



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Malraux : de la condition humaine à l'humanisme

Micheline Barta

Memoire de maîtrise

Special Individual Program

présenté en satisfaction partielle des
exigences d'obtention du grade
de maîtrise en art
de l'Université Concordia
Montreal (Québec), Canada

mars 1991

C. Micheline Barta, 1991



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

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

ISBN 0-315-68773-8

Canada

SOMMAIRE

Malraux : de la condition humaine à l'humanisme

Micheline Barta

On trouvera dans le présent mémoire, à partir du constat de la condition humaine par Malraux, les définitions des termes condition humaine, humanisme et des autres termes clés utilisés. Ce procédé permettra de situer l'étude entreprise dans le cadre plus large du temps de Malraux, dans lequel se sont formées et ont circulé les notions désignées par ces termes, par comparaison avec la signification que chacune d'eiles avait pour d'autres écrivains contemporains de Malraux. Suivra ensuite l'examen de la forme prise chez Malraux par la pensée qui l'a conduit de son constat initial de la condition humaine à l'adoption de l'humanisme. Puis on passera à l'étude du fond de cette pensée, faite de la contestation successive des valeurs qui se présentent à Malraux, pour en arriver à trouver la seule à retenir. Il s'agira plus précisément du passage des conformismes au dépassement de soi dans la solidarité humaine : «fraternité» ou «communion», selon Malraux, en passant par les séductions de l'irréel, et autres.

Le travail conclura par deux questions et tentera d'y répondre : Malraux est-il resté fidèle à sa pensée première du début à la fin de son oeuvre ? Si oui, comment ? Sinon, comment s'est-il départi de cette pensée ?

SOMMAIRE

Malraux : de la condition humaine à l'humanisme

Micheline Barta

On trouvera dans le présent mémoire, à partir du constat de la condition humaine par Malraux, les définitions des termes condition humaine, humanisme et des autres termes clés utilisés. Ce procédé permettra de situer l'étude entreprise dans le cadre plus large du temps de Malraux, dans lequel se sont formées et ont circulé les notions désignées par ces termes, par comparaison avec la signification que chacune d'elles avait pour d'autres écrivains contemporains de Malraux. Suivra ensuite l'examen de la forme prise chez Malraux par la pensée qui l'a conduit de son constat initial de la condition humaine à l'adoption de l'humanisme. Puis on passera à l'étude du fond de cette pensée, faite de la contestation successive des valeurs qui se présentent à Malraux, pour en arriver à trouver la seule à retenir. Il s'agira plus précisément du passage des conformismes au dépassement de soi dans la solidarité humaine : «fraternité» ou «communion», selon Malraux, en passant par les séductions de l'irréel, et autres.

Le travail conclura par deux questions et tentera d'y répondre : Malraux est-il resté fidèle à sa pensée première du début à la fin de son oeuvre ? Si oui, comment ? Sinon, comment s'est-il départi de cette pensée ?

SOMMAIRE

Malraux : de la condition humaine a l'humanisme

Micheline Barta

On trouvera dans le présent mémoire, à partir du constat de la condition humaine par Malraux, les définitions des termes condition humaine, humanisme et des autres termes clés utilisés. Ce procédé permettra de situer l'étude entreprise dans le cadre plus large du temps de Malraux, dans lequel se sont formées et ont circulé les notions désignées par ces termes, par comparaison avec la signification que chacune d'elles avait pour d'autres écrivains contemporains de Malraux. Suivra ensuite l'examen de la forme prise chez Malraux par la pensée qui l'a conduit de son constat initial de la condition humaine à l'adoption de l'humanisme. Puis on passera à l'étude du fond de cette pensée, faite de la contestation successive des valeurs qui se présentent à Malraux, pour en arriver à trouver la seule à retenir. Il s'agira plus précisément du passage des conformismes au dépassement de soi dans la solidarité humaine : «fraternité» ou «communion», selon Malraux, en passant par les séductions de l'irréel, et autres.

Le travail conclura par deux questions et tentera d'y répondre : Malraux est-il resté fidèle à sa pensée première du début à la fin de son oeuvre ? Si oui, comment ? Sinon, comment s'est-il départi de cette pensée ?

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Monsieur Claude Lévy, ainsi que mes deux autres conseillers de rédaction de ce travail, Monsieur Alexis Nuselovici et Madame Judith Woodsworth, sans lesquels ce dernier n'aurait vu le jour. C'est en effet grâce aux précieux conseils qu'ils m'ont donnés, ainsi qu'à tout le temps qu'ils ont bien voulu me consacrer que j'ai mené cette tâche jusqu'au bout. Je leur suis reconnaissante de m'avoir non seulement signalé les manques, redondances et erreurs dans mon travail, mais aussi et surtout de la confiance en moi qu'ils m'ont témoignée.

Je remercie plus particulièrement Monsieur Claude Lévy de m'avoir soutenue du début à la fin de mon entreprise, et du mal qu'il s'est donné pour m'aider à constituer un nouveau comité de conseillers, ainsi que de s'être occupé d'organiser et de corriger l'examen «compréhensif» de mon programme de maîtrise. Monsieur Lévy s'est acquitté de ces tâches avec la plus grande simplicité, sans jamais vouloir donner l'impression que ce qu'il faisait n'était pas parfaitement naturel. Je lui en sais gré. Je voudrais aussi remercier Monsieur Paul D'Hollander et Monsieur Pierre Parc de leur aide au début de mon projet de maîtrise.

Micheline Barta

Le 12 mars 1991

TABLE DES MATIÈRES

	Page
1. Introduction	1
2. Définition des termes clés	1
3. Forme de la pensée de Malraux	20
4. Fond de la pensée de Malraux	24
5. Des conformismes à la solidarité humaine	29
5.1 Des conformismes	29
5.2 Des séductions de l'irréel	38
5.3 Des liens affectifs	49
5.3.1 De l'érotisme	49
5.3.2 De l'amour	54
5.4 De l'action	62
5.5 De l'histoire	73
5.6 De l'humanisme	85
5.7 De la charité du coeur	91
6. Conclusion	97
Appels de notes	106
Bibliographie	125

1. Introduction

Pour beaucoup de lecteurs, Malraux et La Condition humaine (à la fois le livre et le concept) sont pour ainsi dire synonymes.

Françoise Dorenlot le confirme, entre autres, dans l'ouverture de Malraux ou l'unité de pensée : «Au nom de Malraux, est avant tout, associé le titre de son roman le plus significatif, La Condition humaine. Or, la condition humaine est plus qu'un titre d'ouvrage particulier, c'est le sujet toujours repris de chaque livre : essai ou roman.»¹

2. Définitions des termes clés utilisés

Avant d'aller plus loin, il serait peut-être bon de préciser les termes clés employés dans la présente étude par souci de clarté et pour lever toute ambiguïté, en comparant le sens de ces termes avec celui qu'ils ont pour certains contemporains de Malraux.

A propos de la «condition humaine», sommes-nous redevables à Malraux de la paternité de ce terme ? Non, mais c'est lui qui lui a donné le retentissement que l'on sait. En fait, il faut

remonter à Montaigne, au siècle de la Renaissance, pour trouver la première apparition de cette expression (sous forme d'inversion des deux termes) : «Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition.»² L'expression fera fortune et traversera les siècles pour parvenir jusqu'à Malraux. En effet, Pascal, au siècle classique, mentionnera la «Condition des hommes» dans de célèbres paroles qui ont singulièrement frappé Malraux, comme on le verra : «Qu'on s'imagine un grand nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à mort, dont les uns étant à chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables... C'est l'image de la condition des hommes.»³ Ce dernier terme sera repris par Montesquieu au siècle dit "philosophique" : «Malheureuse condition des hommes... »⁴ Puis, enfin la première apparition de l'expression pleinement identique à celle de Malraux : «condition humaine» qu'on retrouve sous la plume de Voltaire, alors qu'il réfute Pascal : «Il est faux qu'on puisse divertir un homme de penser à la condition humaine... »⁵ Rousseau reprendra cette expression à son compte dans l'Emile : «Notre véritable étude est celle de la condition humaine.»⁶ Et nous arrivons enfin à ce que ce terme veut dire pour Malraux. Entre autres moyens de désigner cette condition, Malraux en parle comme d'une prison : «La condition humaine est [aussi] une prison.»⁷

En 1943, en réponse à la question «Qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que sa condition ?», il dit, en guise d'explicitation plutôt

que de définition de la condition de l'homme :

Nous savons que nous n'avons pas choisi de naître, que nous ne choisirons pas de mourir. Que nous n'avons pas choisi nos parents. Que nous ne pouvons rien contre le temps. Qu'il y a entre chacun de nous et la vie universelle, une sorte de... crevasse.⁸

Vingt-quatre ans plus tard (en 1967), cette fois-ci Malraux nous donne une définition proprement dite de la condition humaine :

La condition humaine, c'est la condition de créature qui impose le destin de l'homme comme la maladie mortelle impose le destin de l'individu. Détruire cette condition, c'est détruire la vie : tuer... Mais les camps d'extermination... ont fait pressentir qu'il [l'homme] n'est pas homme seulement par la vie.⁹

Qu'en a-t-il été de la conception de l'expression «condition humaine» chez les écrivains contemporains de Malraux ? Prenons d'abord Bernanos qui, avec Mauriac, mais tout autrement, s'est fait le chantre de l'inquiétude spirituelle, dans la tradition du roman catholique. Voici ce qu'il en dit :

Je crois de plus en plus [dit le curé d'Ambricourt], que ce que nous appelons tristesse, angoisse, désespoir, comme pour nous persuader qu'il s'agit de certains mouvements de l'âme, est cette âme même; que depuis la chute, la condition de l'homme est telle qu'il ne saurait plus rien percevoir en lui et hors de lui que sous la forme de l'angoisse.¹⁰

Bernanos place donc la condition de l'homme dans le contexte de la Chute et de la Rédemption, du péché et de la grâce, ce qui est très loin de Malraux. Ce dernier le fait aussi, mais dans un tout autre contexte : celui d'un monde où «Dieu est mort» et du désarroi qui en résulte pour l'homme, mais tous deux rattachent la notion d'angoisse à la condition humaine.

Sartre, aussi remarquable propagandiste par ses formules-chocs que puissant dialecticien de la philosophie de l'existentialisme, et qui a, comme Malraux, une vision d'un monde sans Dieu, a dit, selon Pierre-Henri Simon, que «notre condition d'homme est incompréhensible, incertaine et tragique; il [Sartre] insiste sur notre délaissement [par Dieu].»¹¹ Il y a là un parallèle avec Malraux qui parle de «déréliction» et pose à ce propos sa célèbre question : "Que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu, ni Christ ?»¹² Par ailleurs, Sartre qui a déclaré que «l'homme est condamné à être libre» dans L'Être et le Néant reconnaît pourtant au sujet de la condition de l'homme que

la personnalité de chacun est d'abord «située», définie par les contingences qui l'ont postée ici ou là, qui l'on fait apparaître à tel moment de l'histoire et dans tel milieu social...¹³,

donc limitée par son appartenance socio-historique en un lieu donné.

Pour Camus, l'un des interprètes les plus éloquents de la philosophie de l'absurde, et «incroyant passionné» comme on l'a nommé, qu'est la condition humaine ? A ses débuts, il en dit :

J'aime cette vie... : elle me donne l'orgueil de ma condition d'homme. Pourtant on me l'a souvent dit : il n'y a pas de quoi être fier. Si, il y a de quoi : ce soleil, cette mer, mon coeur bondissant de jeunesse...¹⁴,

puis, dans L'Homme révolté :

Il [Ivan Karamazov] hait la peine de mort parce qu'elle est l'image de la condition humaine.¹⁵

Ces paroles de Camus rappellent la citation de Pascal qui a si visiblement inspiré Malraux pour La Condition humaine : «Qu'on s'imagine un grand nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à mort...».

Pour Saint-Exupéry, défenseur de la thèse du salut de l'homme par le métier, qui se situe dans le courant humaniste, quel est le sens de la condition humaine ? Il faudrait d'abord noter que :

contrairement à ceux qui ont vu le tragique, ou l'horrible... de la condition humaine...il [Saint-Exupéry] n'a cessé de montrer des actions grandes, des natures généreuses, la joie de construire et la puissance créatrice de la foi et de l'espérance.16

Pour cerner sa vue de la condition humaine, il faut dire qu'il voit celle-ci comme un «noeud de relations»¹⁷ avec le monde et avec les autres hommes. Cette conception de Saint-Exupéry n'a rien d'étonnant si on se souvient que c'est au même Saint-Exupéry que l'on doit la formule : «Ils [les hommes] n'ont qu'un luxe véritable, et c'est celui des relations humaines.»^{17a}

Pour Malraux, la condition humaine ne se définit pas seulement par des négatifs : «Nous savons que nous n'avons pas choisi de naître, etc. ... », mais aussi par les mots suivants à propos de Gisors, mais qui s'étendent à l'homme en général :

Sans doute, au plus profond, est-il espoir, comme il est angoisse... 18,

tirés de La Condition humaine (1933). Dix ans plus tard (en 1943), il dira dans Les Noyers de l'Altenburg :

Au fond, ... croyants ou incroyants, tous les hommes meurent dans un mélange bien enchevêtré de crainte et d'espoir.¹⁹

Donc nette parenté à dix ans d'intervalle : espoir et angoisse d'une part, crainte et espoir de l'autre. Il y aurait lieu de préciser aussi les deux termes «angoisse» et «espoir» dans le contexte qui nous intéresse. Ces deux termes seront définis selon la même méthode comparative que celle suivie pour celui de «condition humaine.» Qu'est l'angoisse pour Malraux ? Il l'explique ainsi : «Tout au fond, l'esprit ne pense l'homme que dans l'éternel, et la conscience de la vie ne peut être qu'angoisse.»²⁰ (1933). Et par «vie», il faut entendre une vie dont Dieu s'est retiré, et où l'homme reste seul en face de l'injustice, de la douleur et, en fin de compte, la mort. L'angoisse traverse toute l'oeuvre de Malraux comme on peut le constater une fois de plus dans les Noyers de l'Altenburg (roman de 1943) : «Peut-être l'angoisse est-elle toujours la plus forte; peut-être est-elle empoisonnée dans l'origine, la joie qui fut donnée au seul animal qui sache qu'elle n'est pas éternelle.»²¹

Passons à l'angoisse vue par Bernanos. On a déjà eu l'occasion de le noter : «Depuis la chute, la condition de l'homme est telle qu'il ne saurait plus rien percevoir - en lui et hors de lui - que sous la forme de l'angoisse.»²² Donc, comme chez Malraux, l'angoisse naît pour Bernanos de la perception de la condition humaine. Malraux dit, comme on vient de le voir, «conscience de la vie [humaine]». Chez Bernanos, contrairement à Malraux,

l'angoisse n'est pas attribuable à la mort de Dieu (il est profondément croyant), mais au fait que l'homme vit encore dans l'ère de la Chute, et non dans celle de la Rédemption : "Satan [le mal absolu] règne encore, puisque le Christ est toujours sur sa croix.»²³

Et pour Sartre, quel est le sens du terme «angoisse» ? ou plutôt «angoisse métaphysique» ? C'est «la conscience d'être jeté pour rien dans une existence fortuite, d'être une 'passion inutile' et une situation de hasard.»²⁴ Ici aussi, on note une analogie avec l'interprétation du terme par Malraux : «conscience de la vie» comme on l'a déjà vu, à cette différence près que Sartre appelle la vie «existence» et même «existence fortuite». Mais là s'arrête l'analogie Sartre-Malraux. Le remède de Sartre n'est pas celui de Malraux. Celui de Sartre est en effet métaphysique (qui diffère du métaphysique de Malraux), et c'est la conquête du sentiment de liberté. «La vie humaine [et la liberté à y assumer], dit Sartre, commence de l'autre côté du désespoir»,²⁵ le désespoir étant un sentiment assez proche de l'angoisse.

Qu'en est-il de Camus et l'angoisse ? Dans son cas, il serait peut-être plus juste de parler de désespoir que d'angoisse. Pierre-Henri Simon note à propos de Camus son «désespoir raisonné de la condition humaine»²⁶ et «la passion de sa révolte contre... le non-sens universel n'ira jamais heurter le mur du fatal : car alors reparaîtraient la douleur, et l'angoisse et le

désespoir.»²⁷ Les deux notions d'angoisse et de désespoir sont réunies ici. Pour Camus, il s'agirait plutôt d'angoisse au niveau collectif (de la société dans laquelle il vit, et du temps dans lequel elle s'inscrit), comme on le voit ici :

Pour qui se sent solidaire du destin de ce monde, le choc des civilisations a quelque chose d'angoissant. J'ai fait mienne cette angoisse... 28

Et enfin, quel est le sens de l'angoisse chez Saint-Exupéry ?

Toujours d'après Pierre-Henri Simon,

l'angoisse n'est pas absente de la méditation de Saint-Exupéry, mais plus vite surmontée, plus aisément oubliée dès que l'action commence,... et tend vers ses propres finalités.²⁹

Simon admet qu'il existe chez Saint-Exupéry la même angoisse existentielle que chez Malraux, et qu'elle est le point de départ de sa pensée. Pierre-Henri Simon fait remarquer que «Saint-Exupéry s'est orienté, plus vite et plus nettement que Malraux, vers une position précisément humaniste;»³⁰ Saint-Exupéry place aussi l'angoisse dans une optique de liberté, qui n'est pas celle de Sartre :

L'acte suprême de la liberté sera d'y accepter des contraintes. «Appelles-tu liberté le droit d'errer dans le vide ?»... parce qu'alors commence l'angoisse qui est de n'être point.³¹

Passons du pôle angoisse de la condition humaine à son autre pôle : l'espoir. Chez Malraux, cette dernière notion n'est pas définie, mais il l'éclaire néanmoins par les deux affirmations suivantes : «Un monde sans espoir est irrespirable. Ou alors physique»³², et (paroles de Garine dans Les Conquérants à propos

des hommes qu'il a dirigés) :

J'ai créé leur espoir. Leur espoir. Je ne tiens pas à faire des phrases, mais enfin l'espoir des hommes, c'est leur raison de vivre et de mourir... 33

Donc, pour Malraux l'espoir, c'est le mobile des hommes, ce qui les fait continuer à vivre quelques désespérantes que soient les circonstances dans lesquelles ils se trouvent.

Bernanos a-t-il la même conception de l'espoir ? Non, bien évidemment, puisque son point de départ est diamétralement opposé à celui de Malraux. Pour l'un, Dieu est mort, pour l'autre, Il existe. Bernanos parle d'espérance plutôt que d'espoir. Par contre, il parle de désespoir et s'élève avec véhémence contre ce sentiment : «Le désespoir est, pour les appelés de Dieu, la tentation suprême, ... ce péché définitif qu'est le désespoir. Qu'est-ce que désespérer, sinon choisir contre Dieu, et prendre le parti du néant ?»³⁴ Et voici ce qu'il a à dire de l'espérance :

... ce mouvement entre le désespoir de l'extrême lucidité et l'espérance invincible de l'être... c'est ce qu'il convient d'appeler vie spirituelle, quels que soient les symboles... à travers lesquels l'homme cherche à la réaliser.³⁵

Pour Sartre, l'espoir, ou plutôt sa compréhension de l'espoir, est celui de l'artiste qu'il décrit ainsi :

Seul l'artiste qui, dans l'usage vertigineux de son pouvoir, a connu les joies et les affres de la création, peut comprendre quelque chose à son espoir pénétré d'effroi.³⁶

Donc pour Sartre, comme pour Malraux, l'espoir est inextricablement mêlé à l'angoisse (ou plutôt la crainte comme le dit Malraux, et l'effroi, Sartre). Ce dernier ajoute à propos du désespoir, comme le contraire de l'espoir : «La vie humaine commence de l'autre côté du désespoir.»³⁷, comme on l'a déjà vu. Autrement dit, pour Sartre, le désespoir est le point de départ de la réalisation de soi dans la vie de l'homme.

Comment Camus voit-il l'espoir ? A ses débuts, «il conçoit la condition humaine dans son acceptation lucide par l'homme sous forme de la jouissance immédiate de son être.»³⁸ C'est à cette époque que Camus a dit : «L'espérance exclue, parce qu'elle est soeur de la crainte.»³⁹ Il y donc là une nette divergence avec Malraux : pas d'espérance à cause de la crainte qui en fait inévitablement partie. Camus explique ce point de vue : «Ce singulier instant ... où le bonheur naît de l'absence d'espoir »⁴⁰, et il précise : «Je vis dans l'absence d'espoir, mais l'absence d'espoir n'est pas le désespoir : elle est l'acceptation de l'immédiat.»⁴¹ Et Camus a aussi dit :

De la boîte de Pandore où grouillaient les
maux de l'humanité, les Grecs firent sortir
l'espoir après tous les autres, comme le plus
terrible de tous.⁴²

Quelle a été la conception de l'espoir chez Saint-Exupéry ? Chez lui, comme chez Bernanos, «espoir» se transforme en «espérance» - serait-ce comme l'une des trois vertus théologiques ? On serait tenté de le croire. On a déjà noté que :

Contrairement à ceux qui ont vu le tragique, ou l'horrible... de la condition humaine,... il n'a cessé, lui, de montrer... la puissance créatrice de la foi et de l'espérance.⁴³

S'il donne à ces deux mots le sens théologique, ce n'est pas étonnant. Pierre-Henri Simon nous apprend en effet que :

il est... assez frappant que Saint-Exupéry, aussi étranger que lui soit devenu le Dieu d'Abraham et de Jacob, n'incline pas à une idée panthéistique de la divinité, puisqu'il dit : «Ta pyramide n'a point de sens si elle ne s'achève en Dieu».⁴⁴

Nous abordons ainsi la notion d'humanisme. Que veut dire «humanisme», terme à plusieurs sens, et lequel de ces sens nous intéresse ici ? Selon l'Encyclopédie Universalis,

ce mot était encore à la mode au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, au point que tous les courants de pensée s'en recommandaient, ... des marxistes à Sartre. Aujourd'hui, où des philosophes, des éducateurs et des politiques mettent en question un grand nombre de valeurs sur lesquelles reposait naguère l'idée que la plupart des hommes se faisaient de leur propre destin et du progrès de la civilisation, et où l'idée d'homme paraît en elle-même... dénuée de signification, l'emploi du mot "humanisme" est de plus en plus réservé aux spécialistes de la Renaissance.⁴⁵

On s'est ainsi servi de ce mot

pour désigner à la fois une période socio-culturelle et la puissance de transformation qui a restructuré alors l'image du monde et la conception de l'homme, qui s'est progressivement imposée... ⁴⁶

Qu'est donc plus précisément l'humanisme ?

Mouvement historique, force socio-culturelle... l'humanisme de la Renaissance n'exprime pas une philosophie déterminée. Le titre du discours De dignitate hominis de Pic

de la Mirandole (1486) et une phrase de ce discours préciseront un aspect essentiel de cet idéal humaniste... Cette phrase est : «J'ai lu, dans les livres des Arabes qu'on ne peut rien voir de plus admirable dans le monde que l'homme.» Et c'est certes... à un modèle de perfection humaine... que tendent les méditations et l'action d'hommes qui ont nom... Érasme, Colet, Budé, Léonard de Vinci, Dürer... Rabelais, Montaigne et combien d'autres.

