Actes Sud, 1998.

GIDE, André, dostoïevski, Paris, Gallimard, 1923.

GROSSMAN, Léonide, Dostoïevski, Mouscou, Éditions du progrès, 1970.

GUARDINI, Romano, L'univers religieux de Dostoïevski, traduction par Henri Engelmann et Robert Girard, Paris, Éditions du Seuil, 1963.

JONES, Malcolm V., Dostoyevski after Bakhtin: readings in Dostoyevski fantastic realism), Melbourne, Cambridge University Press, 1990.

LAMBLÉ, Pierre, La métaphysique de l'histoire de Dostoïevski (La philosophie de Dostoïevski, tome 2) : Essai de Littérature et Philosophie Comparée, Paris, L'Harmattan, 2001.

LEATHERBARROW, W.J. (sous la direction de), Dostoevsky's The Devils : A Critical Companion, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1999.

LIVERMORE, Gordon Dexter, Dostoevsky's «Devils»: The Unifying Conflicts, A dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, New Haven, Yale University, 1978.

MILLER, Orest, Dostoïevski as reformer, the Petrachevski case, Ann Arbor, Ardis, 1987.

PASCAL, Pierre, Dostoïevski : L'homme et l'œuvre, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1970.

PATTISON, George and Diane Oenning Thompson, Dostoevsky and the Christian Tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

STEINER, George, Tolstoy or Dostoevsky : An Essay in the Old Criticism by George Steiner, New York, E.P. Dutton & Company Inc., 1971.

Littérature secondaire :

CAMUS, Albert, L'homme révolté, Paris, Éditions Gallimard, 1951.

CHESTOV, L., Chekhov and other essays, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966.

La Sainte bible, traduction sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Édition du Cerf, 1961.