Picévoque la littérature arabe, mais c'est essentiellement à la littérature gréco-latine des Anciens que se réfèrent les humanistes.47

Humanistes et humanisme

Chose surprenante, selon l'Encyclopédie Universalis, le terme d'humanisme ne date que de la seconde moitié du XIXe siècle : contemporain de Jakob Burckhart qui a pendant longtemps fourni... le modèle de recherches dans ce domaine, c'est George Voigt qui a rapproché définitivement en 1859 le mouvement humaniste de la Renaissance... Les Italiens avaient bien inventé le mot umanista qui apparaît dès le Quattrocento..., mais son champ sémantique ne correspond pas à ce que l'on entend aujourd'hui par humaniste comme Érasme, More, Budé. L'umanista était un professeur de grammaire et de rhétorique.48

Nous savons maintenant que pour les humanistes de la Renaissance, l'humanisme était le modèle de perfection humaine auquel l'humaniste doit tendre. Le mot «humanisme» a subi une évolution depuis. De nos jours, Pierre-Henri Simon en a dit :

Par humanisme, il faut entendre une attitude de pensée qui comporte deux affirmations essentielles : il existe une nature humaine; et l'humain se caractérise par la vie de l'esprit.49

Il définit l'humanisme ainsi :

L'humanisme est, pour chaque époque et chaque culture, la somme des expériences et des réflexions qui donnent à l'homme ce sans quoi il ne peut y avoir ni littérature, ni art, ni

société, ni civilisation : une idée positive de la dignité de son essence et du sens de sa vie.⁵⁰

Après avoir examiné l'évolution du sens de humanisme, de son origine au temps présent, il conviendrait de noter quel sens ce mot a pour Malraux et quelle définition il lui donne :

L'humanisme, ce n'est pas dire : «Ce que j'ai fait, aucun animal ne l'aurait fait», c'est dire : «Nous avons refusé ce que voulait en nous la bête, et nous voulons retrouver l'homme partout où nous avons trouvé ce qui l'écrase.»⁵¹

Cette définition se comprend mieux si on la rapproche de la conception de l'homme chez Malraux : comme l'a noté Françoise Dorenlot,

Malraux ne cesse d'opposer deux parts en l'homme, l'une obscure et destructrice - ... la «part démoniaque», l'autre claire et constructive - la «part divine».⁵²

Quelle est la vue de Bernanos sur l'humanisme ? Il prend nettement position contre l'humanisme, du moins celui de son temps. Pour s'expliquer là-dessus, chez Bernanos, «le mal existe positivement, il est une force et un souffle... L'homme a l'instinct du mal, il ressent directement l'appel du vide... »⁵³ Bernanos ne fait donc pas confiance au fond de la nature de l'homme. Il se trouve donc ainsi en opposition flagrante avec l'humanisme d'un Pierre-Henri Simon, pour qui «L'humaniste, qu'il soit laïque ou chrétien, ... fait cependant confiance... à l'homme.»⁵⁴ Et enfin «Bernanos n'aime pas les humanistes qui comptent sur eux-mêmes ou sur leur culture, pour se sauver»⁵⁵, plutôt que de s'en remettre à Dieu à cette fin.

Passons à Sartre et à l'humanisme chez lui. Il est contre, avec véhémence - à ses débuts. Pour le Sartre d'alors,

tout humaniste est, par vocation, un tricheur,...; tout humanisme est, comme toute religion,... une manière malhonnête d'esquiver le sentiment tragique d'une existence qui nous est donnée pour rien dans un monde qui n'a pas de sens.⁵⁶

Sartre est anti-humaniste, pas au nom de Dieu, puisqu'il est mort selon lui, mais précisément parce qu'il n'y a pas de Dieu, contrairement à ce que pense Bernanos, et Pierre-Henri Simon nous dit à ce propos : «Sartre dénonce avec vigueur la trêve, ou...

l'équivoque de l'humanisme laïque (tour de passe-passe : l'absolu divin étant remplacé par un absolu humain)... »⁵⁷ Ce qui n'empêchera pas Sartre de titrer son essai de 1946 :

«L'existentialisme est un humanisme», mais il convient de noter à ce propos que l'humanisme sartrien n'est pas celui de Malraux.

Pour Sartre, «humanisme» ne veut pas dire «vouloir retrouver l'homme partout où nous avons trouvé ce qui l'écrase» comme pour Malraux, mais «théorie ou doctrine qui prend pour fin la personne humaine et son épanouissement»⁵⁸ C'est ainsi que le conçoit l'auteur des Chemins de la liberté et fondateur des Temps modernes en 1945, année à partir de laquelle Sartre opte de plus en plus pour une littérature politique. Sartre juxtaposait alors le qualificatif «humaniste» à la notion de gauche (la gauche «humaniste»).⁵⁹

Qu'en est-il de l'humanisme chez Camus ? Il est nettement du côté de l'humanisme, mais lui non plus, ne l'a pas adopté à ses

débuts. Camus demande vers 1943 : «Qu'est-ce que sauver l'homme ? C'est donner ses chances à la justice qu'il est seul à concevoir.»⁶⁰ Pierre-Henri Simon commente : «Ces lignes éclatantes... montrent... l'évolution humaniste de Camus... Parti du désespoir, il refuse de fonder sur lui une morale de destruction.»⁶¹ Et Pierre-Henri Simon enchaîne :

Sauver l'homme par l'amour et par la raison... ; faire confiance à sa nature qui est bonne, en luttant contre sa destinée qui est mauvaise;⁶²

Tel est «l'humanisme de Camus», humanisme laïque et positif... : l'idée d'une médiation divine, le climat de la grâce n'ont rien à y voir.⁶³

Quel a été le sens de l'humanisme pour Saint-Exupéry ? «Nul n'a écrit les mots homme, humanité avec plus de prédilection et de respect [que lui] ... »⁶⁴ Telle est la remarque de Pierre-Henri Simon, qui a été suivie des mots :

L'oeuvre de Saint-Exupéry peut être un témoignage à la fois raisonné et passionné en faveur de l'humanisme. ... il ne cessera de se battre «pour une civilisation qui a choisi l'Homme pour clef de voûte.»⁶⁵

L'humanisme de Saint-Exupéry comporte aussi l'idée du salut de l'homme par le métier, comme on l'a déjà noté. Dans un hommage rendu à Saint-Exupéry, Gide a écrit : «Ce surpassement de soi qu'obtient la volonté tendue, c'est là ce que nous avons besoin surtout qu'on nous montre.»⁶⁶ Et Pierre-Henri Simon commente : «Et c'est là en définitive, ce qui donne à l'humanisme de Saint-Exupéry sa santé, sa vigueur et sa haute valeur d'exemple.»⁶⁷

Avant d'aboutir à l'humanisme, la pensée de Malraux sur la condition humaine l'a amené à voir cette condition comme absurde. Pourquoi absurde ? Comme l'a bien noté Françoise Dorenlot, à propos de Malraux «... la condition humaine est absurde, principalement parce qu'elle nie l'homme.»⁶⁸ Comment Malraux exprime-t-il ce concept lui-même ? Pour Malraux, «absurde» qualifie à la fois l'homme et le monde dans lequel il vit, et Malraux s'en explique ainsi : «L'homme est absurde parce qu'il n'est maître ni du temps, ni de l'angoisse, ni du Mal; le monde est absurde parce qu'il implique le Mal, et que le Mal est le péché du monde.»⁶⁹ Dorenlot salue en Malraux le premier parmi ses contemporains à avoir dénoncé l'absurde de toute vie humaine. L'absurde évoque presque inévitablement Camus. Cet écrivain a en effet défini l'absurde comme «ce singulier état d'âme où le vide devient éloquent... »⁷⁰, et il précise cette notion :

Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil... cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement le «pourquoi» s'élève et tout commence dans cette lassitude hantée d'étonnement.⁷¹

Pour Camus, ce n'est ni le monde en lui-même qui est absurde, ni l'homme qui y vit, mais la confrontation entre les deux :

... le monde en lui-même n'est pas raisonnable
... Mais ce qui est absurde c'est la
confrontation de cet irrationnel et de ce
désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au
plus profond de l'homme.⁷²

Mais cette pensée de Camus évoluera, et dans l'Été, il fait le commentaire significatif suivant sur la notion de l'absurde :

«L'absurde ne peut être considéré que comme une position de départ, ... même si son souvenir et son émotion accompagnent les démarches ultérieures.»⁷³ Et Camus ajoute : «Dès l'instant où l'on dit que tout est non-sens, on exprime quelque chose qui a du sens.»⁷⁴ Fait intéressant : pour Malraux cette évolution ne s'est pas faite, autant qu'on puisse en juger par ses oeuvres, bien qu'il parle plus d'aléatoire que d'absurde dans ses dernières oeuvres.

Comment Malraux s'est-il distingué dans l'ensemble des écrivains contemporains cités ici ? Quels ont été leurs points de convergence ? On pourrait en faire le tableau synthétique suivant :

Depuis 1945, on parle volontiers d'une «théologie de l'homme athée», d'une «transcendance des hommes sans Dieu», fondée sur le dépassement de leur condition originelle. La littérature se fait acte; il faut prendre parti, «s'engager», se rendre maître d'une histoire qui, seule, peut libérer l'homme de ses fatalités. Cela c'est le but commun; mais le chemin varie.⁷⁵

A des hommes sans espérance et sans Dieu, [d'abord] Malraux propose la «fraternité virile» qui naît de l'action.⁷⁶

[Puis] Sartre [propose] le libre élan de l'homme vers des formes supérieures et imprévisibles de lui-même. [Et enfin] Camus... a franchi la distance qui séparait un naturalisme humain d'un humanisme naturel, et il a conclu pour la valeur de l'ordre et pour la possibilité du bonheur.⁷⁷

Il est évident que Bernanos, qui n'appartient pas tout à fait à la même génération d'hommes dont il est question ci-dessus : Malraux, Sartre et Camus (ainsi que Saint-Exupéry, non mentionné ici), se

situe en dehors de cette génération. N'empêche que Malraux a été très influencé par Bernanos qu'il met très haut sur la liste des auteurs qu'il admire et qui l'ont inspiré. «Bernanos restera pour Malraux l'homme qui aura posé les graves problèmes du Mal et de la Mort, problèmes qui le hantent lui aussi.»⁷⁸ Là où Malraux se sépare nettement de Bernanos, c'est sur le plan de la croyance en Dieu. Bernanos n'ayant jamais perdu la foi, d'une part et, de l'autre, Malraux ayant constaté, à son désespoir, la mort de Dieu.

Malraux se distingue de Sartre sur plusieurs plans, le plus important desquels étant que

l'inexistence de Dieu ne poserait plus de problème pour Sartre; pour Malraux, elle les pose tous... alors que Sartre opte pour une «éthique de la désinvolture», «l'homme problématique» qu'est Malraux sent peser de tout son poids l'angoisse de la mort de Dieu.⁷⁹

Dorenlot nous apprend que «dans le cas de Sartre, il ne semble pas que l'on puisse parler de filiation, mais les circonstances firent que Sartre rejoignit Malraux au point où cessait l'engagement révolutionnaire de celui-ci.»⁸⁰ Pierre-Henri Simon a aussi fait remarquer que la démarche de Sartre a été précisément l'inverse de celle de Malraux : «la voie du salut dans le premier roman de Sartre, c'est l'art : il commence par où Malraux finit.»⁸¹

Malraux partage avec Camus le plus d'affinités. Selon Dorenlot, Camus a reconnu que ses deux maîtres ont été Grexier, son professeur d'université et ami, et Malraux. Malraux et Camus

divergent par la soif d'absolu du premier et le sens de mesure (la «pensée de midi») du second par lequel celui-ci a reconnu et accepté le fait que nous vivons dans un monde fait de relatif, et non d'absolu. On lui doit la formule : «apprendre à vivre et à mourir et, pour être homme, refuser d'être dieu»⁸², ce qui s'oppose nettement au «tout homme rêve d'être dieu» de Malraux. Malraux aurait-il exercé une influence sur Saint-Exupéry, autre que les autres influences littéraires de l'époque ? Si oui, autant que j'aie pu m'en rendre compte, cette influence n'a pas été documentée. Quant aux différences entre ces deux écrivains qui ont tous deux opté pour la voie de l'humanisme, Pierre-Henri Simon en a relevé une qui est intéressante et qu'il exprime ainsi :

La langue française a des subtilités pleines de sens : les personnages de Saint-Exupéry ont l'âme aventureuse; et ceux de Malraux ont l'âme aventurière. Même quand le premier excède les bornes de la morale moyenne, il garde raison, il humanise le héros; il tend au classique : au lieu que le second, même quand il arrache ses héros à l'anarchie même, quand il les soumet à la discipline d'un parti ou d'une révolution, [il] ne les guérit jamais de l'inquiétude, de la passion tragique, de l'orgueil; il tend au romantique.⁸³

Il convient d'ouvrir une parenthèse ici sur le sens des mots «aventure» et «aventurier» pour Malraux qui en dit :

Ce mot [aventure] connut, vers 1920, un grand prestige dans les milieux littéraires;... L'aventurier est évidemment hors la loi; l'erreur est de croire qu'il soit seulement hors la loi écrite, hors la convention...

De même que le poète substitue à la relation des mots entre eux une nouvelle relation, l'aventurier tente de substituer à la relation des choses entre elles - aux «lois de la vie» une relation particulière... L'aventure... est le réalisme de la féerie.⁸⁴

En un mot, quelles que soient les différences notées ici par rapport à ces autres écrivains, ce par quoi Malraux se distingue d'eux est en fin de compte assez difficile à cerner. Ce que les admirateurs de Malraux lui reconnaissent sans doute, c'est son «souffle» provenant de la générosité de son intelligence et de ses idées, de son intérêt pour tout ce qui concerne l'homme, qui, avec son don des raccourcis fulgurants et des aphorismes, s'est exprimée dans «sa voix, immédiatement reconnaissable comme celle de tous les grands écrivains».⁸⁵

3. Forme de la pensée de Malraux dans son cheminement de la condition humaine à l'humanisme

Avant de cerner le fond de la pensée de Malraux, il y aurait lieu d'en chercher la forme, soit de trouver la réponse à la question : Malraux a-t-il exprimé cette pensée en disant "je" (dans ses essais) ou en mettant dans la bouche de ses personnages de roman ses propres notions ? Dans ces romans, quelle est la part de Malraux, auteur, et quelle est celle des personnages dont il a fait ses porte-parole ou, au contraire, les locuteurs dont les vues sont contraires aux siennes, lui auraient-ils servi de repoussoir ? Il serait utile de noter ici le commentaire suivant de Malraux sur les personnages de Dostoïevski, cité par

Dorenlot : «Si quelqu'un a trouvé son génie à faire dialoguer les lobes de son cerveau, c'est bien lui... »⁸⁶ Ce commentaire ne pourrait-il s'appliquer à Malraux lui-même ? La réponse semblerait être "oui" selon Ehrenbourg qui disait, dans un article sur La Condition humaine : «C'est un journal intime, un compte rendu sténographique de ses débats intérieurs, une radioscopie de soi-même divisée en plusieurs héros.»⁸⁷ Il me semble que c'est une analyse exacte de la manière dont Malraux traite sa matière dans ses romans. Picon semble partager cette vue d'Ehrenbourg, et il nous dit à ce propos :

Malraux habite tous ses personnages et c'est à lui-même qu'il s'affronte... Malraux ne cesse de se parler et de se répondre à travers ces dialogues aigus et fébriles dont il a le secret.⁸⁸

Ce qui explique pourquoi c'est surtout le dialogue qu'il a privilégié dans ses romans («l'oeuvre [romanesque] de Malraux est tout entière construite en dialogues»⁸⁹), du dialogue entre A.D. et Ling dans La Tentation de l'Occident au colloque de l'Altenburg. Il poursuivra d'ailleurs la forme du dialogue dans celui qu'il engage avec ses lecteurs dans les essais qui ont suivi les romans, jusqu'à l'Homme précaire et la littérature, où il les incite à s'interroger eux-mêmes, en passant par les Voix du silence où il écrit : «... comme un écho qui répondrait aux siècles avec leurs voix successives : le chef-d'oeuvre ne maintient pas un monologue souverain, mais un invincible dialogue.»⁹⁰ Picon nous apprend aussi que :

pas un seul personnage accentué qui ne soit en un certain sens lui-même... Malraux ne cherche nullement comme Balzac ou Proust à donner à chaque personnage une voix personnelle... Dans le dialogue qui les oppose, Ferral parle comme Gisors, Scali comme Alvear... Leur langage, Malraux l'obtient sinon en transcrivant, du moins en transposant le sien propre. On retrouve dans ces dialogues le rythme qui est celui de sa parole, la même rapidité, la même brusquerie de l'attaque, un emportement frémissant et saccadé, la même alliance d'éloquence lyrique et de sobriété elliptique. 91

Prenons maintenant certains de ces dialogues pour vérifier le bien-fondé de l'assertion de Picon sur les personnages de Malraux.

Extrait des Conquérants :

Garine : Je pensais encore à la phrase de mon père : «Il ne faut jamais lâcher la terre»... Pas de force, même pas de vraie vie sans la certitude, sans la hantise de la vanité du monde. Je sais... que c'est de cette sensation profonde d'absurdité qu'il tire sa force : si le monde n'est pas absurde, c'est toute sa vie qui se disperse en gestes vains...

Le narrateur (non nommé dans le roman) : Ce que tu dis est peut-être vrai. Mais ta façon de le dire suffit à le rendre faux, absolument faux. Si cette vraie vie s'oppose à... l'autre, ce n'est pas ainsi, pas de cette façon, pas de cette façon pleine de désirs et de rancune ! 92

Passons ensuite au roman dont le titre nous intéresse particulièrement ici : La Condition humaine et au dialogue suivant :

Gisors : ... Ce qui les [les hommes] fascine dans cette idée [celle du pouvoir]... ce n'est pas le pouvoir réel, c'est l'illusion du bon plaisir... Mais l'homme... a envie... d'être plus qu'homme dans un monde d'hommes. Échapper à la condition humaine... Non pas puissant : tout-puissant... C'est la volonté de déité : tout homme rêve d'être dieu.

Ferral : A votre avis pourquoi les dieux ne possèdent-ils les mortelles que sous des formes humaines ou bestiales ?

Gisors : Vous avez besoin d'engager l'essentiel de vous-même pour en sentir plus violemment l'existence.93

C'est ici que Malraux intercale le commentaire :

Ferral ne devinait pas que la pénétration de Gisors venait de ce qu'il reconnaissait en ses interlocuteurs des fragments de sa propre personnalité, et qu'on eût fait son portrait le plus subtil en réunissant ses exemples de perspicacité.94

Ce commentaire renvoie une fois de plus à la notion du "dialogue des lobes de son cerveau" dont il vient d'avoir été question.

Et il nous reste le grand roman L'Espoir et un autre dialogue à en tirer :

Scali : J'ai beaucoup pensé à la mort... La mort n'est pas une chose si sérieuse : la douleur oui. L'art est peu de chose en face de la douleur, et... aucun tableau ne tient en face de taches de sang.

Alvear : Ne vous y fiez pas... ! Au siège de Saragosse par les Français, les grenadiers avaient fait leurs tentes avec les toiles des maîtres de couvents. Après une sortie, les lanciers polonais, à genoux, récitèrent leurs prières... devant les vierges de Murillo qui fermaient les tentes triangulaires.95

Dans chacun des trois dialogues cités, Malraux semble débattre avec lui-même (par personnages interposés) le pour et le contre de chaque question examinée : la conscience de l'absurde - du monde (dans Les Conquérants); la volonté de déité chez l'homme - pour échapper à sa condition (La Condition humaine), l'art fait-il le poids devant la douleur ? (dans L'Espoir). Mais Malraux n'a pas fait qu'écrire des romans pour exprimer sa pensée : son dernier roman, déjà un peu hybride, mi-roman, mi-essai, Les

Noyers de l'Altenburg date de 1943. Et de 1943 à 1976 Malraux ne cessera d'écrire : mémoires («anti-mémoires»), réflexions sur la vie, méditation sur l'art. Le ton Malraux se retrouve tout au long de son oeuvre et, après son cycle de romans, il ne recourra plus à l'artifice de faire prononcer ses propres pensées par ses personnages, mais les prendra à son compte, sans toujours devoir dire "je", du simple fait de s'être passé de ces personnages.

4. Fond de la pensée de Malraux dans son cheminement
de la condition humaine à l'humanisme

Comment Malraux en est-il venu à éliminer successivement toutes les valeurs qu'il a examinées pour n'en retenir qu'une, la seule valable selon lui : l'humanisme ?

Pour répondre à cette question, il faut retourner au Malraux de dix-huit à vingt ans, âge auquel il commence à prendre conscience du monde qui est le sien. Malraux a dit à ce propos, d'après Julien Green : «Entre dix-huit et vingt ans, la vie est comme un marché où l'on achète des valeurs, non avec de l'argent, mais avec des actes. La plupart des hommes n'achètent rien»⁹⁶,

ce que Malraux avait résolument décidé de ne pas faire. L'époque de cette prise de conscience pour Malraux est déterminante : c'est celle de l'après-guerre (la Première), selon Lacouture :

au moment où s'achevait la plus absurde et -
jusqu'alors - la plus sanglante des guerres, où la
société européenne se retrouvait face à ses

charniers, à ses millions d'aveugles,
d'amputés, de gazés... au bouleversement de
ses valeurs, à la ruine de ses finances, aux
lézardes de ses monuments.⁹⁷

C'est à ce moment que Malraux commence à se poser les premières questions sur l'homme, sur sa place dans le monde - s'il en a une - sur sa relation avec Dieu, avec le cosmos, questions qu'il ne cessera de se poser sa vie durant. L'influence prépondérante sur sa pensée à vingt ans, c'est celle de Nietzsche : «A vingt ans, nous subissons à la fois des influences esthétiques... et des influences toutes différentes, essentiellement celle de Nietzsche qui était pour nous un géant.»⁹⁸ Et il est évident que la parole de Nietzsche qui l'a marqué le plus profondément est «la mort de Dieu». Françoise Dorenlot nous fait remarquer à ce propos qu'«il n'est pas étonnant que les premiers écrits [de Malraux] portent la marque d'un certain désespoir [pour un homme comme lui qui n'a cessé d'être habité par une soif d'absolu] devant la déspiritualisation de l'Europe, et que dès 1926 [il a alors vingt-cinq ans], Malraux ait souhaité 'un appel collectif qui torde les âmes'.»⁹⁹

De quelque manière que l'on aborde la pensée de Malraux, il ne fait aucun doute que son point de départ est cette mort de Dieu constatée par Nietzsche, après Dostoïevski qui a déclaré : «Si Dieu est mort, tout est permis.»¹⁰⁰ Ce sentiment de libération exprimé par Dostoïevski, Malraux est loin de l'éprouver, d'après Moeller, citant Gabriel Marcel à propos de la différence entre Malraux et Sartre, comme on l'a déjà vu : «... l'inexistence de

Dieu ne poserait plus de problème pour Sartre; pour Malraux, elle les pose tous...» Nous revenons ainsi inévitablement à la célèbre question posée à propos de Tchen : «Que faire d'une Âme, s'il n'y a ni Dieu ni Christ ?»¹⁰¹, axe autour duquel la pensée de Malraux ne cessera de tourner.

Le constat de la mort de Dieu amène Malraux à se demander ce que devient l'homme devant cette dérélliction de Dieu. Et c'est dans La Tentation de l'Occident que l'on trouve cet approfondissement de la question : «La réalité absolue a été pour vous Dieu, puis l'homme; mais l'homme est mort, après Dieu, et vous cherchez avec angoisse celui à qui vous pourriez confier son étrange héritage.»¹⁰² Malraux s'en explique : «Pour détruire Dieu, et après l'avoir détruit, l'esprit européen a anéanti tout ce qui pouvait s'opposer à l'homme : parvenu au terme de ses efforts... il ne trouve que la mort.... »¹⁰³ Voilà donc l'homme seul, vide, désesparé devant le néant d'où il vient et où il replongera à la fin de sa vie. Le vertige et l'angoisse qui en résultent sont insoutenables pour l'homme. Que faire pour se délivrer de cette angoisse, pour remplacer cette "réalité absolue" ou Valeur suprême par des valeurs ? Voilà l'interrogation qui a obsédé André Malraux toute sa vie. Le corollaire de cette interrogation est l'absurde de la condition de l'homme qui ne croit plus à une vie éternelle après la mort, mais au néant. Toute vie humaine est donc vouée à l'absurde puisque la mort est là, qui abolit les efforts de toute une vie et les rend dérisoires. Comment Malraux

a-t-il résolu pour lui-même la question d'échapper à cette idée de l'absurde ? «En fuyant dans l'humain... Il est certain qu'on pourrait dire qu'on peut fuir autrement»¹⁰⁴, soit par des valeurs autres que l'humain.

Pour revenir à la mort de Dieu, point de départ de la pensée de Malraux, ce dernier semble avoir fait précéder ce constat par une étude de la question du «moi», qu'il a héritée du XIXe siècle, le plus éloquent de ses prédécesseurs sur cette question ayant été Maurice Barrès avec son Culte du moi. A l'issue de son étude, Malraux repousse violemment cette notion barrésienne :

Toute la passion du XIXe siècle, attachée à l'homme, s'épanouit dans l'affirmation véhémement de l'éminence du Moi. Eh bien ! cet homme et ce moi, édifiés sur tant de ruines, et qui nous dominant encore, que nous le voulions ou non, ne nous intéressent pas.»¹⁰⁵

Cette déclaration est contemporaine de La Tentation de l'Occident dont la conclusion est très significative comme fondement de la pensée de Malraux, qu'il ne fera que développer et raffiner par la suite. Cette conclusion paraît suivre un cheminement à trois étapes qui sont :

a) Malraux rejette «l'affirmation véhémement de l'éminence du Moi» déjà mentionnée, comme l'indiquent ces paroles : «Image mouvante de moi-même. Je suis pour toi sans amour. Comme une large blessure mal fermée, tu es ma gloire morte et ma souffrance vivante... »¹⁰⁶ Voilà donc Malraux qui déclare sans équivoque qu'il n'aime pas son moi. Comment alors apaiser l'acuité de la souffrance qui vient de ce manque d'amour de soi-même ?

b) Par la foi, en se reliant à un pouvoir divin ? Malraux repousse cette voie, elle aussi, en termes aussi véhéments qu'éloquents : «Certes, il est une foi plus haute : celle que proposent toutes les croix des villages, et ces mêmes croix qui dominant nos morts. Elle est amour et l'apaisement est en elle. Je ne l'accepterai jamais : je ne m'abaisserai pas à lui demander l'apaisement auquel ma faiblesse m'appelle.»¹⁰⁷

c) Quelle voie préfère-t-il à cette foi ? Celle de la lucidité, d'un âpre désir d'y voir clair et de ne pas se dérober à ce que cette lucidité lui révélera. En termes poétiques, il l'exprime ainsi : «Lucidité avide, je brûle encore devant toi, flamme solitaire et droite.»¹⁰⁸ Ce qui, selon Malraux lui-même, le placerait parmi les écrivains français dans la catégorie des moralistes, comme en témoignent ces paroles de 1945 :

Il y a pourtant dans la littérature française une autre filière, Montaigne, Molière, La Bruyère, Chamfort, Stendhal, celle des gens à qui on ne la fait pas, qui veulent savoir ce dont ils parlent... Les moralistes après tout.¹⁰⁹

Et c'est au nom de ce principe de lucidité, soit du fait de «savoir ce dont il parle», que Malraux commencera sa quête des valeurs en remplacement de la Valeur suprême. Il a d'ores et déjà rejeté celle du culte du moi proposé par l'auteur d'Un Homme libre, comme on vient de le voir. Il passera successivement en revue toute une série de valeurs susceptibles de permettre à l'homme de s'affranchir des contraintes de sa condition.

5. Des conformismes, séductions de l'irréel et autres séductions au dépassement de soi dans la solidarité humaine

Dans le cheminement de sa pensée de la condition humaine à l'humanisme, Malraux semble être parti de la voie de la plus grande facilité pour aboutir à celle qui demande le plus d'effort sur soi par son ouverture de plus en plus grande envers l'autre. Celle-ci prend la forme de l'amour de cet autre et, à la limite, celle de l'abnégation suprême : le don de sa vie. Il s'agit plus précisément des conformismes, des séductions de l'irréel, des liens affectifs, de l'action, de l'histoire et de l'humanisme. Nous allons les examiner un à un.

5.1 Des conformismes

Avant d'aller plus loin, il convient de faire remarquer que, comme l'a dit Gaëtan Picon : «Ce que Malraux n'est pas, ce qu'il n'est à aucun degré, il s'abstient de le représenter»¹¹⁰ - dans ses romans, s'entend. Cette remarque est pertinente à propos des conformismes, puisque Malraux, écrivant à ce sujet, s'exprimera par leur contraire, l'anticonformisme. Françoise Dorenlot est du même avis que Picon, comme l'indiquent les paroles suivantes : «... Malraux peut incarner dans ses personnages ses propres tendances, approuvées ou réprouvées, il ne représente pas les adversaires de ses personnages.»¹¹¹ Picon ajoute à ce sujet : «Les valeurs qui ne sont ni ses choix, ni ses tentations,..., il [Malraux] sait qu'il ne pourrait les représenter que négativement.»¹¹² C'est donc pourquoi Malraux nous présente les

antiformistes Garine, Claude Vanne, Ferral plutôt que des conformistes qui sont pour ainsi dire inexistantes dans son oeuvre.

Il s'agit dans chacun de ces cas de trois personnages qui butent contre l'absurdité de l'ordre établi (ou autorité sociale) qui n'est si scrupuleusement respecté par ceux qui le font que parce qu'ils profitent de cet ordre. Garine, le premier de ces personnages, se heurte douloureusement et inexplicablement au kafkaesque d'un procès absurde, qu'il décrit ainsi : «... après mon procès, j'éprouvais - mais très fortement - le sentiment de la vanité de toute vie, d'une humanité menée par des forces absurdes.»¹¹³ Malraux semble exprimer sa propre pensée quand il écrit dans Les Conquérants :

Aux espoirs confus de l'adolescence la
volonté lucide se substituait, sans miner
encore... la violence [d'un caractère], dans
cette légèreté que donne à la vingtième
année, la connaissance unique de
l'abstrait.¹¹⁴

Pierre Garine, dont il s'agit ici, est inculpé dans une affaire d'avortement. Plusieurs sages-femmes sont arrêtées et lui, Garine, poursuivi pour complicité. Pendant toute la durée du procès qui lui est intenté, Malraux nous donne le passage suivant tiré de sa propre expérience : celle du procès de Saïgon pour bris de monuments et enlèvement de bas-reliefs : «il eut l'impression d'un spectacle irréel; non d'un rêve, mais d'une comédie étrange, un peu ignoble et tout à fait lunaire.»¹¹⁵ Garine en conclut dans sa relation au narrateur des Conquérants :

Je ne tiens pas la société pour mauvaise,
pour susceptible d'être améliorée; je la

tiens pour absurde... Absurde. Je ne veux nullement dire déraisonnable... Qu'on la transforme, cette société ne m'intéresse pas. Ce n'est pas l'absence de justice en elle qui m'atteint, mais quelque chose de plus profond, l'impossibilité de donner à une forme sociale, quelle qu'elle soit, mon adhésion. Je suis a-social comme je suis athée, et de la même façon... Je sais que tout le long de ma vie, je trouverai à mon côté l'ordre social et que je ne pourrai jamais l'accepter sans renoncer à tout ce que je suis.116

Ne sont-ce pas là les vues qui paraissent être celles de Malraux vers sa vingt-cinquième année ? (Le roman Les Conquérants est publié entre ses vingt-sixième et vingt-septième années.)

Prenons La Voie royale pour retrouver la trace du cheminement de la pensée de Malraux sur les conformismes. Il s'agit là non d'un homme contre lequel un procès est intenté, mais d'un homme, en tant que membre d'une société, qui se trouve lui aussi aux prises avec l'autorité sociale, celle du gouvernement colonial de la France en Indochine. Ce dernier s'oppose à lui pour des raisons qui, loin d'être des raisons d'État, sont de l'ordre du mesquin et de l'intérêt personnel (sentiment d'appartenance à un corps constitué que l'on croit important et prestigieux). Ces raisons tendent vers le maintien du statu quo pour tous ceux que celui-ci favorise.

Le passage dont il s'agit prend (comme si souvent chez Malraux) la forme d'un dialogue - entre Claude Vanneq, chargé de mission, et Albert Ramèges, directeur de l'Institut français dont Vanneq sollicite l'autorisation écrite d'entreprendre son expédition le long de la Voie royale¹¹⁷ pour faire des recherches sur les

temples et les monuments qu'ils contiennent, et y prélever certains de ces monuments aux fins de l'enrichissement artistique du monde occidental - «contribution à l'histoire de l'art»¹¹⁸ - raison officiellement donnée à l'autorité coloniale. Voici la fin du dialogue en question :

Ramèges : Vous recevrez des bons de réquisition grâce auxquels vous pourrez disposer, par l'intermédiaire du délégué de la Résidence, ... des charrettes cambodgiennes nécessaires au transport de vos bagages et de leurs conducteurs. Heureusement tout ce que transporte une expédition comme la vôtre est relativement léger...

Vannec : La pierre est légère ?

Ramèges : Pour ne pas avoir à déplorer le retour d'abus regrettables qui se sont produits l'année dernière, il a été décidé [l'anonymat de cette décision à remarquer - l'autorité se cache derrière le groupe responsable de cette décision, et n'émane pas d'une personne particulière] que les objets, quels qu'ils soient, resteraient in situ.

Vannec : Pardon ?

Ramèges : In situ : en place. Ils feront l'objet d'un rapport [le principe du fonctionnariat joue ici à plein]

....

Vannec : ...J'aimerais à comprendre pourquoi je devrais assumer à son profit [celui du chef du service archéologique de l'Institut français qui, selon toute probabilité, ne se risquerait pas dans les régions que Vannec veut traverser] le rôle de prospecteur.

Ramèges : Vous préférez l'assumer au vôtre ?

...

Vannec : En vingt ans, vos services n'ont pas exploré cette région. Sans doute avaient-ils mieux à faire, mais je sais ce que je risque, et je souhaite le risquer sans ordres.

Ramèges : Mais non sans aide ?

Tous deux parlaient lentement, sans élever la voix. Claude se défendait contre la rage qui l'envahissait.¹¹⁹

Il y a lieu ici de reconnaître Malraux qui se profile derrière Claude, ayant éprouvé - et assez péniblement - des démêlés avec la justice du gouvernement colonial, non pas tant avant qu'après sa visite du temple de Benteaï-Srey, dont il a enlevé des bas-reliefs, comme on l'a déjà vu. «A quel titre ce fonctionnaire s'arrogeait-il des droits sur des objets que lui, Claude, pouvait découvrir, auxquels étaient accroché son dernier espoir ?»¹²⁰ Pour le vrai Claude, soit Malraux, il s'agissait aussi de son «dernier espoir» : il s'est trouvé ruiné à Paris, à la suite de quoi il décide d'aller en Indochine pour y gagner la Voie royale, précisément, à la recherche de bas-reliefs dont la vente lui permettrait de récupérer ses pertes financières, et peut-être même de faire fortune.

Retournons au dialogue de La Voie royale : après plusieurs autres propos, polis en surface, mais très hostiles dans le fond, Ramèges met fin à l'entretien par ces mots :

Vous recevrez donc vos documents demain soir.
[sous-entendu : aux conditions de l'Institut français, que lui, Ramèges, représente, et non à celles demandées par Vannecl.¹²¹

Malraux nous donne ensuite un aperçu particulièrement lucide, pénétrant et même prophétique sur le conformisme auquel se bute son personnage Claude Vannecl :

Il commençait pourtant à comprendre que Ramèges n'était pas poussé par l'intérêt comme il l'avait cru d'abord. Il défendait l'ordre moins peut-être contre un projet que contre une nature à ce point opposée la sienne... Et il défendait le prestige de son Institut. «De son point de vue même, il devrait essayer de tirer de moi ce que je dois lui apporter [«contribution à l'histoire

de l'art qui viendrait de l'Institut que Ramèges dirige»¹²²],... puisque de toute évidence ses collaborateurs actuels ne risqueront pas leur peau par là. Il agit comme un administrateur qui constitue des réserves : dans trente ans peut-être, etc.... Dans trente ans [on serait alors en 1954 !], son Institut sera-t-il encore là, et les Français en Indochine ?»¹²³

Prémonition extraordinaire d'un Dien-Bien-Phu qui, bien évidemment, n'a encore pu se produire, avec les conséquences qu'on sait pour l'Indochine.

Pour Ramèges, son recours au conformisme de l'ordre établi lui permet de donner un sens à sa vie, de justifier son existence et, par là, d'échapper au non-sens de la condition humaine.

Prenons une autre illustration, dans l'oeuvre de Malraux, de l'anticonformiste face aux puissances installées de la société. Elle nous sera donnée dans La Condition humaine par Ferral convoqué à une réunion avec un groupe au nom pompeux d'«Inspection des Finances et du Mouvement général des Fonds».¹²⁴ Le motif de cette convocation : la justification du déficit du Consortium que Ferral dirige en Extrême-Orient et qui est «à la veille de la faillite»¹²⁵ et la décision du maintien ou de la dissolution de ce Consortium. Il y a là une opposition fondamentale entre deux types d'hommes : l'anti-conformiste et les conformistes. Malraux en dit : «Tout les séparait, ce qu'il [Ferral] pensait d'eux, ce qu'ils pensaient de lui, leurs façons de s'habiller, deux races.»¹²⁶ Un peu plus loin dans le même chapitre, Malraux développe cette différence :

Ferral n'était pas des leurs. Pas marié : histoires de femmes. Soupçonné de fumer l'opium. Il avait dédaigné la Légion d'honneur. Trop d'orgueil pour être soit conformiste, soit hypocrite... Peut-être le grand individualisme ne pouvait-il se développer pleinement que sur un fumier d'hypocrisie.127

Malraux a donc détecté la composante d'hypocrisie qui teinte tous les rapports entre les conformistes et l'établissement qu'ils servent, ou plutôt auxquels ils sont serviles. Avec le temps, Malraux est devenu plus véhément dans sa condamnation des conformismes (pour des motifs de vil intérêt, comme on l'a déjà noté) et son langage devient en conséquence plus virulent que dans les romans qui ont précédé La Condition humaine. On relève effectivement dans ce dernier (dans le monologue intérieur de Ferral extrait du même passage que celui qui vient d'être cité) :

Vous n'aurez pas fait seuls une seule grande affaire. Quand vous avez fini vos coucheries avec l'État, vous prenez votre lâcheté pour de la sagesse, et croyez qu'il suffit d'être manchot pour devenir la Vénus de Milo, ce qui est excessif.128

Toujours dans la même veine, on note un peu plus loin - C'est Ferral qui continue de monologuer :

Je goûte le comique du mot dévouement [prononcé par l'un des membres de l'Inspection des Finances et du Mouvement général des Fonds]. L'essentiel de vos bénéfices vient de vos rapports avec l'État. Vous vivez de commissions, fonction de l'importance de votre établissement, et non d'un travail ni d'une efficacité. L'État vous a donné cette année cent millions, sous une forme ou une autre; il vous en reprend vingt, bénissez son nom et rompez.129

L'expression ironique «bénissez son nom», empruntée au vocabulaire religieux ne peut nullement nous tromper sur

l'intention de Malraux quand il déforme - à dessein - le sens habituel du mot conformisme, lequel place au sommet de son échelle de valeurs la vénalité, avec tout ce qu'elle comporte de parasitisme et d'abdication de la volonté du «devenir ce qu'on est» nietzschéen. C'est cette vénalité qui remplace la Valeur suprême qui se dégage d'une croyance en Dieu. Pour synthétiser, ce que Malraux attaque plus spécifiquement dans La Condition humaine, c'est le cortège des fausses valeurs qui accompagnent inévitablement les conformismes : manque de courage, manque de volonté de s'affirmer, retranchement derrière la sécurité de l'anonymat du groupe, hypocrisie, fait de se berner délibérément sur son service aux autres, manque d'utilité, ou plutôt d'efficacité des conformismes.

Malraux qui les a dénoncés tous dès sa jeunesse, fait preuve comme cela a souvent été le cas chez lui, d'une intuition étonnante, et même parfois quasi-prophétique. «Le monde s'est mis à ressembler à mes livres»¹³⁰ a-t-il dit. Il ne pouvait évidemment savoir à l'époque ce que le conformisme du type «jusqu'au-boutisme» devait donner comme inhumain inconnu jusqu'alors dans l'histoire : les brasiers d'Auschwitz qui seront suivis plus tard de ceux du Cambodge. En 1967, la vie de Malraux a été profondément transformée par deux guerres : celle d'Espagne et la Deuxième guerre mondiale auxquelles il participe (dans la dernière, à titre de Résistant dans la brigade Alsace-Lorraine qu'il commande pendant l'hiver 1944-1945.) En cette année 1967, Malraux en est venu à repenser son adhésion à l'idée d'une Révolution qui transformerait le sort des hommes opprimés dans

notre monde. Il appellera cette idée «l'illusion lyrique» dans L'Espoir, et constatera qu'elle ne fait pas le poids dans la réalité du concret, pierre de touche de tout principe idéologique. Lorsqu'il apprendra l'existence des camps de concentration nazis et de ce qu'il nommera «l'organisation de l'avilissement», conséquence logique d'une soumission aveugle «aux ordres» de l'ordre établi, sans jamais remettre leur moralité en question. L'année 1967 est choisie ici parce que c'est celle de la publication des Antimémoires, et ce, pour situer l'expression l'«organisation de l'avilissement» dans son contexte : «... Mais la torture existe depuis des siècles;... Ce qui n'avait pas encore existé, c'est cette organisation de l'avilissement.»¹³¹ Malraux s'explique là-dessus :

L'enfer n'est pas l'horreur; l'enfer c'est d'être avili jusqu'à la mort, soit que la mort vienne ou qu'elle passe : l'affreuse abjection de la victime [transformée pour ainsi dire malgré elle en état de conformisme le plus absolu.]... Satan, c'est le Dégradant.¹³²

Plus loin dans les Antimémoires, Malraux nous dit :

Hitler avait organisé sa barbarie comme tous les États avaient organisé leurs bagnes, mais aucun État n'eût proclamé la phrase sur laquelle étaient fondés les camps : «Traitez des hommes comme de la boue, ils deviendront réellement de la boue».¹³³

Et à propos de volonté de survie, il écrit : «Les libérés disent que la volonté de survivre est peut-être la plus puissante passion de l'homme, mais que seuls survivaient 'ceux qui ne s'abandonnaient pas'»¹³⁴ suivi de : «Les camps d'extermination en tentant de transformer l'homme en bête, ont fait pressentir qu'il

n'est pas homme seulement par la vie.»¹³⁵ Malraux a une façon particulièrement éloquente de nous montrer ce qu'est le conformisme poussé à outrance : celui des tortionnaires comme des torturés, qui se passe de tout commentaire.

5.2 Des séductions de l'irréel

La valeur suivante de substitution de la Valeur suprême à examiner ici est celle des séductions de l'irréel, notion contraire au credo de Malraux exprimé dans La Tentation de l'Occident : «Lucidité avide, je brûle encore devant toi, flamme solitaire et droite.»¹³⁶ Malraux veut avant tout y voir clair. Il se peut qu'il ait été tenté dans sa vie par cette fausse valeur, mais il l'aurait repoussée non seulement par besoin de lucidité, mais aussi par réalisme. Il tient à ce qu'il appelle le «concret» : «Soyons concrets» a-t-il dit au cours de la période communisante de sa vie, et répété souvent dans L'Espoir. Une fois de plus, ce sont les romans de Malraux et les personnages qui y vivent qui nous donnent la clef de l'itinéraire de la pensée de Malraux sur cette question, soit plus précisément Clappique, Gisors et Tchen dans La Condition humaine, et Hernandez dans L'Espoir. Le préalable qu'il importe d'établir avant d'approfondir la question des séductions de l'irréel chez Malraux est celui-ci (tiré de La Voie royale) : «Ce qui pèse sur moi, c'est comment dire ? ma condition d'homme»¹³⁷, paroles auxquelles font écho cet extrait de La Condition humaine : «Il est très rare qu'un homme puisse supporter, comment dirais-je ?

sa condition d'homme.»¹³⁸ Nous arrivons ici au corollaire inévitable de la mort de Dieu, point de départ, comme nous le savons, de la pensée de Malraux, ce corollaire étant l'absurde de la condition humaine. La question est donc : comment y échapper? D'abord par les conformismes comme il vient d'avoir été question ici, et aussi, entre autres, par les multiples séductions de l'irréel. Malraux en fait une démonstration logique, cohérente et souvent émouvante en laissant ses personnages vivre et parler pour lui à cette fin. Prenons, pour commencer, Clappique, personnage auquel Malraux tient puisqu'il fera réapparaître ce dernier dans ses Antimémoires (de 1967). Clappique, qui évoque Polichinelle avec tout le côté bouffon de ce personnage, incarne la mythomanie. Aurait-ce été une des tentations de Malraux ? Selon plusieurs auteurs, la réponse à cette question serait apparemment «oui». Quoi qu'il en soit Gisors (qui révèle chacun des personnages de La Condition humaine, ou plutôt qui permet à chacun d'eux de se révéler à lui-même) explique ainsi à son fils Kyo la mythomanie de Clappique dans le contexte de l'univers où il se meut : «Sa mythomanie est un moyen de nier la vie, n'est-ce pas de nier, et non pas d'oublier. Méfie-toi de la logique en ces matières.»¹³⁹ Toujours dans le même sens, Clappique fait preuve de largesse en donnant avec légèreté de l'argent dont il n'a pas véritablement les moyens de se passer. Gisors répond à Kyo qui lui demande de lui expliquer le pourquoi d'une telle conduite inconséquente :

Tout se passe comme s'il [Clappique] avait voulu se démontrer que bien qu'il ait vécu pendant deux heures comme un homme riche, la richesse n'existe pas. Parce qu'alors, la pauvreté n'existe pas non plus. Ce qui est l'essentiel. Rien n'existe : tout est rêve. N'oublie pas l'alcool qui l'aide... 140

Nous apprenons donc que Clappique est non seulement mythomane, mais encore alcoolique, l'alcool étant un autre puissant moyen de fuir la dure réalité de la vie : le rêve qu'il crée permet d'y vivre mieux que dans la «vraie vie». Mais ce n'est pas tout pour Clappique : il est aussi tenté par le jeu, ce qui aura des conséquences tragiques pour Kyo qu'il livrera ainsi à la mort. Voici ce qu'en dit Malraux qui a soin de nous faire remarquer au préalable que Clappique n'est pas un «joueur habituel» : «Il découvrirait que le jeu est un suicide sans mort.»¹⁴¹ C'est aussi un moyen - illusoire bien évidemment - pour Clappique de se rendre maître de son destin, lui qui n'avait fait que le subir jusque-là :

Cette boule [celle de la roulette] dont le mouvement allait faiblir était un destin, et d'abord son destin. Il ne luttait pas contre une créature, mais contre une espèce de dieu; et ce dieu était en même temps lui-même.¹⁴²

On se souviendra à ce propos du «tout homme rêve d'être dieu» dit par Gisors à Ferrall. Et Clappique poursuit le cours de sa pensée à la table de roulette :

Qu'avait à voir avec l'argent cette boule... par quoi il étreignait son propre destin, le seul moyen qu'il eût jamais trouvé de se posséder lui-même.¹⁴³

Ce passage hallucinatoire d'un homme fasciné d'avoir enfin trouvé prise sur son destin, se conclut ainsi :

Maintenant, maintenant, il jouait ses derniers sous, sa vie et celle d'un autre. Il savait qu'il livrait Kyo; c'était Kyo qui était enchaîné à cette boule, à cette table, et c'était lui, Clappique, qui était cette boule maîtresse de tous et de lui-même - de lui qui cependant la regardait, ... épuisé par une honte vertigineuse.144

L'ivresse de ce sentiment de toute-puissance ne lui apporte donc pas le souverain bien-être qu'il en attend, mais un remords qui le déchire quand il se rend compte de ce qu'il a fait : manquer à son devoir de prévenir Kyo qu'il était visé par la police.145 Un peu plus loin, Malraux prendra la parole lui-même pour expliquer le personnage qu'est Clappique :

Il [Clappique] était parvenu à échapper à presque tout ce sur quoi les hommes fondent leur vie : amour, famille, travail; non à la peur. Elle surgissait en lui, comme une conscience aiguë de sa solitude; pour la chasser, il filait d'ordinaire au Black Cat le plus voisin.146

Donc, d'après Malraux, ni la mythomanie, ni l'alcool, ni le jeu ne permettent à l'homme de se libérer de sa condition et de l'angoisse qui l'accompagne.

Prenons maintenant le cas Gisors. Il nous est présenté dans La Condition humaine comme un personnage si sage et doué d'une lucidité si exceptionnelle (assortie d'une telle pénétration des autres) qu'elle les fait graviter autour de lui pour apprendre à mieux se comprendre. Et pourtant, ce pouvoir sur les autres ne se traduit pas par un entier pouvoir sur lui-même, et même lui a besoin de béquilles pour se maintenir dans la vie, soit besoin de «s'intoxiquer». Gisors dit : «Il faut toujours s'intoxiquer : ce

pays a l'opium, l' Islam le haschich, l'Occident la femme... »147 Pour Gisors, cette intoxication prend la forme de l'opium. Ce personnage clé de La Condition humaine, professeur de sociologie de l'Université de Pékin, qui en a été chassé à cause de son enseignement, au ton trop communiste pour l'ordre établi en Chine, avait «appliqué depuis vingt ans son intelligence à se faire aimer des hommes... On lui prêtait la patience des bouddhistes : c'était celle des intoxiqués.»148 Pourquoi Gisors a-t-il besoin d'opium ? Malgré l'aide qu'il donne à ses étudiants, il se sent séparé d'eux, comme de son fils Kyo qu'il aime pourtant «comme peu d'hommes aiment leurs enfants»149, du fait qu'il a acquis peu à peu la certitude que «personne ne connaissait plus personne.»150 En un mot, Gisors souffre de «solitude totale, [et] même l'amour qu'il avait pour Kyo ne l'en délivrait pas. Mais..., il savait se délivrer : il y avait l'opium.»151 Malraux évoque puissamment l'apaisement que l'opium procure à Gisors :

Les yeux fermés par de grandes ailes
immobiles, Gisors contemplait sa solitude :
une désolation qui rejoignait le divin en
même temps que s'élargissait jusqu'à l'infini
ce sillage de sérénité qui recouvrait
doucement les profondeurs de la mort. 152

La mort. Au fond, c'est bien de cela qu'il s'agit, ou plutôt ce contre quoi l'homme se défend, la notion de la mort étant inadmissible pour «le seul animal qui sache qu'il doit mourir» et qui fait l'absurde de toute vie humaine, la mort étant là pour abolir tous les efforts de cette vie qu'elle rend ainsi dérisoire. Ce moyen qu'est l'opium d'échapper à la vie - et à la

pensée de la mort et de l'angoisse qui en résulte - réussit-il toujours ? Apparemment pas. Lorsque Gisors apprend la mort de son fils Kyo, et qu'il fait face à son cadavre, il se passe quelque chose de si déchirant en lui qu'il ne peut plus recourir à sa défense habituelle contre les douleurs et cruautés de la vie. Selon Malraux :

La pipe [à opium] était là, tout près. Nulle aide ne peut être donnée aux morts. Pourquoi souffrir davantage ? La douleur est-elle une offrande à l'amour, ou à la peur ? Il n'osait toujours pas toucher la plateaux, et l'angoisse lui serrait la gorge en même temps que le désir et les sanglots refoulés. 153

Gisors saisit alors au hasard une brochure qui se trouvait là.

C'était un numéro de la Politique de Pékin qui contenait le discours pour lequel Gisors avait été chassé de l'Université. Kyo y avait écrit en marge : «Ce discours est le discours de mon père. 154

C'en était trop.

Il ouvrit la porte, lança l'opium dans la nuit et revint s'asseoir... attendant que se réduise au silence, à force de s'user dans son dialogue avec elle-même, sa douleur... 154

Puis, le temps ayant fait son oeuvre de guérisseur de toutes peines, petites et grandes, Gisors quitte Shanghai pour se réfugier à Kobé, au Japon. Lors d'une visite qu'y lui fait May après la mort de Kyo, et d'une conversation avec elle, Gisors est amené à penser que «la conscience de la vie ne peut être qu'angoisse.» 155 Il en conclut : «Il ne faut pas penser la vie avec l'esprit, mais avec l'opium... Libéré de tout, même d'être homme, il caressait avec reconnaissance le tuyau de sa

pipe.»¹⁵⁶ Son renoncement dramatique, offrande de sacrifice au sort, au nom de l'amour pour son fils et pour exorciser la peur, n'aura pas duré. Et Gisors «contemple l'agitation de tous ces êtres inconnus qui marchaient vers la mort dans l'éblouissant soleil, chacun choyant au plus secret de soi-même son parasite meurtrier.»¹⁵⁶

Après avoir examiné l'évasion par la drogue et en avoir tiré aussi un bilan négatif, passons au personnage de Tchen (toujours dans La Condition humaine). Il incarne l'ultime séduction de l'irréel, le suicide puisque c'est lui qui détruit une fois pour toutes la réalité qu'est la vie. Tchen est l'un des personnages parmi d'autres (Kyo, Ferral, Clappique) qui ont un besoin de parler à Gisors pour que ce dernier jette la lumière voulue, ou les aide à le faire, pour les révéler à eux-mêmes. Tchen vient donc voir Gisors parce qu'il se sent désemparé et qu'il voudrait s'expliquer pourquoi : il vient de tuer un homme pour servir la cause de la Révolution. Il dit à Gisors : «Je suis extraordinairement seul»¹⁵⁷ - malgré l'orgueil qu'il tire de l'acte qu'il a accompli - et séparé des autres hommes : «ceux qui ne tuent pas.»¹⁵⁸ C'est alors que Gisors se demande - dans le dialogue célèbre qui débouchera sur la question clé de Malraux : «Que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu ni Christ ?» - «s'il n'y avait pas en Tchen une part de comédie - au moins de complaisance.»¹⁵⁹ Comment Tchen se sent-il assez proche de Gisors pour lui faire part de ses pensées les plus intimes et les

plus troublantes ? Parce que Tchen

s'était accroché à lui [Gisors]... Il [Gisors] avait été des années son maître au sens chinois du mot - un peu moins que son père, plus que sa mère; depuis que ceux-ci étaient morts, Gisors était sans doute le seul homme dont Tchen eût besoin.¹⁶⁰

Comme Tchen est choisi ici pour incarner la tentation du suicide, précisons que ce dernier se meut dans le monde du meurtre qui va le conduire du meurtre d'autrui au meurtre de lui-même, soit au suicide. Ce suicide n'est donc que l'aboutissement inexorable du terrorisme que Tchen pratique comme une religion en dépit de ses protestations du contraire. A un interlocuteur qui demande à Tchen : «Tu veux faire du terrorisme une espèce de religion ?»¹⁶¹ ce dernier répond : «Pas une religion. Le sens de la vie. La... possession complète de soi-même.»¹⁶¹ On pourrait se demander ici, comme l'a fait Gisors, s'il n'y a pas ici aussi une «part de comédie» en Tchen, à savoir s'il ne s'illusionne pas sur ses véritables motifs.

Il est bien dit de la pensée de Gisors à ce propos : «Gisors était loin d'ignorer ce que de telles comédies peuvent porter de mortel.»¹⁶² Toujours avec le même esprit perspicace, Gisors ajoute : «Il [Tchen] n'aspire à aucune gloire, à aucun bonheur. Capable de vaincre, mais non de vivre dans sa victoire, que peut-il appeler sinon la mort ?... Mourir le plus haut possible. Âme d'ambitieux, assez lucide, assez séparé des hommes, ... pour mépriser tous les objets de son ambition, et son ambition même?»¹⁶³ Il est donc clair que selon Gisors, le terrorisme révolutionnaire aboutit inévitablement à un échec : la mort. Ce n'est pas le moyen d'assumer sa condition humaine

avec tout ce qu'elle comporte d'absurdité et de souffrances, et encore moins de la dépasser. Cette voie se révèle ainsi une autre fausse valeur en remplacement de la Valeur suprême et ordonnatrice de l'homme, valeur qu'il a perdue depuis la mort de Dieu. Tchen en vient dans le roman à l'idée qu'il faudrait «faire renaître des martyrs.»¹⁶⁴ C'est pourquoi il décide de se jeter sous la voiture de Chang-Kaï-Shek pour y mettre une bombe. Seulement Chang-Kaï-Shek ne sera pas dans la voiture sous laquelle Tchen se jette. D'où échec total : à la fois concret et idéologique.

Tchen a fait fausse route : il s'est menti à lui-même, tout comme Clappique, le mythomane. Croyant combattre pour la cause de la Révolution et se sacrifier à elle, Tchen ne cherchait en réalité que sa propre voie de salut, son absolu, ayant perdu celui du christianisme (enseigné par un pasteur américain) qu'il avait remplacé par le marxisme. Gisors avait donc raison de détecter en Tchen un manque de l'authenticité sans laquelle il est impossible d'assumer sa condition humaine.

Prenons un autre cas de suicide comme séduction suprême de l'irréel, soit comme moyen de se libérer de la réalité de sa condition humaine. Il s'agit de Hernandez dans L'Espoir. Tout à fait différent de Tchen, il souffre de «lassitude» (mot souvent repris par Malraux pour décrire Hernandez), alors que Tchen est au contraire en proie à une exaltation constante. Il y a d'autres différences entre les deux personnages : Hernandez participe à la Révolution pour «réaliser ses désirs

éthiques.»¹⁶⁵ Tchen cherche par-dessus tout son salut personnel. Pour Hernandez, libéral, ce qui compte, c'est la noblesse de caractère, la «générosité.»¹⁶⁶ Il pense comme un autre personnage de L'Espoir (Mercery) que «la générosité est l'honneur des grandes révolutions.»¹⁶⁷ Pour Tchen, ce qui compte, c'est la certitude : «Quand on vit comme nous [dit-il], il faut une certitude. Il faut que quelque chose soit sûr.»¹⁶⁸

Tchen veut «mourir le plus haut possible», comme on l'a déjà vu, pour servir d'exemple à ceux qui le suivront, tandis que Hernandez meurt par lassitude : «Il est exténué, et aussi de la vie.»¹⁶⁹ Il meurt par démission de sa volonté de vivre plutôt que pour servir un idéal auquel il ne croit plus : «Qu'est-ce que ça veut dire la générosité ?... La générosité, c'est d'être vainqueur.»¹⁷⁰

Qui est Hernandez, le personnage que Malraux nous présente comme «ressemblant aux rois d'Espagne des portraits célèbres qui ressemblent tous à Charles Quint jeune ?»¹⁷¹ Et Malraux semble lui conférer ainsi les qualités morales dont est assorti ce physique royal : majesté qui, chez Hernandez, prend plutôt la forme de noblesse de cœur ou, mieux encore, de la générosité. Hernandez est aussi un homme d'une moralité intransigeante qui place très haut la noblesse de cœur mentionnée ci-dessus, en fait plus haut que la vie elle-même. La déclaration suivante, bien que faite par un autre personnage (le Negus) aurait très bien pu venir de lui : «Vivre comme la vie doit être vécue, dès maintenant, ou décéder. Si ça rate, ouste. Pas d'aller-retour.»¹⁷² Au cours du roman, l'un des officiers fascistes

demande à Hernandez de faire porter une des lettres du colonel fasciste Moscardo à sa femme à Madrid. Hernandez accepte de le faire. Pourquoi cette conduite pour ainsi dire inexplicable en pleine guerre civile ? Au nom de quel principe qui transcenderait l'intérêt immédiat de la lutte de la Révolution ? Plusieurs se posent cette question. L'un des personnages, Pradas, le lui demande directement : «Envoyer cette lettre, qu'est-ce que c'est ? De la courtoisie ?»¹⁷³ «De la générosité, répondit Hernandez.»¹⁷³ Qu'y aurait-il à dire de plus sur Hernandez ? Il est déchiré entre l'être et le faire, soit entre la politique et la morale. C'est Garcia (équivalent de Gisors dans L'Espoir) qui explicite le thème de cette contradiction fondamentale : «Les communistes veulent faire quelque chose. Vous et les anarchistes, pour des raisons différentes, vous voulez être quelque chose. C'est le drame de toute révolution ... »¹⁷⁴

Au fil du roman, Hernandez est arrêté par les fascistes, et condamné à mort. Il aurait l'occasion de s'évader pour se soustraire à l'exécution qui l'attend, mais il est trop moralement épuisé pour le faire. «Le pont est traversé. Au premier remblai, l'homme saute. Hernandez ne saute pas. Il est exténué, et aussi de la vie... »¹⁷⁵ Et il mourra par une espèce de suicide passif. D'après Pol Gaillard, «Mais s'il [Malraux] a de la sympathie pour les qualités humaines ... du libéral Hernandez, Malraux le rigoureux ne peut pas supporter qu'on refuse de regarder la réalité en face, même quand on accepte de mourir bravement pour des illusions qu'on veut garder... Après

«l'illusion lyrique», la chute lamentable... presque consentie, c'est le type même du sacrifice qui ne crée rien.»¹⁷⁶ Françoise Dorenlot regroupe sous le concept de suicide «réel, ou déguisé»¹⁷⁷ (mensonge à soi-même, jeu, drogue, alcool) toutes les formes des séductions de l'irréel.

5.3 Des liens affectifs entre l'homme et la femme

5.3.1 De l'érotisme

Malraux fait une distinction très nette entre érotisme et amour. D'après lui, l'érotisme serait un amour détourné de son but : tendresse, dévouement à l'autre, échange et communication avec cet autre. Mais il confère aussi une autre caractéristique à l'érotisme : la contrainte, ce qui permet de ranger l'érotisme dans la catégorie de la volonté de puissance (Ferral en est la personnification la plus forte dans l'oeuvre romanesque de Malraux). A propos de cet élément de contrainte, prenons la définition de l'érotisme par Malraux : «Il y a érotisme dans un livre dès qu'aux amours physiques qu'il met en scène, se mêle l'idée d'une contrainte.»¹⁷⁸

Et c'est dans la relation entre Ferral et Valérie dans La Condition humaine que l'on voit jouer à plein l'érotisme chez Ferral en tant que moyen de se libérer de sa condition d'homme et de l'angoisse qui en découle. On a déjà vu en quoi Ferral incarne la volonté de puissance (dans la partie de la présente étude qui traitait de conformismes et d'anticonformisme). Il incarne aussi l'érotisme, qui n'est, comme on vient de le noter qu'une autre forme de volonté de puissance (puisqu'il comporte

la contrainte de l'autre). Examinons Ferral d'un peu plus près dans ce contexte : au cours de sa poursuite de l'érotisme, Ferral rencontre Valérie «grande couturière riche»¹⁷⁹, dont l'orgueil est égal au sien. Il a ainsi trouvé à qui parler. Malraux nous apprend «qu'elle n'avait pas de tendresse pour lui [Ferral].»¹⁸⁰ Lui, de son côté, de par «sa nature et son combat présent, était enfermé dans l'érotisme, non dans l'amour.»¹⁸¹ Le jeu que joue Ferral est de conquérir la femme, de la soumettre à sa volonté. Oui, mais voilà, il a affaire à plus forte partie qu'il n'en a l'habitude en la personne de Valérie. Pourquoi ? Parce qu'elle voit l'acte sexuel d'une manière tout aussi froidement objective que lui, sans y mêler la sentimentalité qu'y rattache presque toujours la femme, et encore plus la femme de l'époque du roman (1927). Valérie est effectivement prête à répondre du tac au tac à Ferral sur le plan du cynisme, comme le montrent les paroles suivantes : «Les hommes ont des voyages, les femmes ont des amants... Tout nouveau maquillage, toute nouvelle robe, tout nouvel amant proposent une nouvelle âme [à la femme].»¹⁸² A noter dans la citation qui précède : "tout nouvel amant" ne vient qu'en troisième place.

Qui est cette femme libérée avant la lettre ? Selon Ferral : «[Mais] il y avait cette femme dont il ne dépendait pas, qui dépendrait tout à l'heure de lui; l'aveu de soumission de ce visage possédé... »¹⁸³ (Ferral veut allumer la pièce où ils sont pour voir le visage de Valérie au moment où elle jouit pour observer «la transformation sensuelle de ses traits»,¹⁸⁴ ce qui

déplait nettement à Valérie qui éteint à deux reprises. Malraux nous explique que Ferral a besoin de cet aveu de soumission recherché, parce qu'il pensait que ce «visage possédé... lui cacherait les contraintes enchevêtrées sur lesquelles reposait sa vie.»¹⁸⁵ Donc pour Ferral, Valérie ne représente pas seulement un objet de conquête, mais aussi un objet d'évasion : celle des difficultés de sa vie de «bâtitteur d'empire» comme il se voyait, et qu'il était. Mais Ferral est trop lucide pour ne pas savoir qu'une telle soumission - dans le cas de Valérie - ne peut être obtenue que de haute lutte. En effet, Valérie est aussi pour lui un «adversaire vivant : la femme dont il voulait être aimé.»¹⁸⁶ Fait intéressant à noter : c'est la première fois que le mot "aimé" est prononcé par Ferral au sujet de l'objet de son désir. Valérie dépasse pour lui le simple jeu érotique, affrontement de deux volontés avant que l'acte sexuel ne se consume. Ferral semble se l'avouer ici pour la première fois.

Reprenons la citation pour mieux faire ressortir ce fait : «La femme dont il voulait être aimé» qu'il y aurait lieu de compléter par : «Son orgueil appelait un orgueil ennemi comme le joueur passionné appelle un autre joueur pour le combattre, et non la paix.»¹⁸⁷ Nous apprenons dans le roman que Valérie, blessée par Ferral qui insistait pour allumer la lumière au cours de leur dernière rencontre, a décidé de prendre sa revanche. Aussi le prie-t-elle de lui faire cadeau d'un merle dans une cage. Ferral accède à ce vœu et se rend chez Valérie à l'hôtel Astor qu'elle habite à Shanghai. Il y arrive à l'heure du cocktail, heure à

laquelle tout Shanghai était là et à laquelle Valérie lui avait donné rendez-vous, pour s'y retrouver non avec Valérie - elle n'est pas venue -, mais nez à nez avec un homme, directeur de banque qui lui aussi courtisait Valérie, accompagné d'un boy qui tenait un merle en cage identique à celui offert par Ferral. Heure de haut ridicule pour les deux rivaux, qui se sentent l'un et l'autre joués par Valérie, laquelle a préparé ce coup de toutes pièces pour se venger de Ferral. Elle n'avait apparemment fait que se servir de l'autre homme parce qu'il entraînait dans son plan. Pour couronner le tout, et pour que sa vengeance soit bien sentie par Ferral, c'est-à-dire pour qu'il ne se trompe nullement sur ses intentions, Valérie lui fait remettre une lettre au moment où il arrive au rendez-vous qu'elle lui avait fixé. Cette lettre est d'une éloquence telle qu'elle ne laisse aucun doute possible sur ce que Valérie pense de Ferral :

Je ne suis pas une femme qu'on «a», un corps imbécile auprès duquel vous trouvez votre plaisir en mentant comme aux enfants et aux malades. Vous savez beaucoup de choses, cher, mais peut-être mourrez-vous sans vous être aperçu qu'une femme est aussi un être humain. 188

et qu'elle a donc, elle aussi, sa dignité qu'on ne peut impunément bafouer. Ferral est profondément humilié par cet acte de ridiculisation : «Son excitation sexuelle devenue vaine nourrissait sa colère... le jetait dans l'hypnose où le ridicule appelle le sang. On ne se venge vite que sur les corps.» 189 Pour souligner l'importance des corps pour Ferral, on relève :

«Il y avait les corps. Heureusement. Sinon... »¹⁹⁰ La signification de cette obsession, est analysée très finement par Malraux : «Il [Ferral] allait se faire juger chez les femmes, lui qui n'acceptait aucun jugement.»¹⁹¹ Fait curieux noté sur Ferral : lui qui exerçait si manifestement sa puissance dans le monde des hommes ne se contentait pas de cette puissance. Pour se prouver sa réalité à ses propres yeux, il éprouvait le besoin de voir son moi reflété dans les yeux des autres - ces autres étant des femmes - pour qu'il puisse se reconnaître comme on se reconnaît dans un miroir. Et enfin on aboutit au jugement amer prononcé par Ferral (mais manifestement celui de Malraux) de ce qu'est réellement l'érotisme : «L'érotisme, ... c'est l'humiliation en soi ou chez l'autre, peut-être chez tous les deux. Une idée de toute évidence... »¹⁹² Donc quelque chose de cérébral, et non de passionnel, comme on pourrait s'y attendre quand on parle d'érotisme. Mais il y a plus que le simple désir d'humilier ou d'aliéner la liberté d'autrui. L'érotomane cherche à se faire «révéler les sensations du partenaire... pour confirmer son propre être». ¹⁹³

Comme on l'a déjà vu à propos d'érotisme, celui-ci est une espèce d'amour avorté, qui ne parvient pas à son plein épanouissement. L'amour (véritable) entre l'homme et la femme est rencontre de l'autre, échange, élargissement de son être. L'érotisme «abolit toute possibilité d'échange [puisque] dans le jeu érotique, le partenaire n'est qu'un instrument, donc un objet. Dans l'amour, cet objet devient sujet autonome.»¹⁹⁴

5.3.2 De l'amour

Nous avons pu constater avec Malraux, que l'érotisme s'avère lui aussi, une fausse valeur, puisqu'il se retourne contre celui, ou celle qui, comme Lady Chatterley, le pratique et, que loin de le (ou la) libérer de la condition humaine, il finit par l'enfermer dans la prison d'humiliation que l'érotique se crée soi-même en voulant contraindre et humilier l'autre, son partenaire. Et nous en arrivons ainsi à l'amour comme autre moyen possible de renverser les données de sa condition humaine. Autrement dit, l'amour du couple est-il une valeur qui lui permet d'échapper à l'absurde de cette condition ? Avant de répondre à cette question, il serait utile de préciser qu'il s'agit plutôt que d'absurde, de la solitude qui découle de la condition humaine, solitude faite de l'incommunicabilité fondamentale entre les êtres.

Pour trouver un élément de réponse - dans l'univers de Malraux - à la question qui vient d'être posée, il faut se reporter à la relation entre Kyo et May dans La Condition humaine. Cette relation y est décrite avec une grande richesse de détails. La description est d'autant plus éloquente que Malraux y a à peine transposé sa propre expérience avec sa femme à l'époque, Clara Goldschmidt, comme nous l'apprend Jean Lacouture : une scène déchirante vécue par Malraux et Clara deviendra « inversée par la personnalité du narrateur, la scène de Kyo et May dans La Condition humaine. »¹⁹⁵ C'est donc une expérience viscérale qu'il sonde, presque certainement avec douleur - douleur qu'il transmet

au lecteur par la puissance de son verbe. On pourrait se demander ici : quel genre d'amour unissait Kyo à May ? Malraux nous donne la réponse : «un amour souvent crispé qui les unissait comme un enfant malade... »¹⁹⁶ La grande scène entre Kyo et May, quand cette dernière lui révèle qu'elle a cédé aux instances d'un de ses collègues, médecin à l'hôpital, comme elle, et a fini par coucher avec lui, anéantit Kyo, en dépit du pacte entre lui et May sur la liberté de corps dont chacun disposait. Kyo se rend alors compte que ce pacte n'était que de la théorie qui ne résiste pas à l'atteinte de la réalité, en même temps qu'il constate avec effroi les failles de l'amour entre lui et May, qu'il croyait plus fort que tout. Kyo se voit souffrir d'une jalousie aiguë, à laquelle il ne s'attendait pas. Et Malraux analyse avec beaucoup de subtilité de quoi est faite cette jalousie :

L'essentiel, ce qui le troublait jusqu'à l'angoisse, c'était qu'il était tout à coup séparé d'elle, non par la haine - bien qu'il eût de la haine en lui - non par la jalousie (ou bien la jalousie était-elle précisément cela ?).¹⁹⁷

Mais cette angoisse est faite d'encore autre chose que de la séparation d'un être avec lequel on s'est senti si intimement uni jusque-là : «Il [Kyo] ne la retrouvait pas.»¹⁹⁸ Il se dit : «Je ne la connais pas.»^{198a}, alors qu'il croyait si bien la connaître, ce qui le jette dans le plus grand désarroi. Voici comment Kyo exprime ce désarroi :

Ce corps reprenait le mystère de l'être connu transformé tout à coup - du muet, de l'aveugle, du fou. Et c'était une femme. Pas une espèce d'homme. Autre chose... »¹⁹⁹

et, par «autre chose», Kyo semble entendre un être fondamentalement incompréhensible pour quelqu'un du sexe opposé, un homme en l'occurrence (l'inverse serait sans doute vrai dans l'optique de Malraux). Voilà donc Kyo séparé de May, ne la retrouvant pas, ne la connaissant plus, ce qui le rejette à la solitude dont il s'était cru délivré par l'amour. Kyo en est ébranlé dans tout son être. Malraux nous fait donc voir l'amour homme-femme comme inévitablement mêlé de sentiments négatifs : haine, jalousie, amertume, sécurité personnelle menacée. Et il y en a encore d'autres comme nous l'apprend Dorenlot, toujours du point de vue de Malraux, bien sûr :

Quelque profond que soit notre attachement pour un autre être, nous nous heurtons à l'incompréhensible, à l'imprévisible, et plus l'attachement est vif, plus la marque laissée sur l'autre nous renvoie à nous-mêmes.200

C'est bien le cas de Kyo, troublé jusqu'au fond de l'âme parce que May a agi selon le pacte qu'ils avaient conclu, alors que lui, Kyo n'en avait pas senti le besoin. Il trouve difficile de s'expliquer pourquoi et en quoi May diffère tant de lui-même de ce point de vue. Mais l'amour comporte encore un autre élément négatif : l'amour qui est l'acceptation du partenaire pour ce qu'il est, n'exige pas véritablement un effort de l'individu. L'amour serait ainsi le contraire de l'action qui exige domination de soi, ascèse, discipline. Il ne faut pas oublier que Malraux a adopté un certain nombre des grands principes nietzschéens, dont le célèbre «deviens ce que tu es», qu'il ne voit pas appliqué dans l'amour entre un homme et une femme.

C'est de nouveau Dorenlot qui l'a le mieux exprimé : «Si le propre de l'amour est l'acceptation tel quel du partenaire, il limite nécessairement l'individu à ce qu'il est. Il l'enferme sur lui-même sans exiger de lui aucun effort.»²⁰¹

«Sans exiger de lui aucun effort» : voilà qui semble peut-être un peu exagéré. Il faut tout de même un certain effort dans l'établissement de rapports entre deux êtres qui s'aiment, sans toujours se comprendre, mais un effort évidemment moindre que celui exigé par l'action, dans le monde extérieur au couple, du fait qu'on n'y rencontre pas l'indulgence d'une personne qui aime l'autre et qui est donc prête à lui pardonner. Malraux fait exprimer par Kyo la pensée de ce dernier sur l'amour qui le lie à May (laquelle pensée est très vraisemblablement celle de Malraux lui-même sur l'amour entre un homme et une femme) : «Les hommes ne sont pas mes semblables, ils sont ceux qui me regardent et me jugent; mes semblables sont ceux qui m'aiment et ne me regardent pas, qui m'aiment contre tout.»²⁰² En un mot, dans l'amour, selon la conception de Malraux, on aime son partenaire pour ce qu'il (ou elle) est, et non pour ce qu'il (ou elle) fait, comme le montre le commentaire suivant sur la douleur qui étreint Kyo en apprenant l'infidélité de May : «... cette douleur lui faisait prendre conscience de ce qu'il était pour cette femme et de ce qu'elle était pour lui»²⁰³, cette différence entre l'être et le faire dans l'amour étant d'ailleurs soulignée dans La Condition humaine : «Pour May seule, il n'était pas ce qu'il avait fait, pour lui seul, elle était autre chose que sa biographie.»²⁰⁴

Après avoir exploré tous ces aspects négatifs de l'amour entre un homme et une femme, peut-on dire que cet amour est le bonheur ? Celui des contes de fée où le prince et la princesse se marient et vivent toujours heureux ? Après l'examen de cet amour que nous avons fait jusqu'ici, la réponse est manifestement «non». Kyo qui se pose cette question («l'amour est-il le bonheur ?»), y répond ainsi - lorsqu'il médite sur ce qui l'attache à cette femme [May] :

Ce n'était certes pas le bonheur, c'était quelque chose de primitif qui s'accordait aux ténèbres et faisait monter en lui une chaleur qui finissait dans une étreinte immobile... - la seule chose en lui qui fût aussi forte que la mort.205

Si, d'après Malraux, l'amour n'est pas le bonheur, alors qu'est-ce que c'est ? C'est d'abord l'établissement du rapport le plus étroit entre deux êtres qui s'aiment, une complicité :

Depuis que sa mère [celle de Kyo] était morte, May était le seul être pour qui il ne fût pas Kyo Gisors, mais la plus étroite complicité. «Une complicité consentie, conquise, choisie», pensa-t-il.206

Mais l'amour, qui n'est pas le bonheur, est-il autre chose que cette complicité ? Oui, c'est aussi un écheveau de sentiments contradictoires et co-existants. Malraux l'illustre à merveille dans la scène entre Kyo et May au moment où Kyo s'apprête à partir pour tenir un rendez-vous avec des membres du Comité militaire. Kyo refuse alors à May de l'accompagner pour un double motif : désir - réel - de vengeance pour l'empêcher de partager sa vie de combattant à une cause à laquelle ils croient tous les deux, et désir - réel aussi - mais le seul qu'il

exprime : celui de protéger May contre le danger véritable en perspective. «Son regard [celui de Kyo] étonna May : tous les sentiments s'y mélaient.»²⁰⁷ Kyo est alors tiraillé entre le sentiment de continuer d'être séduit par May et le désir de la dominer (en lui imposant sa volonté de ne pas la laisser partir avec lui); il est aussi tiraillé entre le désir de la faire souffrir en la punissant, et celui de la consoler à la vue des effets de cette souffrance qu'il lui inflige. «Il voulait la consoler. Mais il ne pouvait la consoler qu'en acceptant qu'elle partît avec lui.»²⁰⁸

Malraux nous présente ainsi l'amour complexe et enchevêtré qui lie Kyo à May. On pourrait se demander si tout amour entre un homme et une femme revêt cet aspect, d'abord pour Malraux lui-même. Et la réponse à cette question est «non», à commencer par l'auteur lui-même, du fait qu'il oppose - déjà dans ce roman - l'espèce d'amour crispé et déchiré entre Kyo et May et celui que Gisors a éprouvé pour sa femme (qu'il a perdue au moment où le roman commence). On relève à ce propos la pensée de Gisors sur cette question : «Cet amour intellectuel et ravagé, dans la mesure où Gisors le devinait, lui était tout étranger.»²⁰⁹ Et Gisors poursuit le fil de sa pensée : «Il n'avait guère de goût pour les femmes à demi-viriles.»²¹⁰ C'est ainsi qu'il les nomme. En fait, il s'agit de femmes qui participent activement au combat de leur mari pour une cause quelconque, au lieu de s'en tenir au rôle traditionnel de consolatrice et de repos pour l'homme dont elles partagent la vie. Gisors poursuit sa pensée et l'explicité

ainsi :

Lui avait aimé une Japonaise parce qu'il aimait la tendresse, parce que l'amour à ses yeux n'est pas un conflit, mais la contemplation d'un visage aimé... - une poignante douceur.²¹¹

Bien que Gisors n'ait pu deviner combien l'amour entre Kyo et May était loin d'être dépourvu de toute tendresse, Gisors a raison de le qualifier d'«intellectuel et ravagé». On trouve en effet dans La Condition humaine une pensée de Kyo qui confirme cette observation de Gisors : «Avec elle seule j'ai en commun cet amour déchiré ou non, comme d'autres ont en commun des enfants malades ... »²¹² Il s'agit donc bien d'un amour intellectuel et ravagé, et même «déchiré» entre Kyo et May. N'empêche que la relation entre eux est celle de deux égaux, et peut-être le déchirement qui l'empreint provient-il précisément de ce fait. Quoi qu'il en soit, May n'est certainement pas une femme soumise : elle combat en effet aux côtés de son mari tant qu'il vit, comme on l'a déjà relevé, (ou du moins elle le soutient dans ce combat), puis elle continuera de le faire après la mort de Kyo, par fidélité. Or pour Gisors, comme il se l'était fait dire par un de ses anciens élèves : «La femme est soumise à l'homme comme l'homme est soumis à l'État.»²¹³ Claude Tannery commente ainsi cette déclaration : «L'État protège ses membres, le chef protège ses subordonnés, l'homme protège la femme ..., mais chaque fois la contrepartie de ces protections est la possession»²¹⁴, ce qui complique encore plus l'écheveau indémêlable de sentiments qu'est l'amour entre un homme et une femme. Dans l'une des grandes scènes de La

Condition humaine dont il a déjà été question ici, en réaction à Kyo qui refuse d'emmener May pour affronter un danger qui l'attend en lui disant qu'il veut la préserver d'un tel danger, May lui demande : «Ai-je vécu comme une femme qu'on protège ?»²¹⁵ Cette question de May, Kyo se la reposera douloureusement par la suite - du point de vue de May bien sûr -, et il y ajoutera tristement : «De quel droit exerçait-il sa pitoyable protection sur la femme qui avait accepté même qu'il partît ?»²¹⁶ - sans elle - et qui était prête à risquer sa vie même. Claude Tannery dit de ce désir de protection qu'il a comme contrepartie nécessaire l'«aliénation psychologique et spirituelle»²¹⁷ d'un autre être, aliénation qui s'exprime en privant une femme de sa liberté au nom de l'amour.

Après avoir examiné l'amour entre l'homme et la femme chez Malraux, quelle conclusion peut-on en tirer ? Que cet amour, qui est primordialement un refuge contre la solitude : «l'étreinte par laquelle l'amour maintient les êtres collés l'un à l'autre contre la solitude»²¹⁸, «permet d'entendre la vie de l'autre comme on entend la sienne, c'est-à-dire avec la gorge et non avec les oreilles uniquement»²¹⁹, soit de l'intérieur de l'autre, et non pas seulement de l'extérieur.

Et pour élargir cette conclusion à l'ensemble de la question des liens noués entre l'homme et la femme (à la fois érotisme et amour), il y aurait lieu de citer Dorenlot qui en dit : «Toutes

les relations humaines considérées comme des moyens de se fuir n'aboutissent qu'à des échecs. Tout au plus elles amoindrissent le poids de la destinée, mais n'effacent aucune fatalité.»²²⁰ Et je me permets d'ajouter que l'amour qui cherche à s'approprier quelque chose, ce quelque chose étant le sentiment d'étroite complicité avec l'autre, ne peut, lui non plus, «qu'aboutir à un échec».²²⁰ Ce n'est que lorsque cet amour atteint le don total de soi-même, allant s'il le faut jusqu'à celui, non de la vie, mais d'une mort sans torture en s'exposant soi-même à une torture certaine (Katow et son don du cyanure) que l'on atteint à cet amour véritable de l'autre que Malraux appelle fraternité, l'étendant même à une femme en l'appliquant à Jeanne d'Arc, et que d'autres pourraient appeler humanisme.

5.4 De l'action

Après avoir constaté que ni les conformismes, ni les séductions de l'irréel, ni les liens affectifs (entre l'homme et la femme) ne permettent à l'homme de se libérer de sa condition, on pourrait se demander si l'action, soit le faire - dont il a déjà été question ici en l'opposant à l'être - le lui permettrait. A première vue, toujours dans l'optique de Malraux, on serait tenté de répondre «oui» à cette question, puisque selon la pensée de Nietzsche à laquelle Malraux adhérerait sur ce point, le faire est le révélateur de l'être et permettrait ainsi à l'homme de donner un sens à une vie qui n'en a pas. Il y aurait donc là libération de sa condition à laquelle il parviendrait par dépassement de

soi. Malheureusement les choses ne sont pas aussi simples que ça, comme Malraux nous le fera voir. Remontons à la première trace de la pensée de l'écrivain sur la question, soit à 1926 et à La Tentation de l'Occident pour y trouver : «Nous sommes pour nous-mêmes des êtres en qui dort, mêlé, le cortège ingénu des possibilités de nos actions et de nos rêves.»²²¹ Et toujours dans La Tentation de l'Occident, on relève aussi (dans une lettre d'A.D. à Ling) :

Si nous jugeons assez communément autrui sur ses seuls actes, nous ne le faisons pas de nous-mêmes; l'univers réel soumis au contrôle et aux nombres, n'est que celui où se meuvent les autres hommes. La rêverie hante le nôtre, avec son collier de victoires.²²²

Donc, avant de rapprocher la notion de l'action et celle de l'être, il y aurait lieu de reconnaître avec Malraux la dualité action/rêves qui habite chaque homme, et d'en déduire que l'action, la pure action, doit être dégagée de sa gangue de mélange avec le rêve. Voilà donc que nous ne sommes pas véritablement sortis de l'irréel comme valeur de remplacement de la Valeur suprême : Dieu, après avoir pensé passer à une valeur autre dans la quête entreprise ici - parallèlement à celle de Malraux. Cette valeur autre est celle de l'action, laquelle valeur Dorenlot qualifie de «dépassement de soi dans l'action»²²³ Après avoir rappelé la remarque de Gisors : «Tout homme rêve d'être dieu», elle ajoute :

Certes, ce vieux rêve prométhéen a connu au siècle dernier un renouveau que manifestent les deux formules célèbres : «changer la vie» - «transformer le monde.»²²⁴

«Transformer le monde» : Malraux n'avait pas l'air d'adhérer pleinement à cette idée en 1926, et il la met en question à cette époque de sa vie dans La Tentation de l'Occident (où Ling écrit à A.D.) : «A peine comprenez-vous que pour être, il ne soit pas nécessaire d'agir, et que le monde vous transforme bien plus que vous ne le transformez.»²²⁵ N'empêche que ses héros de roman, Perken de La Voie royale ou Ferral de La Condition humaine se jettent à corps perdu dans l'action, aventure dans le cas de Perken, fondation d'un empire financier dans celui de Ferral, comme le feront aussi Kyo et Tchen dans la Révolution, ainsi que Magnin, Garcia, Manuel, entre autres personnages de L'Espoir, pour améliorer les conditions de vie de leurs semblables. Nous savons, après avoir lu ces romans, que la quête de libération par l'action débouche presque toujours sur l'échec. Ferral qui subit cet échec de la manière la plus cuisante, l'éprouve en toute lucidité. Tout son système de valeurs s'effondre d'un seul coup quand il se voit vaincu par des hommes qu'il méprise profondément, les conformistes, comme on l'a déjà vu. De tous les personnages des romans de Malraux, Ferral est bien le seul à avoir défini l'homme d'une manière aussi nette et sans nuances, ou plutôt c'était le seul jusqu'à ce que Vincent Berger l'ait refait dans Les Noyers de l'Altenburg en 1943. Pour Ferral, «Un homme est la somme de ses actes, de ce qu'il a fait, de ce qu'il peut faire. Rien autre.»²²⁶ Et Vincent Berger dira dans Les Noyers de l'Altenburg : «L'homme n'est pas ce qu'il cache; il est ce qu'il fait.»²²⁷ En 1953, en réponse à Gaëtan Picon qui cite

ces paroles de Vincent Berger dans Malraux par lui-même, Malraux y commente ce propos comme suit : «Si l'homme n'est pas ce qu'il cache, il n'est pas seulement ce qu'il fait»²²⁸, ce qui contredit à la fois Ferral et Vincent Berger (ses porte-parole à deux différentes époques précédentes de sa vie, comme il y aurait lieu de le penser). Avant d'aller plus loin, il faudrait se demander ce qui est à l'origine de l'action dans l'esprit de Malraux, soit les causes de l'adoption de l'action comme manière de vivre sa condition humaine, l'action devenant nécessité vitale pour lui.

On relève trois de ces causes :

«l'absence de toute conviction [qui] incite certains hommes à la passivité, et d'autres à l'action extrême.»²²⁹;

la lucidité qui a remplacé l'absence de conviction chez Malraux, comme on l'a vu. Cette «lucidité devenue esprit de révolte, [conduit] à l'action.»²³⁰;

l'absurde ou non-sens de la vie. «Le fondement essentiel de l'action est le non-sens»²³¹, nous dit Dorenlot dans Malraux ou l'unité de pensée. Et selon Malraux lui-même, tel qu'il l'exprime dans La Voie royale : «L'absence de finalité donnée à la vie était devenue une condition de l'action.»²³² et «Vous ne connaissez pas l'exaltation qui sort de l'absurdité de la vie.»²³³

Voilà ce qui aurait vraisemblablement conduit à la philosophie de l'action chez Malraux, mais non sans nuances, comme chez tout homme qui pense, et qui tend à le faire en examinant à fond toute

notion qui se présente à lui pour en déterminer la validité. En premier lieu, Malraux fait une distinction entre ce qu'il nomme l'homme d'action et l'homme capable d'action. L'homme d'action, c'est Borodine dans Les Conquérants, et l'homme capable d'action, Garine, dans le même roman. Garine est un personnage qui lui a, selon toute probabilité, tenu à coeur, comme l'indiquerait ce passage de sa postface aux Conquérants : «S'il [le roman Les Conquérants] a surnagé... c'est pour avoir montré un type de héros en qui s'unissent l'aptitude à l'action, la culture et la lucidité.»²³⁴ Il s'agit bien évidemment de Garine ici. Dans Les Conquérants, Gérard - c'est le seul nom qui lui est donné - dit au narrateur du roman à propos de Borodine et de Garine et de ce qui les différencie essentiellement : «Borodine est un homme d'action. Garine est un homme capable d'action. A l'occasion.»²³⁵ Françoise Dorenlot apporte des précisions importantes sur cette différence pour Malraux entre «l'homme d'action» et «l'homme capable d'action» en l'expliquant ainsi :

Selon les termes mêmes de Malraux, l'homme obsédé de la vanité du monde, Perken [de La Voie royale] ou Garine [des Conquérants], n'est pas un homme d'action, mais un homme «capable» d'action. La distinction n'est pas négligeable : tandis que l'un s'exprime spontanément dans l'action, l'autre ne se donne que par réflexion en remettant continûment en question la valeur de l'entreprise, ne pouvant jamais séparer l'action de la pensée.»²³⁶

Et elle ajoute :

Chez l'homme d'action, aucun problème ne se pose, si ce n'est les problèmes relatifs à l'efficacité de l'action, puisque l'action

s'impose d'elle-même.»²³⁷

Autrement dit, d'après Malraux, l'homme d'action, dans le contexte particulier où il le place, est l'homme du parti, qui exécute les ordres qui lui sont donnés selon la ligne orthodoxe de ce parti, sans les remettre en question. Chez l'homme capable d'action, tous les problèmes moraux se posent - douloureusement - l'un des plus aigus étant celui d'agir sans rien perdre de son humanité, lequel principe est précisément celui au nom duquel on fait la Révolution qui doit amener un monde meilleur aux hommes. Cet homme sera donc inévitablement tourmenté par la contradiction, entre le faire et l'être, entre la politique et l'éthique - éthique que Dorenlot nomme «humanisme»²³⁸ dans Malraux ou l'unité de pensée. Garine, qui nous est présenté dans Les Conquérants comme un homme éminemment réaliste, donc pleinement conscient de l'importance de la praxis, n'en est pas moins imprégné d'humanisme. Et Dorenlot nous dit à ce propos : «Humanisme et politique sont inconciliables.»²³⁹ On trouve à propos de Garine pour qui l'humain compte hautement, sur une même page des Conquérants les mots «humanité», «humain», «hommes» prononcés pas moins de cinq fois par ce personnage :

une humanité menée par des forces absurdes...
l'absurde humain... l'impression d'absurdité
s'est peu à peu étendue à presque tout ce qui
est humain... combien d'hommes sont en train
de rêver... l'espoir des hommes... 240

Malraux nous dit que Garine n'est pas anti-marxiste, mais que le marxisme pour lui n'est qu'«une méthode d'organisation des passions ouvrières, un moyen de recruter chez les ouvriers des troupes de choc.»²⁴¹ Par opposition à Garine, «Borodine,

patiemment, construit le rez-de-chaussée d'un édifice communiste.»²⁴² Et «il reproche à Garine de n'avoir pas de perspective, d'ignorer où il va, de ne remporter que des victoires de hasard...»²⁴³

Garine sera suivi dans l'oeuvre romanesque de Malraux par un autre héros qui se rapproche de lui. Il s'agit de Manuel dans L'Espoir, qui constate doucureusement que depuis qu'il sert dans la Révolution (la guerre d'Espagne) : «... Il n'est pas un des échelons que je gravis dans le sens d'une efficacité plus grande, qui ne m'écarte davantage des hommes. Je suis chaque jour un peu moins humain.»²⁴⁴, ce à quoi le général Ximénès, son supérieur et ami qui a aidé à former Manuel pour qu'il puisse assumer le commandement des hommes qu'il aura sous ses ordres, lui répond : «Vous [Manuel et les autres comme lui] voulez agir et ne rien perdre de la fraternité; je pense que l'homme est trop petit pour cela.»²⁴⁵

Ce dialogue entre Manuel et Ximénès peut être mis en parallèle avec un autre dialogue, tiré lui aussi de L'Espoir, sur le même sujet, soit l'opposition irréductible entre humanisme et politique - «politique» étant pris ici au sens d'«efficacité de l'action». Le voici :

Hernandez : A quoi sert la révolution si elle ne doit pas rendre les hommes meilleurs ?
Garcia : Parce que les hommes les plus humains ne font pas la révolution... : ils font les bibliothèques ou les cimetières.
Malheureusement... ²⁴⁶

Pourquoi ? Parce que, d'après Dorenlot, «les hommes les plus

humains' sont incapables de sacrifier l'éthique à la praxis»²⁴⁷, ne cessant d'être écartelés entre ces deux forces contraires. Cette opposition irréductible entre l'humanisme et la politique, c'est-à-dire entre l'être et le faire, semble avoir hanté Malraux sa vie durant. Elle est exposée avec le plus d'éloquence tout au long des pages de L'Espoir, notamment dans la partie intitulée «Être et faire». La suite du dialogue entre Garcia et Hernandez cité ci-dessus illustre particulièrement bien cette antinomie entre le faire et l'être :

Garcia : Les communistes veulent faire quelque chose. Vous [les libéraux comme Hernandez] et les anarchistes, pour des raisons différentes, vous voulez être quelque chose... C'est le drame de toute révolution comme celle-ci.²⁴⁸

On a déjà vu cette citation dans la partie de la présente étude qui traitait du suicide de Hernandez, sur l'opposition fondamentale entre faire et être. Malraux va même jusqu'à qualifier cette opposition de «pugilat» qu'il met dans la bouche de Garcia, une fois de plus, dans L'Espoir :

Nous sommes tous peuplés de cadavres... ; tout le long du chemin qu'iva de l'éthique à politique. Entre tout homme qui agit et les conditions de son action, il y a un pugilat.²⁴⁹

Mais pour Malraux, il y a plus que cette contradiction entre éthique et politique, qui est inhérente à toute action : toujours dans le domaine de l'éthique, mais cernant une notion plus précise, il constate que l'action n'est pas la justice. Malraux écrit en effet dans L'Espoir à propos de Magnin, un des «organiseurs de l'Apocalypse» (la révolution en Espagne) :

«L'action est l'action, et non la justice.»²⁵⁰ Magnin avait dit dans ce même passage à Enrique, l'un des commissaires du 5e régiment : «Permettez. La révolution passe pour moi avant le parti communiste»²⁵¹, ce à quoi répond Enrique : «Pour moi, un camarade du Parti a plus d'importance que tous les Magnin et tous les Garcia du monde»²⁵², malgré leurs éminentes qualités à la fois d'efficacité et d'humanité. C'est alors que Magnin reconnaît péniblement que le parti communiste, qui tire sa force de son esprit de discipline et de ses qualités d'action, place le parti par-dessus tout et fait bon marché des qualités des «hommes les plus humains» dont il vient d'avoir été question. Magnin constate aussi que n'étant pas communiste, il «n'était pas des leurs... Et, c'était Enrique qui organisait les meilleures troupes espagnoles.»²⁵³ Et lui-même, Magnin, se voit obligé d'accepter le renvoi de Schreiner, innocent de toute conduite fautive, mais qui a la malchance d'être allemand et de tomber dans la catégorie de ceux dont le parti avait décidé de se défaire dans le cadre du combat antifasciste dans l'Espagne de 1936. C'est alors que Magnin conclut que «l'action est l'action, et non la justice»²⁵⁴, et qu'il ajoute amèrement : «Ce n'était pas pour l'injustice qu'il était venu en Espagne... »²⁵⁵ Malraux nous fait ainsi voir que cette «action - qui n'est pas la justice -» a la vertu, en même temps que le grave défaut d'être simple. Elle permet de trancher. Malraux va même encore plus loin en la qualifiant de «manichéenne» : «Les moyens de l'action sont manichéens parce que toute action est manichéenne»²⁵⁶, ce qui

dérange nettement, pour ne pas dire jette dans le désarroi, l'intellectuel, l'homme qui pense. Malraux l'explique : «Le grand intellectuel est l'homme de la nuance, du degré, de la qualité, de la vérité en soi, de la complexité. Il est par définition... antimanichéen.»²⁵⁷ Malraux oppose ainsi les penseurs - parmi lesquels il doit manifestement se compter - aux révolutionnaires «professionnels»²⁵⁸, comme il les nomme à propos de Borodine, dont il a déjà été question, qu'il oppose à Garine. Malraux dit dans L'Espoir : «Tout vrai révolutionnaire est un manichéen-né. Et tout politique.»²⁵⁹ Et que veut ce vrai révolutionnaire ? Le triomphe de la révolution, ce qui va de soi, comme l'exprime Pradas dans L'Espoir : «Concrètement, on ne fait pas la politique avec votre morale» ²⁶⁰, ce à quoi Garcia (voix de la raison et de la recherche de la justice pour tous), répond : «La complication... et peut-être le drame de la révolution, c'est qu'on ne la fait pas non plus sans...»²⁶¹ Et toujours dans la même optique de l'opposition entre la politique et la morale, on relève dans L'Espoir : «Ton cœur, tu peux garder : c'est autre chose. Mais tu dois perdre ton âme»²⁶², dit le général Heinrich à Manuel. On voit donc là, une fois de plus, l'insistance sur le fait que l'action a comme prix le renoncement à l'âme, à la «qualité de l'homme» : celle que l'on exige de soi ou que l'on cherche à faire naître chez les autres, ou à favoriser là où elle existe déjà à l'état latent. Dure vérité que celle-là pour, comme on vient de le noter, l'homme de la nuance qu'est l'intellectuel, qu'est Malraux.

On pourrait conclure cet examen de l'action comme valeur possible de remplacement de la Valeur suprême en introduisant une nouvelle notion dans cet examen, selon laquelle :

aucun homme n'est «assez grand» pour orienter, à lui seul, le cours des événements. Par contre, chacun se doit de favoriser la «qualité de l'homme» en rendant la vie vivable au plus grand nombre possible.²⁶³

Si cette pensée, qui se retrouve dans les textes que Malraux a écrits en son propre nom, celle d'après laquelle aucun homme ne peut arriver à lui tout seul à «organiser l'Apocalypse» ou l'avènement d'un monde meilleur, fait de liberté et de justice («Notre modeste fonction, monsieur Magnin, [dit Garcia] c'est d'organiser l'Apocalypse»²⁶⁴), alors que peut-il faire pour que cette Apocalypse se réalise sur terre ? Malraux répond à cette question, une fois de plus par son intermédiaire habituel : un de ses personnages de roman - dans ce cas L'Espoir - Alvear, père de Jaime, devenu aveugle au cours de la guerre d'Espagne : «Les hommes unis à la fois par l'espoir et par l'action accèdent, comme les hommes unis par l'amour, à des domaines auxquels ils n'accèderaient pas seuls.»²⁶⁵ On voit ainsi que là où l'homme ne peut réussir à lui tout seul, il peut le faire en agissant à l'intérieur d'un groupe cohérent lié par une idée commune, ou plutôt par un idéal commun, vers lequel il dirige son action, l'exemple le plus probant étant celui de la Révolution. Malraux est donc partisan, à l'époque de sa vie où il écrit L'Espoir, de l'action collective qu'il oppose à l'action individuelle. Cette action collective est bien sur fortement empreinte de l'idée de

fraternité à laquelle Malraux croit manifestement.

Résumons l'examen qui précède de l'action en général comme moyen qui s'offre à l'homme pour se libérer de sa condition, par ces paroles de Gaëtan Picon : «L'action n'est pas une fin en soi, chez Malraux. Elle doit mener à un parachèvement de l'homme.»

266 On aboutit donc ici aussi à un échec dans la recherche d'une valeur susceptible de remplacer la Valeur suprême, celle de Dieu. Il faut donc continuer cette recherche, parallèlement à celle de Malraux, dans l'espoir qu'elle débouchera sur la valeur qui en fait l'objet. Il semblerait que la valeur suivante qu'il en est venu à considérer dans la poursuite de cette quête est celle de l'histoire. Celle-ci se rapproche étroitement de la notion d'action dont il vient d'avoir été question, du fait qu'elle constitue, dans une certaine mesure, une manière de donner plus de poids et plus de signification à l'action en «l'inscrivant dans un processus historique.»²⁶⁷ Serait-ce là un moyen possible d'échapper à la condition humaine ? Et, dans l'affirmative, est-ce une valeur juste, ou fautive elle aussi ? Malraux y répondra dans ses oeuvres (d'abord les romans, puis les essais) qui lui serviront à développer le pour et le contre de sa pensée, pour aboutir à la conclusion logique qui se dégagera de cette manière d'étudier une question qui lui est propre.

5.5 De l'histoire

Comme nous le savons, l'oeuvre de Malraux donne l'image d'«une

singulière consonance à son époque, une façon d'être lié immédiatement et organiquement à tous les remous d'un temps troublé.»²⁶⁸, comme le dit Gaëtan Picon, à quoi il ajoute :

Rien de plus frappant que sa sensibilité, sa consonance à l'époque : et l'on est tenté de parler d'une singulière et prophétique lucidité. Mais ne faut-il pas parler de complicité plus que de clairvoyance ? Son époque n'a pas été devant lui comme un objet que découvre et devine une intelligence souverainement lucide, parce que totalement libre - mais comme une réponse accordée à un appel... [Et] l'époque s'est mise à ressembler à cette oeuvre.²⁶⁹

Une fois cette consonance à l'époque reconnue, la question à se poser serait : quel est le rôle de l'histoire pour Malraux ? Il se pose cette question et explore diverses réponses, la plus importante étant peut-être celle que l'on relève dans Les Noyers de l'Altenburg sous forme d'une proposition faite par l'un des membres du colloque d'Altenburg : «C'est l'histoire qui est chargée de donner un sens à l'aventure humaine - comme les dieux. De relier l'homme à l'infini... »²⁷⁰ Il y aurait lieu de noter ici au passage l'utilisation du mot «aventure» par Malraux. Il n'attache effectivement aucune valeur péjorative à ce mot, bien au contraire, comme on l'a déjà vu dans la deuxième section de la présente étude. Dorenlot l'a parfaitement saisi quand elle dit au sujet de Malraux : «L'aventure ainsi comprise, est bien l'affirmation de l'homme sur ce qui l'écrase. Elle est sa défense contre la mort : sa revanche contre le destin, en général.»²⁷¹ Revenons à Malraux et l'histoire : il ne semble pas accepter d'emblée la vue du rôle de l'histoire qui précède, telle

qu'elle est tirée des Noyers de l'Altenburg, et se pose ainsi la question : pourquoi l'histoire aurait-elle un tel rôle ?

Dorenlot répond à cette question, du point de vue de Malraux :

La mort de Dieu constatée, le vide doit être comblé. L'esprit humain ne pouvant tolérer la contingence, ni l'abandon, il lui fallut créer un système de cohérence et de finalité.»²⁷²

Et toujours à propos du rôle de l'histoire, dans un entretien accordé à Guy Suarès en août 1973, Malraux a dit à ce dernier : «Nous avons eu besoin de l'histoire parce qu'il est bien tentant de rendre intelligible l'aventure de l'humanité.»²⁷³ Mais avant de considérer «l'histoire comme porteuse de sens et d'acte, donc créatrice»²⁷⁴, comme l'a écrit Jean Lacouture à propos de Malraux dans le Magazine littéraire de septembre 1973, et plus précisément trente-six ans avant, au moment d'écrire L'Espoir, Malraux avait entrevu un autre rôle que l'histoire pourrait jouer : celui de «faire le bilan»²⁷⁵. C'est ce qu'exprime Ximénès, le Vieux canard, dans L'Espoir :

Mes enfants, leur dit Ximénès... N'oubliez pas que celui qui nous contemple, je veux dire l'histoire, qui nous juge et nous jugera, [a besoin du courage qu' gagne et pas de celui qui console].²⁷⁶

Comme on le voit ici, l'idée d'efficacité prime toujours dans l'esprit de Malraux.

Avant d'aller plus loin, il serait utile de préciser le sens de la notion d'histoire chez Malraux. Qu'est-ce que l'histoire pour Malraux ? Il répond à cette question dans Les Noyers de l'Altenburg, une fois de plus :

Il y a une évidence... sans laquelle ni l'idée de patrie, ni celle de race, ni celle de classe sociale ne seraient ce qu'elles sont. Nous y vivons comme les civilisations religieuses vivaient en Dieu. Sans elle aucun de nous - je dis seulement de nous - ne pourrait penser. C'est notre propre domaine : c'est l'histoire. 277

Ayant ainsi cerné ce qu'est l'histoire pour les hommes de notre siècle, Malraux se serait apparemment posé la question suivante peu après :

L'histoire a-t-elle un sens ? Pour Malraux, elle n'en a pas, et c'est précisément ce qui l'aurait poussé à vouloir chercher à l'influencer pour lui conférer ce sens, lequel ne peut lui être donné que par les hommes, et ainsi la faire sortir de l'incohérence et du chaos sous lesquels elle se présente à eux. Dorenlot précise à ce propos, toujours dans la perspective de Malraux, bien entendu :

Croire à un sens de l'histoire serait une vue de l'esprit chère au XIXe siècle. Croire à un progrès est encore plus chimérique que la théorie spengliérienne d'un retour des cycles. 278

L'histoire en elle-même n'offre aucune garantie de grandeur humaine, au sens de dépassement de soi pour tenter de se libérer des contingences de la condition humaine. Malraux le dit bien par ces mots : «L'histoire nous semble de moins en moins une garantie de la grandeur.» 279 Et il ira même beaucoup plus loin dans sa répudiation de l'histoire comme valeur de remplacement de celle de la Vérité suprême, celle de Dieu, en qualifiant cette histoire de menaçante : «... l'éternelle dérive de la conscience des hommes au-dessus de l'histoire menaçante.» 280 En fait

Malraux ne juge pas seulement l'histoire menaçante, mais il trouve encore qu'elle «relève de l'inconnu et de l'inintelligible»²⁸¹, donc aux antipodes du rôle centralisateur et porteur de sens que Malraux, et bien d'autres avant lui, auraient voulu la voir jouer. Mais puisqu'il n'en est pas ainsi, il faut se résoudre à «agir sur elle, et non la laisser parler»²⁸² pour lui donner ce sens qu'elle n'a pas, comme il a déjà été mentionné. Et c'est ce qui fait se rapprocher dans la pensée de Malraux la notion d'histoire et celle du destin qui est précisément pour lui ce qui est le plus dépourvu de sens au monde. Voilà pourquoi il écrit dans Les Voix du silence : «La dernière incarnation du destin, c'est l'histoire.»²⁸³ Et il entend par là que pour les hommes de notre temps, qui ont en grande partie perdu la foi des civilisations religieuses qui les ont précédés, «l'histoire devient le terrain par excellence où s'oppose au destin la liberté.»²⁸⁴ Or, comme on le sait, Malraux n'entend nullement se soumettre à un destin qui lui est imposé, mais bien le conquérir. Il n'accepte pas plus la soumission au destin sous forme de l'histoire qu'il ne l'accepte sous toute autre forme. Ce qui renforce encore ce refus de la soumission à l'histoire est le fait qu'il ne peut non plus accepter l'explication divine de notre sort : il lui est donc doublement impossible d'adhérer à une quelconque théorie de l'histoire. Ce parti serait jugé lâche par lui, et pour préciser les choses, ce serait un «lâche consentement aux fatalités»²⁸⁵ C'est pourquoi il met dans la bouche de Kyo la pensée suivante :

«Chaque fois que la fatalité passe avant la volonté, je me méfie.»²⁸⁶ Et l'on sait le haut prix que Malraux attache à la volonté de l'homme. Malraux croit à cette volonté parce que pour lui, «aucune transcendance extérieure à l'homme n'est recevable.»²⁸⁷ Dorenlot nuance cette idée en disant : «Livré à lui-même, ce n'est qu'en lui seul que l'homme pourra découvrir et développer les qualités lui permettant de se dépasser»²⁸⁸, ce qui va tout à fait dans le même sens que la citation suivante de Malraux : «La révolution ne leur [aux hommes] donne que la possibilité de leur dignité; à chacun de faire de cette possibilité une possession.»²⁸⁹

Puisque Malraux ne demande pas à l'histoire une explication du sens de la vie (explication historique qui remplacerait l'explication divine), et qu'il refuse d'accepter la notion de fatalité, ou déterminisme qu'une telle croyance en l'histoire entraînerait, qu'est-ce qu'il demande à l'histoire ? D'abord : «une leçon - exemplaire et éternelle.»²⁹⁰ Malraux voit donc l'histoire jouer un rôle de témoignage «Toi qui écris, dit-il [Tchen à Peï], tu expliqueras... Aujourd'hui, témoigne... Témoigne, répéta-t-il.»²⁹¹ Ce sont là les propos de Tchen dans La Condition humaine, lesquels propos viennent renforcer le conseil antérieurement donné à Tchen par Gisors en réponse à la question du premier sur l'angoisse éprouvée devant la fatalité inhérente à la condition humaine : «Si tu veux vivre avec cette... fatalité, il n'y a qu'une ressource : c'est de la

transmettre»²⁹², autrement dit, de témoigner de l'expérience de sa lutte pour redresser l'injustice, pour changer les conditions des hommes qui vivent dans l'humiliation et la misère.

Mais outre ce rôle redresseur d'injustice que Malraux concède à l'histoire - à l'histoire agie, s'entend - il lui en attribue un autre : celui de véhiculer ce qu'il appelle le «romanesque historique». La leçon que Malraux demande à l'histoire ne se présente pas pour lui sous forme d'une sèche énumération des faits, mais sous celle qui consiste à élever cette énumération au rang de la légende. Il parle en effet à deux reprises de «légende dorée» dans ses romans (La Condition humaine²⁹³ et L'Espoir²⁹⁴) et il s'explique de sa vue de l'histoire dans un entretien accordé à Guy Suarès en juin 1973 :

cutre la volonté de justice, il existe un élément... qui pourrait s'appeler le romanesque historique. Vouloir participer à l'Histoire est tout de même vouloir appartenir à des hommes, à des nations, à des moments privilégiés, dans un domaine qui n'est pas seulement celui du réel, et qu'il faut bien appeler, tant bien que mal, celui du légendaire. On sent ça très fortement chez Napoléon; il a voulu rivaliser avec les hommes de Plutarque, sans aucun doute.»²⁹⁵

Cette notion plutarquienne de l'histoire se retrouve sous la plume de Malraux dans Les Voix du silence : «Toute culture est plutarquienne en ce qu'elle transmet une image exemplaire de l'homme...»²⁹⁶

Et enfin, toujours au chapitre de ce qu'il demande à l'histoire,

Malraux qui a adopté le credo nietzschéen du «deviens ce que tu es», soit la philosophie de l'action, ne pouvait pas ne pas souscrire au mythe prométhéen de l'homme - qu'il inscrit dans l'histoire. Pourquoi l'a-t-il fait ? Parce que ce mythe était trop profondément accordé à sa conception de l'histoire comme la «dernière incarnation du destin»²⁸³, pour qu'elle ne touche pas la corde sensible en lui. Le mythe de Prométhée, rappelons-le,

«se situe dans l'histoire d'une création évolutive : il marque l'avènement de la conscience, l'apparition de l'homme. Prométhée aurait dérobé à Zeus, symbole de l'esprit, des semences de feu, autre symbole de Zeus et de l'esprit... Zeus l'aurait puni en l'enchaînant à un rocher et en lançant sur lui un aigle qui lui dévorait le foie... «Oui, dit Prométhée [celui du Prométhée enchaîné d'Eschyle], j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort... je leur ai fait présent du feu...» Descendant des Titans, il [Prométhée] porterait en lui une tendance à la révolte. Mais ce n'est pas la révolte des sens... c'est celle de l'esprit... qui veut s'égaliser à l'intelligence divine, ou du moins lui ravir quelques étincelles de lumière.²⁹⁷

Picon a reconnu cette composante du mythe prométhéen de la conception de l'histoire chez Malraux puisqu'il a dit : «Spartacus mérite de représenter Prométhée, - contre Saturne. Mais c'est Prométhée qui importe : l'Homme.»²⁹⁸ Dorenlot est d'accord avec Picon lorsqu'elle dit à propos des mouvements de l'histoire vus par Malraux : «on peut soutenir que les révolte et les révolutions passées n'intéressent Malraux que dans la mesure où elles renouvellent le mythe prométhéen.»²⁹⁹

On serait en droit de se demander ici si le véritable sujet de Malraux dans son intérêt brûlant pour l'histoire est bien la

révolution, qui revient si souvent dans ses écrits, surtout les romans, en tant que pouvoir d'agir sur l'histoire pour en changer le cours quand celui-ci est injuste et oppressif. En fait, ce n'est pas le cas, comme l'a noté Claude Delmas qui en dit : «Son sujet n'est pas la révolution, mais la lutte avec l'ange.»³⁰⁰ dans un article intitulé «André Malraux et le communisme» paru en février 1953 dans la revue Âge nouveau. Le domaine que Malraux explore n'est donc pas, en fin de compte, historique, mais métaphysique.

Aucun des romans de Malraux ne peut ainsi être tenu pour un instrument de propagande marxiste comme certains l'ont accusé d'écrire : «Jamais un personnage ne cherche à démontrer la validité de cette philosophie [ou plutôt idéologie] marxiste»³⁰¹ Malraux n'a jamais adhéré aux dogmes du communisme qu'il a dénommés avec dérision le «fatras doctrinal», et ce dès le début de l'adoption de ses vues comme sympathisant communiste. Ce qui l'a attiré dans le communisme, ce sont la discipline et l'efficacité de ses méthodes qu'il leur a reconnues à une époque de sa vie qui s'étend jusqu'à peu après l'écriture et la publication de L'Espoir. C'est ainsi que l'on trouve dans ce roman Garcia qui dit : «Quand je dis discipline... j'appelle ainsi l'ensemble des moyens qui donnent à des collectivités combattantes la plus grande efficacité»³⁰², ce qui sera suivi un peu plus loin par ces paroles qui lient directement la notion de discipline à celle d'efficacité :

Les communistes sont disciplinés... Beaucoup de gens qui veulent lutter viennent chez nous

[dit Enrique], par goût de l'organisation sérieuse. Autrefois, les nôtres étaient disciplinés parce qu'ils étaient communistes. Maintenant beaucoup deviennent communistes parce qu'ils sont disciplinés... 303

Mais, comme on vient de le noter, Malraux ne croit pas à la validité de l'idéologie communiste ou plutôt marxiste, laquelle est matérialiste et déterministe, «alors que tous [les personnages des romans de Malraux] prouvent, par leurs propos, que les motifs de leur engagement relèvent de leur seule conscience individuelle.»³⁰⁴ Si ce n'est pas pour avancer la cause communiste, pourquoi Malraux s'est-il tant attaché à l'idée de révolution tant dans ses écrits que dans sa vie ? Il me semble qu'il répond le mieux à cette question dans L'Espoir, par personne interposée, l'un de ses personnages, comme à son habitude : à quelqu'un qui demande à Magnin : «Pourquoi êtes-vous révolutionnaire, Magnin ?»³⁰⁵, ce dernier répond : «Je veux que les hommes sachent pourquoi ils travaillent»³⁰⁵, ce qui fait écho au propos de Kyo sur le même sujet dans La Condition humaine : «Il n'y a pas de dignité possible, pas de vie réelle pour un homme qui travaille douze heures pas jour sans savoir pour quoi il travaille.»³⁰⁶ Il semble se dégager de ce qui précède qu'on est révolutionnaire - dans la pensée de Malraux - par éthique personnelle, et non par adhésion à une idéologie marxiste.

L'histoire que nous venons d'examiner est dépourvue de sens en elle-même pour Malraux, donc manifestement incapable de donner un sens à la vie de l'homme. Elle ne peut prendre un tel sens que

par l'action des hommes sur elle, quand ils veulent l'infléchir dans le sens de la justice et de la dignité pour tous.

L'histoire peut-elle donc être considérée comme une valeur authentique de remplacement de la Valeur suprême de Dieu, ou se réduit-elle en fin de compte à une autre fausse valeur, une autre séduction de l'irréel ? Et c'est ici que nous nous trouvons en face d'une sérieuse mise en garde de Malraux contre une autre série de mensonges et illusions dont nous nous berçons, parmi lesquels figure bien en tête de liste le mensonge de l'histoire. Cette mise en garde est exprimée dans L'Espoir par Garcia : « Mon cher monsieur Magnin, nous sommes soutenus et empoisonnés à la fois par deux ou trois mythes assez dangereux. D'abord les Français : le Peuple - avec une majuscule - a fait la Révolution française. Soit... »³⁰⁷ Il est donc bien évident, à cause de sa dimension mythique, que l'histoire n'est pas la nouvelle vérité suprême, ce qui incite Malraux à se demander : quel devrait être l'idéal de l'homme, un idéal auquel il croit assez fortement pour y consentir tous les sacrifices, jusqu'à celui de sa vie même ? Il aborde cette question qu'il formule en termes explicites assez tôt dans son oeuvre, soit à l'époque de La Tentation de l'Occident (c'est alors plus un constat qu'une question) : « Il n'est pas d'idéal auquel nous puissions nous sacrifier, car de tous, nous connaissons les mensonges, nous qui ne savons point ce qu'est la vérité. »³⁰⁸ C'était pensé et écrit en 1926, époque à laquelle Malraux « se cherchait » encore, ou plutôt cherchait un sens à la vie. Il en viendra plus tard à répondre à cette

question au sujet d'un idéal auquel l'homme peut croire, une fois qu'il l'aura trouvé, et ce sera celui de la solidarité des hommes. Voici comment Dorenlot interprète ce point, en disant, toujours dans l'optique de Malraux, bien entendu : «Qu'ils le veuillent ou non, les hommes sont liés les uns aux autres, et il leur faut agir en fonction de cette solidarité de fait.»³⁰⁹ Il s'ensuit que pour agir sur l'histoire, sous forme d'une insurrection, d'une révolution ou de tout autre mouvement, les hommes doivent le faire ensemble, puisque c'est d'une oeuvre collective qu'il s'agit alors. Mais, et c'est un «mais» important, Malraux ajoute (dans L'Espoir) :

Aucun état, aucune structure sociale ne crée la noblesse de caractère, ni la qualité de l'esprit; tout au plus pouvons-nous attendre des conditions propices. Et c'est beaucoup... 310

Qu'en est-il de ceux qui agissent sur l'histoire, les révolutionnaires et les autres ? Comment agissent-ils ? «En faisant abstraction de tout sentiment personnel»³¹¹. Il s'agit du don de soi-même dont l'exemple le plus saisissant est celui de Katow et son don du cyanure dont il a déjà été question ici, ainsi que de Kyo dans La condition humaine, et de Manuel, Ximénès, Garcia, Scali et bien d'autres dans L'Espoir. Et, nous dit Dorenlot, ce n'est qu'ainsi que ces hommes «parviennent à un état de bonheur relatif.»³¹² Ici intervient la notion d'humanisme, ou de fraternité, comme Malraux préfère souvent l'appeler.

5.6 De l'humanisme

L'humanisme - au sens malrucien du terme - se greffe sur l'idée de solidarité mentionnée précédemment : «Qu'ils le veuillent ou non, les hommes sont liés les uns aux autres, et il leur faut agir en fonction de cette solidarité de fait.»³⁰⁹ En fait, l'homme a besoin de solidarité pour vivre et même, à un niveau plus élémentaire, pour survivre. On retrouve cette importante composante de la pensée de Malraux là-dessus dans le propos suivant : «La seule chose nécessaire est de ne pas être seul»³¹³ prononcé par Katow dans La Condition humaine et relevé par Dorenlot dans Malraux ou l'unité de pensée, avant qu'elle ajoute : «Sans que tous les personnages le formulent aussi nettement, le besoin de se lier soit à un individu, soit à un groupe, domine la conduite de chacun d'eux, même celle des plus indépendants.»³¹⁴

Comment Malraux en est-il arrivé à la notion d'humanisme, étroitement mêlée pour lui à celle de solidarité ? C'était un aboutissement pour ainsi dire inévitable chez un homme comme lui, du fait de l'obsession qui l'a habité du début à la fin de sa vie adulte. Laquelle ? L'homme, comme il l'explique le mieux lui-même : «Écrivain par quoi suis-je obsédé depuis dix ans, sinon par l'homme ?»³¹⁵ dans sa préface aux Noyers de l'Altenburg (écrite en juin 1940). Dix ans avant, on était en 1930, donc trois ans avant la publication de La Condition humaine. Joseph Hoffmann fait remarquer à propos de cette obsession : «L'Homme est le personnage central, aussi bien des romans [de Malraux] que de ses ouvrages [de réflexion] sur l'art.»³¹⁶

Or, il est bien évident que le point central de l'humanisme est l'homme, et Hoffmann en déduit : «Saisie dans son mouvement profond, l'oeuvre de Malraux est d'abord une oeuvre 'humaniste'»

317

Pour essayer de saisir ce mouvement humaniste qui anime toute son oeuvre, il importe de se rappeler que la pensée de Malraux est placée sous le signe de la volonté de déité de chaque homme : celle d'«être non pas puissant, mais tout-puissant»³¹⁸, comme l'a dit Gisors à Ferral dans La Condition humaine, c'est-à-dire d'être maître de son destin, ce qui est loin d'être le cas dans la réalité. C'est ce que Malraux a exprimé dans La Condition humaine quand il a écrit, comme on l'a déjà vu, «tout homme rêve d'être dieu», - rêve d'absolu de l'homme. D'où le tragique de la condition de l'homme qui est condamné à vivre dans un monde fait de contingent et de relatif. Voici ce que Dorenlot dit sur ce point, se faisant une fois de plus l'interprète de la pensée de Malraux : «L'homme aspire à l'éternel et se sait mortel, une série de fatalités que l'esprit ne peut élucider maintient l'homme dans une dépendance totale. Notre rêve d'absolu est à chaque tentative de réalisation cruellement bafoué.»³¹⁹ Ce rêve, ou plutôt cette soif d'absolu, est tout ce qui subsiste pour nous après la mort de Dieu, lequel faisait l'objet de cet absolu. C'est de nouveau la célèbre question de Malraux qui se pose ici : «Que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu, ni Christ ?» Et il y a

plus : il y a la mort qui est l'humiliation suprême «parce qu'elle abolit les efforts d'une vie et les rend dérisoires»³²⁰, ce que Malraux exprime lui-même dans La Voie royale : «La mort est là... comme l'irréfutable preuve de l'absurdité de la vie.»

321 Joseph Hoffmann qui a noté que Malraux a pris une conscience aiguë de ce fait, en offre le commentaire suivant :

Pour Malraux, l'image la plus profonde de l'homme est sans doute celle que [lui] suggère l'oeuvre de Goya : «Il n'est pas moins de la nature de l'homme de se vouloir immortel que de se savoir homme,»³²²

«l'homme étant le seul animal qui sache qu'il doit mourir»³²³, comme l'a dit Malraux. Puisqu'il n'y a pas de Dieu - point de départ de la pensée de Malraux, comme on le sait -, il n'y a pas de paradis qui attende l'homme à la fin de ses jours. Qu'y a-t-il alors ? Le néant, idée insoutenable pour l'homme et à laquelle il se sent pris de vertige. S'il va jusqu'au bout de cette idée, il ne lui reste plus d'autre moyen de la rejeter que de se suicider - ou de sombrer dans la folie. A la source de la pensée de Malraux, il faut bien le répéter une fois de plus, est le fait d'avoir repris à son compte le célèbre «Dieu est mort» de Nietzsche et d'avoir redit le nihilisme de sa génération, ou plus précisément, de l'avoir constaté. Peu longtemps après, il a à la fois refusé et récusé ce nihilisme comme le montre ce propos tiré de La Tentation de l'Occident qui remonte à 1926 : «Ling à A.D. : Vos petits essais de structure pour des nihilismes modérés ne me semblent plus destinés à une longue existence.»³²⁴ N'empêche que le néant est là - si on peut dire -, et qu'un homme comme

Malraux, qui ne croit plus en Dieu, est bien obligé de reconnaître. La question angoissante qui se pose alors pour lui est : que faire face à ce néant ? Malraux y répond dans le passage suivant des Noyers de l'Altenburg :

Le plus grand mystère n'est pas que nous soyons jetés au hasard entre la profusion de la matière et celle des astres; c'est que, dans cette prison, nous tirions de nous-mêmes des images assez puissantes pour nier notre néant. 325

Malraux a bien dit «nier notre néant». Cette notion de néant l'aurait vraisemblablement hanté à certains moments de sa vie, puisqu'il parle d'une lutte à entreprendre contre ce qu'il nomme la «fascination du néant»³²⁶ Il importe de se rappeler à ce propos que le père et le grand-père de Malraux se sont tous deux suicidés, ce qui s'est répercuté très fortement sur Malraux et s'est manifesté chez lui par l'idée du suicide sur laquelle il revient si souvent dans ses romans jusques et y compris Les Noyers de l'Altenburg. Pour reprendre la notion du «mystère» évoqué dans le passage cité ci-dessus, Malraux a formé d'autres idées sur le mystère (ou l'énigme) de la vie de l'homme sur cette terre, dont celle-ci :

Dans un monde sans clef, où le Mal devient une énigme fondamentale, le moindre sacrifice, le moindre chef-d'oeuvre, le moindre acte de piété ou d'héroïsme posent une énigme aussi fascinante que celle du supplice de l'enfant innocent qui obsédait Dostoïevski... : l'existence de l'amour, de l'art ou de l'héroïsme n'est pas moins mystérieuse que celle du mal... 327

Puisque le mal existe sur terre, cette existence paraît pousser Malraux à poser l'équation «Mal = non-sens»³²⁸, selon Dorenlot

qui ajoute : «L'adhésion au mystère de la religion apparaît inconcevable [à Malraux] en vertu de cette équation.»³²⁸

Dorenlot nous donne aussi un développement de la pensée de Malraux sur le Mal en citant Malraux lui-même :

Dans ce livre manichéen [Qu'une larme dans l'océan - de Manès Sperber], l'histoire est au service du Mal reparu dans son mystère originel. La plus ancienne étymologie du mot Satan n'est pas l'Adversaire, mais l'Accusateur. Le sens du monde (et non le Bien), qui est le contraire du Mal, est moins présent ici, que poursuivi.³²⁹

Cette poursuite du sens du monde, c'est à l'homme lucide qu'elle revient, ou plutôt au «héros lucide» comme Malraux se plaît à le nommer : «Le héros lucide... n'a de choix qu'entre l'absurde et le péché originel.»³³⁰ Donc ne pas choisir le péché originel, c'est choisir l'absurde, l'accepter. Mais Malraux, selon ses fréquentes mises en garde, écrit dans Les Conquérants : «On peut vivre en acceptant l'absurde, on ne peut vivre dans l'absurde.»³³¹ Alors que peut-on faire ?, ou plus précisément, que peut faire l'homme face à son destin absurde ? Ce destin prend souvent le nom de Saturne sous la plume de Malraux. En fait, il l'a pris pour titre d'un ouvrage qu'il a consacré à l'œuvre de Goya. Gaëtan Picon a, comme on l'a déjà vu, fort justement relevé à ce propos : «Spartacus mérite de représenter Prométhée contre Saturne. Mais c'est Prométhée qui importe : l'Homme.»³³² Spartacus semblerait signifier ici l'homme révolté, ayant été, comme on le sait, le chef des esclaves révoltés et, par extension, la personnification du combat de l'homme contre l'histoire, qui l'a rendu esclave. Mais après tout, on le

rappelle ici, Picon a bien dit que c'est l'homme, ou Prométhée qui compte, puisque c'est lui qui fait précisément l'objet de combat. Et Malraux se révolte à son tour à l'idée que la mort est là, qui mettra fin pour toujours à la vie de l'homme. Il le fait à au moins deux reprises dans son oeuvre - et de la manière éloquente qui est la sienne, une fois dans L'Espoir :

La chose capitale de la mort, c'est qu'elle rend irrémédiable à jamais ce qui l'a précédée, irrémédiable à jamais... La tragédie de la mort est en ceci, qu'elle transforme la vie en destin, qu'à partir d'elle, rien ne peut plus être compensé.333

et une autre fois, comme il l'avait déjà exprimé sept ans plus tôt (en 1930) dans La Voie royale :

Vous ne savez pas ce que c'est [paroles que Perken adresse à Claudel] que le destin, limité, irréfutable, qui tombe sur vous comme un règlement sur un prisonnier : la certitude que vous aurez été cela et pas autre chose, que ce que vous n'avez pas eu, vous ne l'aurez jamais.334

La conscience du fait que l'homme est prisonnier de son destin et qu'il n'a qu'un temps limité à passer sur cette terre n'a nullement empêché Malraux de chercher à se réaliser avec toute la puissante vitalité qu'on lui connaît, et sur plusieurs plans, ceux de l'écriture, de l'action sur l'histoire, des engagements et de l'action politiques, de la méditation sur l'art ayant été les plus importants dans sa vie. Peut-être même la conscience de ce temps limité d'une vie humaine est-elle précisément la raison qui a poussé Malraux dans la voie de la philosophie de l'action, du «deviens ce que tu es» nietzschéen. Il ne s'est pas contenté de vivre cette philosophie lui-même, mais il a encore voulu la

communiquer à d'autres, et il l'a fait, par ses écrits. Il a ainsi rejoint sa propre définition du grand artiste dans Les Noyers de l'Altenburg : «Le grand artiste tire son personnage de ses découvertes. Sa psychologie, c'est une introspection au service d'une prédication »³³⁵ Ce que Malraux a voulu faire sa vie durant, c'est tenter de répondre aux deux questions : comment vaincre le destin imposé à l'homme ?, et quelle est la meilleure manière de le faire ? C'est ce qu'il a parfois appelé la «lutte avec l'ange». Autrement dit, comment trouver un surmonde à opposer à ce destin ? La réponse semble avoir été la découverte de nouvelles valeurs. Malraux a écrit à ce sujet dans Les Voix du silence : «La Valeur ordonnatrice se brise en valeurs.»³³⁶ Pourquoi de nouvelles valeurs ? Pour donner un sens à sa vie, seul moyen de vivre d'après Malraux, comme il l'explique ainsi :

Donner un sens à sa vie veut dire la soumettre à une valeur incontestée par soi-même; les valeurs qui portent en elle cette puissance salvatrice (liberté, charité du coeur, Dieu) impliquent un sacrifice ou l'apparence d'un sacrifice au profit des hommes.³³⁷

5.7 De la charité du coeur

Il ressort nettement de la lecture de l'oeuvre de Malraux que la «valeur incontestée par soi-même» qui s'est dégagée assez tôt dans cette oeuvre est celle de la charité du coeur. Malraux entend par là l'amour de l'autre et les actes qui le prouvent, ainsi que l'amitié qui n'est qu'une autre forme de l'amour, et il en parle dans Les Noyers de l'Altenburg : «Je crois que la

charité du coeur nous permet de connaître, - oui : de connaître !
- plus de l'homme que tous les livres qui m'entourent ici.»³³⁸
Malraux a trouvé pour désigner la charité du coeur l'expression
heureuse : «les qualités du coeur», et à propos de ces qualités
du coeur, c'est à Katow qu'il revient d'exprimer l'émouvante
pensée : «Si on ne croit à rien, surtout parce qu'on ne croit à
rien, on est obligé de croire aux qualités du coeur quand on les
rencontre, ça va de soi.»³³⁹ Malraux appelle aussi - souvent,
dans son oeuvre - ces qualités du coeur «noblesse de coeur» qu'il
a attribuée à Hernandez, entre autres, dans L'Espoir, ainsi que
«fraternité», «fraternité virile», «fraternité d'armes».
Qu'entend-il au juste par cette notion de fraternité ? Selon
Dorenlot, pour Malraux,

la fraternité est une mutation de la
communion religieuse - elle donne l'âme à qui
la pratique : «A partir du moment où l'amour
naît quelque part, c'est l'âme collective qui
commence» ³⁴⁰

Ces derniers mots sont extraits d'un discours de Malraux fait à
Montréal le 14 octobre 1963. Dorenlot ajoute, à juste titre, «Et
Malraux s'entend incroyablement bien à faire vivre l'âme
collective'» ³⁴¹, ce qu'a pu constater tout lecteur son oeuvre.
Un exemple de cette «âme collective» est la description du peuple
madrilène dans la nuit, tirée de L'Espoir, bien entendu :

Dans cette fantasmagorie silencieuse où
mourait le vieux Madrid, pour la première
fois, ... au-dessous de ces ombres lancées à
travers les rues avec leur angoisse ou leur
espoir, une volonté à l'échelle de la ville
entière se levait dans la brume de Madrid
presque investie.³⁴²

Pour Malraux, la fraternité est aussi l'amitié, l'amour des autres, de ceux avec lesquels on vit, fait sienne leur lutte, partage les peines et la joie. Comme Malraux le fait si souvent, il exprime sa pensée en la faisant incarner par d'un de ses personnages de roman : Garine, par exemple dans Les Conquérants, au sujet duquel Dorenlot commente : «Venu à la révolution par haine sociale, Garine y a découvert l'amitié»³⁴³, ce qui n'est pas sans rappeler les paroles d'Antigone que Malraux aime à répéter : «Je ne suis pas venue pour partager la haine, je suis venue pour partager l'amour.»^{343a} La fraternité que Malraux a le mieux connue et fait vivre à ses lecteurs est bien sûr la fraternité d'armes, que ce soit celle de la révolution (Guerre d'Espagne), ou celle de la lutte contre le fascisme (Résistance). Il fait dire à Kassner à propos de ce genre de fraternité dans Le Temps du mépris : «Vous mes compagnons de Chine..., mes amis de Russie..., mes amis d'Allemagne..., c'est ce qu'il y a entre nous que j'appelle amour.»³⁴⁴

Mais il y a plus dans la pensée de Malraux sur la fraternité qui, pour lui, est non seulement amitié et amour, mais encore ce qu'il a dénommé «le contraire de l'humiliation»³⁴⁵, comme on peut le noter dans L'Espoir, selon les paroles de Barca à Manuel :

Le contraire de... l'humiliation,...c'est pas l'égalité. Ils ont compris quand même quelque chose, les Français, avec leur connerie d'inscription sur les mairies : parce que le contraire d'être vexé, c'est la fraternité.³⁴⁶

L'homme qui a été humilié par la société dont il fait partie, finit par perdre sa propre estime de lui-même. C'est alors que

la fraternité qu'il rencontre lui permet de rejoindre d'autres hommes, les siens en fin de compte, dans une lutte commune contre un sort qui l'opprime, lui comme ces autres. Hemmelrich, personnage particulièrement humilié de La Condition humaine, qui éprouve cette expérience en dit : «C'est la première fois de ma vie que je travaille en sachant pourquoi, et non en attendant patiemment de crever...»³⁴⁷ Le seul moyen d'échapper à un sort injuste et écrasant pour l'homme est donc d'agir en commun avec d'autres hommes pour avoir raison de ce sort, de s'unir avec eux. Malraux nous le dit dans L'Espoir, comme nous l'avons déjà vu : «Les hommes unis à la fois par l'espoir et par l'action accèdent, comme des hommes unis par l'amour, à des domaines auxquels ils n'accéderaient pas seuls.»³⁴⁸ Pour illustrer cette thèse, Malraux a écrit ce très beau passage de L'Espoir :

L'indifférente mer de nuages n'était pas plus forte que ces avions partis aile contre aile vers un même ennemi, dans l'amitié comme dans la menace cachée partout sous ce ciel tranquille; que ces hommes acceptaient tous de mourir pour autre chose qu'eux-mêmes, unis par le mouvement des compas dans la même fatalité fraternelle.³⁴⁹

Mais pour Malraux, il n'y a pas seulement cette action entreprise en commun par laquelle l'humanisme peut s'exprimer. Dorenlot nous apprend en effet que l'humanisme de Malraux prend la forme des «qualités du cœur» que l'on a déjà relevées, de la camaraderie d'armes, et de l'art. De l'art : voilà donc un autre domaine dans lequel l'humanisme peut s'exprimer. Il s'agit plus précisément de celui de la création artistique. Selon Hoffmann, l'art, comme l'action, permet à l'homme d'opposer au monde qui

est le sien et auquel il est soumis «un univers régi par les lois que sa volonté [celle de l'homme] lui impose.»³⁵⁰ Or ce pouvoir d'opposition au monde, Malraux nous le fait «retrouver dans l'art - qui rejoint ainsi, en profondeur, le domaine de l'action.»³⁵¹ Hoffmann nous fait remarquer très justement : «Le monde de l'art joue du reste pour Malraux le même rôle que celui de l'action»³⁵², et cela parce que chez Malraux «il n'y a pas de perspective ordonnatrice autre que celle du destin et de l'interrogation à laquelle le destin contraint l'homme.»³⁵³

A propos d'interrogation, Hoffmann fait une autre remarque intéressante sur le but de l'interrogation que Malraux se fait à lui-même dans le domaine de l'art :

...si, dans La Métamorphose des dieux, Malraux s'interroge sur la nature de la valeur de l'art, «c'est moins pour affirmer que «l'art est un anti-destin»³⁵⁴, que pour chercher le visage de l'Homme que les figures du Musée laissent disparaître.³⁵⁵

ce visage de l'Homme que Malraux semble avoir cherché toute sa vie, tel qu'il le décrit si bien dans Les Noyers de l'Altenburg :

vous... connaissez la tête du jeune homme du musée de l'Acropole ? La première sculpture qui ait représenté un visage humain, simplement un visage humain; libéré des monstres... de la mort... des dieux.³⁵⁶

En un mot, pour Malraux, l'art est une «humanisation du monde» :

Notre art me paraît une rectification du monde, un moyen d'échapper à la condition d'homme... Le seul fait de pouvoir la [la fatalité] représenter, de la concevoir, la fait échapper au vrai destin, à l'implacable échelle divine; la réduit à l'échelle humaine. Dans ce qu'il a d'essentiel, notre art est une humanisation du monde.³⁵⁷

E c'est en raison de ce qui précède que Malraux attache une si

haute valeur au rôle de ce qu'il nomme «le grand artiste» dans le monde des hommes :

... le grand artiste, ... établit l'identité éternelle de l'homme avec lui-même. Par la façon dont il nous montre tel acte d'Oreste ou d'Oedipe, du prince Hamlet ou des frères Karamazoff, il nous rend proches ces destins si éloignés dans l'espace et dans le temps; il nous les rend fraternels et révélateurs. Ainsi certains hommes ont-ils ce grand privilège, cette part divine, de trouver au fond d'eux-mêmes, pour nous en faire présent, ce qui nous délivre de l'espace, du temps et de la mort.358

L'apport de ces deux éléments de l'action et de l'art à la formation de la notion d'humanisme du point de vue de Malraux nous conduit à une nouvelle définition de l'humanisme. Joseph Hoffmann nous indique la voie à suivre à cette fin :

Si un humanisme aujourd'hui est possible, il ne peut être fondé que sur «la conscience simultanée de la servitude et de l'indomptable aptitude des hommes à fonder leur grandeur sur elle.»359 (propos de Malraux).360

Hoffmann étaye son argument en citant un autre propos de Malraux, qui est :

Il y a un humanisme possible, mais il faut bien nous dire, et clairement, que c'est un humanisme tragique... Colomb savait mieux d'où il partait qu'où il irait. Et nous ne pouvons fonder une attitude humaine que sur le tragique parce que l'homme ne sait pas où il va, et sur l'humanisme parce qu'il sait d'où il part et où est sa volonté.361,

ce qui permettra à Hoffmann d'aboutir à la définition suivante de l'humanisme dans la conception de Malraux :

L'humanisme se définit par son «point de départ» : une prise de conscience de la condition de l'homme, et par la «nature de sa recherche» : trouver ce qui permettra à

l'homme de vaincre le Destin.362

Une autre définition - ou plutôt élucidation - de l'humanisme de Malraux nous est offerte par Françoise Dorenlot, qui dit que l'humanisme (vu par Malraux), c'est «la première forme de transcendance par où faire et être se complètent, au lieu de s'opposer; par où rêves et force se confondent.»³⁶³ Il semble se dégager de ce qui précède que lorsque faire et être se complètent chez l'homme, ce dernier atteint le moment où il se trouve en accord avec lui-même et avec le monde qui l'entoure. L'humanisme de Malraux lui permettrait de se diriger vers «un de [ces] instants qui font croire aux hommes qu'un dieu vient de naître.»³⁶⁴ L'homme est ainsi forcé de reconnaître que le bonheur, fait de tels instants, ne peut être que fugitif dans un monde relatif comme le nôtre, et qu'il doit donc saisir ces instants quand ils se présentent, et en apprécier tout le prix.

6. Conclusion

Comme on l'a déjà noté dans la présente étude,

il n'y a pas de perspective ordonnatrice de la pensée et de l'oeuvre de Malraux autre que celle du destin et de l'interrogation à laquelle le destin contraint l'homme.³⁶⁵

comme nous l'apprend Joseph Hoffmann dans sa remarque à laquelle il ajoute :

Prisonnier [de ce] destin auquel il est tout entier soumis, mais habité en même temps par une exigence impérieuse de dépassement et de transcendance, l'homme doit inventer un nouvel humanisme.³⁶⁶

La question qui se pose ici est : Malraux a-t-il évolué d'une

position de départ différente, ou contraire à celle à laquelle il est arrivé : «l'invention par l'homme d'un nouvel humanisme» ? Françoise Dorenlot y répond ainsi : il «n'a réellement pas varié, [pas plus] dans l'ensemble de sa pensée [que] dans le détail de ses idées»³⁶⁷, réponse à laquelle je me permets d'ajouter : si ce n'est dans le sens d'une précision et de l'approfondissement de ces idées avec le temps et au contact du vécu. Il y aurait lieu de se demander ici quelle est la question fondamentale qu'il n'a cessé de se poser sa vie durant. C'est : «Dieu 'mort', qu'advient-il de l'homme, de l'âme humaine ?»³⁶⁸ En vue de démontrer la constance de la pensée de Malraux, passons au bref examen diachronique suivant de ses œuvres. Celui-ci nous permettra de dégager le déroulement de sa pensée interrogative et l'enchaînement de ses éléments constitutifs.

- 1926 : Ling à A.D. : La réalité absolue a été pour vous Dieu, puis l'homme; mais l'homme est mort, après Dieu, et vous cherchez avec angoisse celui à qui vous pourriez confier son étrange héritage.³⁶⁹ (La Tentation de l'Occident).
- 1927 : Il semble que notre civilisation tende à se créer une métaphysique d'où tout point fixe soit exclu, du même ordre que sa conception de la matière. L'Homme et le Moi, l'un après l'autre détruits, que peut une telle métaphysique contre les besoins de l'âme ?³⁷⁰ (D'une jeunesse européenne).
- 1937 : - Vous êtes tous fascinés par ce qu'il y a de fondamental en l'homme [dit Scali].
 - L'âge du fondamental recommence, monsieur Scali, dit Alvear... La raison doit être fondée à nouveau ...
 - La qualité de l'homme... [dit Alvear]...
 - L'âge du fondamental recommence... dit Alvear de nouveau.³⁷¹ (L'Espoir).
- 1940 : La notion d'homme a-t-elle un sens ?

- 1940 :
(suite) Autrement dit : sous les croyances, les mythes et surtout sous la multiplicité des structures mentales, peut-on isoler une donnée permanente, valable à travers les lieux, valable à travers l'histoire sur quoi puisse se fonder la notion d'homme ? 372 (Les Noyers de l'Altenburg, publié en 1943.)
- On peut concevoir une permanence de l'homme, mais c'est une permanence dans le néant.
- Ou dans le fondamental ?...
L'homme fondamental est un mythe, un rêve d'intellectuel relatif aux paysans... il n'existe pas un homme fondamental, augmenté, selon les époques, de ce qu'il pense et croit : il y a l'homme qui pense et croit, ou rien. 373 (Les Noyers de l'Altenburg, publié en 1943).
- 1948 : L'homme doit être fondé à nouveau... 374 (Appel aux intellectuels, 1948 et postface aux Conquérants).
- 1957 : Ce livre [La Métamorphose des dieux] n'a pour objet ni une histoire de l'art, ni une esthétique; mais bien la signification que prend la présence d'une éternelle réponse à l'interrogation que pose à l'homme sa part d'éternité. 375 (Fin de l'introduction générale de La Métamorphose des dieux, tome I : Le Surnaturel, et rappelé en préface au tome II : L'Irréel en 1974).
- 1967 : ... l'homme n'atteint pas le fond de l'homme; il ne trouve pas son image dans l'étendue des connaissances qu'il acquiert, il trouve une image de lui-même dans les questions qu'il pose. L'homme que l'on trouvera ici [dans les Antimémoires], c'est celui qui s'accorde aux questions que la mort pose à la signification du monde. 376 (Antimémoires).
- 1976 : L'homme sans Dieu finissait face à la preuve de son absurdité. 377 (L'Homme précaire et la littérature)
- Devant l'aléatoire, ni le monde ni l'homme n'ont de sens, puisque sa définition même est l'impossibilité d'un sens - par la pensée comme par la foi. 378 (L'Homme précaire et la littérature).
- et faisant écho à cette pensée de 1927 :
- Le monde porte en lui-même, comme un cancer, son absence d'âme... Et il en sera ainsi jusqu'à ce

qu'un appel collectif de l'âme tarde les hommes; ce jour-là vacillera sans doute ce monde dans lequel nous vivons. 379 («Défense de l'occident» dans N.R.F., juin 1927).

on trouve écrit en 1976 :

Les bouleversements de l'âme récusent toute prévision par leur nature même. 380

On ne peut s'empêcher de tirer de l'ensemble des citations qui précèdent la conclusion que l'oeuvre de Malraux présente une unité profonde. Joseph Hoffmann s'est demandé ce qui a contribué à former cette unité, et il a répondu à cette question par son constat de l'exigence fondamentale suivante chez Malraux : «Comment l'homme pourra-t-il fonder sa grandeur sur le néant de sa condition et 'faire éclater la condition humaine par des moyens humains'?» 381, avant d'ajouter : «L'unité de l'oeuvre consistera dans le déroulement obstiné d'une même interrogation, sa diversité dans la succession des réponses qui lui seront données.» 382

Comment peut-on arriver à saisir «le mouvement de la réflexion de Malraux, soit le passage du nihilisme [fait du vide laissé par la mort de Dieu] à la quête d'un humanisme ?» 383 C'est encore Hoffmann qui se pose cette question. Et il y répond en se reportant à un extrait de «La Voie royale qui présente un raccourci de la pensée de Malraux» 383 sur ce point, lequel se révélera être la transformation d'un destin subi en un destin dominé. L'extrait dont il s'agit est le suivant :

L'absence de finalité donnée à la vie était devenue une condition de l'action... «Ce qu'ils appellent l'aventure, pensait-il [Craudel], n'est pas une fuite, c'est une chasse. L'ordre du monde ne se détruit pas au bénéfice du hasard, mais de la volonté d'en profiter.»³⁸⁴

Et toujours d'après Hoffmann, «le nihilisme apparaît ici très clairement comme une sorte de tremplin d'où l'homme s'élance pour forger son propre destin et réaliser son désir le plus profond qui est de :

posséder plus que lui-même, échapper à la vie de poussière des hommes qu'il voyait chaque jour.³⁸⁵ [suite des paroles de Craudel citées ci-dessus].

A propos de l'unité de l'oeuvre de Malraux, il y aurait lieu d'aborder la question de la coupure abrupte que certains lecteurs ont cru apercevoir dans l'oeuvre de Malraux, en fait une série de ruptures de la belle unité qu'on a vu établie ici par des critiques comme Françoise Dorenlot et Joseph Hoffmann. Que dire de cet apparent tournant radical de la pensée et de l'oeuvre de Malraux, que ces lecteurs auraient situé au cours du laps de temps entre l'écriture et la publication des Noyers de l'Altenburg, soit entre 1940 et 1943, et qui les a manifestement déconcertés. Ces lecteurs étaient ceux qui s'attendaient à voir se perpétuer la veine romanesque de Malraux : ses récits de révolution, d'insurrection, de guerre - n'ayant sans doute pas été suffisamment sensibles à la dimension métaphysique de ces récits - qui ont suivi ceux de l'aventure : «le réalisme de la féerie», comme Les Conquérants et surtout La Voie royale. Hoffmann nous offre à ce propos l'utile élucidation suivante :

Ce qui peut induire en erreur le lecteur qui s'en tient aux apparences et qui peut donner l'impression d'une série de ruptures, c'est d'une part une différence dans l'objet de l'interrogation - le domaine de l'art succède à celui de l'action -, et d'autre part une modification de l'équilibre entre la problématique et l'interrogation qu'elle suscite. 386

Mais dans l'un et l'autre cas (domaine de l'action ou celui de l'art), l'objet de la quête est resté le même : comment humaniser un monde inhumain, un monde où l'homme n'a pas sa place ? Malraux a en effet écrit dans ce sens :

... la théorie du champ unifié rend compte d'un univers où l'homme est superflu. Notre épopée de découvertes ne semble harceler l'univers que pour y découvrir que la clef du cosmos n'est pas celle de l'homme. 387

Ce sont les moyens d'entreprendre cette quête qui ont changé en passant du domaine de l'action à celui de l'art.

Il y aurait lieu de remarquer ici l'importance des Noyers de l'Altenburg dans l'oeuvre de Malraux. Hoffmann nous dit à ce sujet :

Ce roman apparaît à la fois comme l'épilogue de l'oeuvre romanesque de Malraux et le prologue de son oeuvre esthétique, éclairant simultanément les deux versants de l'oeuvre. 388

Il y aurait une rectification à faire ici. Malraux n'a jamais qualifié son oeuvre de réflexion sur l'art d'«oeuvre esthétique» en déclarant explicitement à ce propos que telle n'est pas son intention, pas plus que de faire une oeuvre sur l'histoire de l'art (selon son introduction à La Métamorphose des dieux.)

Il serait intéressant de noter que le roman Les Noyers de l'Altenburg marque le passage de la prédominance de l'histoire dans l'oeuvre de Malraux à celle de l'art, l'amour duquel avait existé en lui «toute sa vie»³⁸⁹ selon une réponse à une question qu'on lui posait là-dessus. Effectivement, dans Les Noyers de l'Altenburg, comme l'a bien noté Hoffmann,

Malraux y interrogeait l'histoire pour saisir à travers elle la permanence de l'homme, et c'est dans cette perspective qu'apparaît la fécondité de l'interrogation qu'ensuite il adresse au monde de l'art.³⁹⁰

Il ne faut pas oublier que Malraux, à travers sa participation à la Guerre d'Espagne et à la Deuxième Guerre mondiale, a eu l'occasion d'«apprendre de quoi se fait l'histoire»³⁹¹, ce qui aurait pu être un facteur déterminant du fait qu'il se soit tourné vers l'art d'une manière plus exclusive qu'il ne l'avait fait jusque-là, toujours pour la même raison : trouver une réponse à l'éternelle interrogation de l'homme sur la terre, ce qui évoque inévitablement les forces auxquelles est soumis cet homme. Ces forces que Malraux appelle presque toujours «destin», sont parfois désignées par lui par le terme «dieux» comme dans «La Métamorphose des dieux», par exemple. Selon Hoffmann, Malraux «aimait à dire que les dieux sont les plus hautes créations de l'homme»³⁹², ce que confirme Henri Peyre dans son article Que restera-t-il ? sur Malraux : «Il [Malraux] savait avoir la vocation par laquelle Bergson, à la fin de son dernier ouvrage, définit l'homme : un fabricant de dieux.»³⁹³ Et Peyre ajoute :

... en mars 1966, ouvrant à Amiens la Maison de la Culture, Malraux pouvait déclarer à [son] auditoire : «Le vrai problème, c'est de savoir si une civilisation qui a su ressusciter les démons saura aussi en son temps ressusciter les dieux».394

Hoffmann nous donne une autre déclaration de Malraux, faite onze ans plus tôt (en 1955), qui va dans le même sens : «Je pense que la tâche du prochain siècle, en face de la plus terrible menace qu'ait connue l'humanité, va être d'y réintégrer les dieux.»395

Après ce tour d'horizon de la vision du monde de Malraux, force nous est de constater que l'oeuvre qu'il nous a laissée débouche sur une «fin en forme d'ouverture»396, comme Michel Cazenave l'a définie avec bonheur dans le Cahier de l'Herne de 1982 consacré à Malraux. Cette «fin en forme d'ouverture» est due à la haute valeur que Malraux attache à l'interrogation, comme il l'a expliqué, entre autres, dans sa préface à Qu'une larme dans l'océan de Manès Sperber (préface déjà mentionnée ici) :

Notre civilisation qui, dans ses sciences, comme dans sa pensée, se fonde sur des questions, commence à reconnaître une de ses voix secrètes dans les hautes expressions de l'interrogation.397

Et la dernière phrase du dernier écrit de Malraux prend bien la forme de l'interrogation : «... nous souviendrons-nous que les événements spirituels capitaux ont récusé toute prévision ?»398

Dorenlot écrit avec beaucoup de justesse :

Lorsqu'on a lu, ou mieux encore,
lorsqu'on a entendu André Malraux lire
lui-même les toutes dernières phrases
des Voix du silence [qui se terminent
par les mots «la force et l'honneur
d'être homme»], on est persuadé qu'un
sommet de la pensée humaine a été
atteint, où intelligence et coeur sont
inséparablement unis. 399

Malraux nous a ainsi livré les divers cheminements de sa pensée orientée vers l'idée de «fonder l'homme sur la grandeur» qui est la sienne et que trop souvent il «ignore en lui-même» (expression tirée de ce propos de Malraux : «On peut aimer que l'un des sens du mot art soit tenter de donner conscience à des hommes de la grandeur qu'ils ignorent en eux.»⁴⁰⁰) Comme le grand artiste qu'il est et dont il a été question précédemment, Malraux nous a fait présent de cette pensée sous forme, non pas tant de réponses au problème de la condition humaine, que de questions à nous poser sur cette condition. Nous ne pouvons que lui être reconnaissants de cette «fin en forme d'ouverture» qu'il a su donner à une oeuvre si riche et si profonde.

APPELS DE NOTES

1. F.E. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée (Paris : Gallimard, 1970) 17.
2. Dictionnaire de citations françaises (Paris : Le Robert, coll. «Les usuels du Robert», 1978) 105.
3. Blaise PASCAL, cité sans référence par André MALRAUX dans Les Noyers de l'Altenburg, dans Oeuvre romanesque d'André Malraux (Paris : Éd. Lidis, La Nouvelle Librairie de France, 1960-1962) 1074.
4. Dournon. Le Grand dictionnaire des citations françaises (Paris : Éd. Acropole, 1982) 192.
5. Dournon, Le Grand dictionnaire 193.
6. Jean-Jacques ROUSSEAU, Émile dans Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau IV (Paris : Gallimard, 1969) 252.
7. André MALRAUX, Saturne : Le destin, l'art et Goya (nouvelle édition, revue et corrigée de cet ouvrage publié sous le titre Saturne en 1950; Paris : Gallimard, 1978) 127.
8. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1004.
9. André MALRAUX, Antimémoires (Paris : Gallimard, 1967) 587.
10. Georges BERNANOS, cité sans référence par Pierre-Henri SIMON dans Témoins de l'homme (5e éd., 1re éd. 1951; Paris : Libr. Armand Colin, 1963) 129.
11. Pierre-Henri SIMON, L'homme en procès (6e éd., 1re éd. 1950, Neuchâtel : Éd. de la Baconnière, 1961) 90.
12. André MALRAUX, La Condition humaine (édition revue et corrigée de l'édition de 1946, 1re éd. 1933; Paris : Le Livre de poche, 1970) 54.
13. SIMON, L'Homme en procès 75.
14. Albert CAMUS, cité sans référence par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 94.
15. Albert CAMUS, L'homme révolté dans Essais d'Albert Camus (Paris : Gallimard/Calmann-Lévy, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1965) 471.
16. SIMON, L'Homme en procès 125.

17. SIMON, L'Homme en procès 134.
- 17a. SIMON, L'Homme en procès 134.
18. MALRAUX, La Condition humaine 255.
19. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 963.
20. MALRAUX, La Condition humaine 273.
21. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1074.
22. Georges BERNANOS, cité sans référence par Pierre-Henri SIMON dans Témoins de l'homme 129.
23. SIMON, Témoins de l'homme 130.
24. SIMON, L'Homme en procès 67.
25. Jean-Paul SARTRE cité sans référence par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 89.
26. SIMON, L'Homme en procès 93.
27. SIMON, L'Homme en procès 106.
28. Albert CAMUS, Le Mythe de Sisyphe, cité par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 109.
29. SIMON, L'Homme en procès 128.
30. SIMON, L'Homme en procès 131.
31. Antoine de SAINT-EXUPÉRY, Citadelle, cité par Pierre-Henri SIMON dans L'homme en procès 151.
32. André MALRAUX, L'Espoir dans André Malraux : Romans (réédition, 1re éd. 1976; Paris : Bernard Grasset/Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1978) 761.
33. André MALRAUX, Les Conquérants (version définitive de l'édition de 1928, avec postface de 1949; Paris : Le Livre de poche, 1954) 153.
34. SIMON, Témoins de l'homme 122 et 123
35. SIMON, Témoins de l'homme 134.
36. SIMON, L'Homme en procès 73.

37. Jean-Paul SARTRE, Les Mouches, cité par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 89 et 90
38. SIMON, L'Homme en procès 94.
39. SIMON, L'Homme en procès 94.
40. Albert CAMUS, Noces, cité par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 95.
41. CAMUS, Le Mythe de Sisyphe, cité par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 104
42. Albert CAMUS, L'Eté à Alger dans Noces (réédition, 1re éd. 1959; Paris : Le Livre de poche, 1967) 52.
43. SIMON, L'Homme en procès 125.
44. SIMON, L'Homme en procès 153 et 141.
45. Encyclopaedia Universalis, corpus 9 (Paris : Encyclopaedia Universalis France, 1985) 601.
46. Encyclopaedia Universalis, corpus 9, 601-602.
47. Encyclopaedia Universalis, corpus 9, 602.
48. Encyclopaedia Universalis, corpus 9, 602.
49. SIMON, L'Homme en procès 7.
50. SIMON, L'Homme en procès 27.
51. André MALRAUX, Les Voix du silence (Paris : Gallimard, coll. «La Galerie de la Pléiade», 1951) 639.
52. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 92.
53. SIMON, Témoins de l'homme 122.
54. SIMON, L'Homme en procès 9, 16 et 25.
55. SIMON, Témoins de l'homme 122.
56. SIMON, L'Homme en procès 59.
57. SIMON, L'Homme en procès 70.
58. Petit Robert (Paris : Société du Nouveau Littré, Le Robert, 1967) 855.

59. Pierre de BOISDEFFRE, Histoire de la littérature de langue française des années 1930 aux années 1980 (nouvelle édition entièrement refondue de l'édition de 1958; Paris : Libr. Académique Perrin 1985) 117.
60. Albert CAMUS, Lettres à un ami allemand, cité par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 112.
61. SIMON, L'Homme en procès 112-113.
62. SIMON, L'Homme en procès 122.
63. SIMON, L'Homme en procès 123.
64. SIMON, L'Homme en procès 125.
65. SIMON, L'Homme en procès 142.
66. André GIDE, préface à Vol de nuit, citée par Pierre-Henri SIMON dans L'Homme en procès 154.
67. SIMON, L'Homme en procès 154.
68. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 48.
69. André MALRAUX, «N'était-ce donc que cela ?», article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 49.
70. Albert CAMUS, Le Mythe de Sisyphe dans Essais d'Albert Camus 106.
71. CAMUS, Le Mythe de Sisyphe 106-107.
72. CAMUS, Le Mythe de Sisyphe 113.
73. Albert CAMUS, L'Énigme dans L'Été, (réédition, 1re éd. 1959; Paris : Le Livre de Poche, 1967) 155.
74. CAMUS, L'Énigme 155.
75. Pierre de BOISDEFFRE, Les Écrivains français d'aujourd'hui (4e édition mise à jour; Paris : Presses universitaires de France, coll. «Que sais-je ?», 1057, 1969) 16.
76. Pierre de BOISDEFFRE, Les Écrivains français d'aujourd'hui 16.
77. SIMON, Témoins de l'homme 194-195.

78. Joseph JURT, «Malraux et Bernanos» dans André Malraux 3, influences et affinités, textes réunis par Walter G. LANGLOIS, Paris : Éd. Lettres modernes, 1975) 26 et dans La Revue des lettres modernes 425-431, 1975 (2).
79. Charles MOELLER, Littérature du XXe siècle et christianisme, cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée, 215-216.
80. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 278, note 1.
81. SIMON, Témoins de l'homme 159.
82. CAMUS, L'Homme révolté 708.
83. SIMON, L'Homme en procès 129.
84. Gaëtan PICON, Malraux (réédition, 1re éd. 1953; Paris : Seuil, coll. «Ecrivains de toujours», 1979) 78 et 80.
85. Pol GAILLARD, Albert Camus (Paris : Bordas, coll. «Présence littéraire», 1973) 52.
86. PICON, Malraux, cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 246.
87. Ilva EHRENBORG : «Les deux chemins d'André Malraux à propos de la CH» (La Condition humaine), article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 246.
88. PICON, Malraux 35.
89. F.E. DORENLOT, «Une unité de pensée ?» dans L'Herne : André Malraux, cahier dirigé par Michel CAZENAVE (Paris : Éd. de l'Herne, 1982) 451.
90. MALRAUX, Les Voix du silence 67.
91. PICON, Malraux 35 et 39.
92. MALRAUX, Les Conquérants 207-208.
93. MALRAUX, La Condition humaine 186.
94. MALRAUX, La Condition humaine 186.
95. MALRAUX, L'Espoir 837.

96. Julien GREEN, Journal, 27 mars 1930, cité par Jean LACOUTURE dans Malraux, une vie dans le siècle (édition mise à jour, 1re éd. 1973; Paris : Seuil, coll. «Points Histoire», 1976) 15.
97. LACOUTURE, Malraux, une vie dans le siècle 9.
98. LACOUTURE, Malraux, une vie dans le siècle 22.
99. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 220.
100. Fédor DOSTOIEVSKI, cité sans référence par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 63.
101. MALRAUX, La Condition humaine 54.
102. André MALRAUX, La Tentation de l'Occident (réédition, 1re éd. 1926; Paris : Le Livre de poche, 1972) 128.
103. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 158.
104. André MALRAUX, «La question des 'Conquérants'», article cité par Michel CAZENAVE dans Malraux : Une vie, une oeuvre, une époque (Paris : Éd. Balland, coll. «Phares», 1985) 71.
105. André MALRAUX, «André Malraux et l'Orient», article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 29 et 90.
106. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 160.
107. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 159.
108. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 160.
109. André MALRAUX, «Après un silence de quatre ans, André Malraux expose pour notre journal ses vues et ses idées sur les problèmes du roman actuel», Labyrinthe, article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 262.
110. PICON, Malraux 43.
111. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 82.
112. Gaëtan PICON, Malraux 43.
113. MALRAUX, Les Conquérants 153.
114. MALRAUX, Les Conquérants 54.

115. MALRAUX, Les Conquérants 55.
116. MALRAUX, Les Conquérants 57-58.
117. MALRAUX, La Voie royale (réédition, 1re éd. 1930; Paris : Le Livre de Poche, 1983) 30.
118. MALRAUX, La Voie royale 46.
119. MALRAUX, La Voie royale 44-45.
120. MALRAUX, La Voie royale 45.
121. MALRAUX, La Voie royale 46.
122. MALRAUX, La Voie royale 46.
123. MALRAUX, La Voie royale 47.
124. MALRAUX, La Condition humaine 257.
125. MALRAUX, La Condition humaine 258.
126. MALRAUX, La Condition humaine 257.
127. MALRAUX, La Condition humaine 262.
128. MALRAUX, La Condition humaine 261.
129. MALRAUX, La Condition humaine 263-264.
130. André MALRAUX, cité sans référence par Henri DUMAZEAU dans La Condition humaine : Malraux, analyse critique (Paris : Hatier, coll. «Profil d'une oeuvre», 1974) 4.
131. MALRAUX, Antimémoires 583-584.
132. MALRAUX, Antimémoires 584.
133. MALRAUX, Antimémoires 587.
134. MALRAUX, Antimémoires 586.
135. MALRAUX, Antimémoires 587.
136. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 160.
137. MALRAUX, La Voie royale 107.
138. MALRAUX, La Condition humaine 185.

139. MALRAUX, La Condition humaine 36.
140. MALRAUX, La Condition humaine 36.
141. MALRAUX, La Condition humaine 197.
142. MALRAUX, La Condition humaine 196.
143. MALRAUX, La Condition humaine 197.
144. MALRAUX, La Condition humaine 198.
145. MALRAUX, La Condition humaine 133.
146. MALRAUX, La Condition humaine 209.
147. MALRAUX, La Condition humaine 185.
148. MALRAUX, La Condition humaine 36.
149. MALRAUX, La Condition humaine 275.
150. MALRAUX, La Condition humaine 56.
151. MALRAUX, La Condition humaine 57.
152. MALRAUX, La Condition humaine 58.
153. MALRAUX, La Condition humaine 254.
154. MALRAUX, La Condition humaine 254.
155. MALRAUX, La Condition humaine 273.
156. MALRAUX, La Condition humaine 273.
157. MALRAUX, La Condition humaine 48.
158. MALRAUX, La Condition humaine 50.
159. MALRAUX, La Condition humaine 50.
160. MALRAUX, La Condition humaine 48.
161. MALRAUX, La Condition humaine 150.
162. MALRAUX, La Condition humaine 50.
163. MALRAUX, La Condition humaine 51.
164. MALRAUX, La Condition humaine 189.

165. MALRAUX, L'Espoir 743.
166. MALRAUX, L'Espoir 786.
167. MALRAUX, L'Espoir 735.
168. MALRAUX, La Condition humaine 121.
169. MALRAUX, L'Espoir 783.
170. MALRAUX, L'Espoir 786.
171. MALRAUX, L'Espoir 668.
172. MALRAUX, L'Espoir 737.
173. MALRAUX, L'Espoir 732.
174. MALRAUX, L'Espoir 747.
175. MALRAUX, L'Espoir 783.
176. Pol GAILLARD, «Thèmes et problèmes de 'L'Espoir'» dans
L'Herne : André Malraux 56.
177. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 103.
178. André MALRAUX, «Laclos, par André Malraux» dans Tableau de
la littérature française, texte repris en préface
aux Liaisons dangereuses et cité par F.E. DORENLOT
dans Malraux ou l'unité de pensée 122.
179. MALRAUX, La Condition humaine 95.
180. MALRAUX, La Condition humaine 95.
181. MALRAUX, La Condition humaine 95.
182. MALRAUX, La Condition humaine 95 et 96.
183. MALRAUX, La Condition humaine 174.
184. MALRAUX, La Condition humaine 98.
185. MALRAUX, La Condition humaine 174.
186. MALRAUX, La Condition humaine 174.
187. MALRAUX, La Condition humaine 174.
188. MALRAUX, La Condition humaine 176.

189. MALRAUX, La Condition humaine 177.
190. MALRAUX, La Condition humaine 187.
191. MALRAUX, La Condition humaine 187.
192. MALRAUX, La Condition humaine 188.
193. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 123
194. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 125.
195. LACOUTURE, Malraux, une vie dans le siècle 64.
196. MALRAUX, La Condition humaine 41.
197. MALRAUX, La Condition humaine 43.
198. MALRAUX, La Condition humaine 43.
- 198a. MALRAUX, La Condition humaine 45.
199. MALRAUX, La Condition humaine 43-44.
200. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 129-130
201. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 129.
202. MALRAUX, La Condition humaine 46.
203. Martine de COURCEL, «Ses personnages féminins» dans
L'Herne : André Malraux 142.
204. MALRAUX, La Condition humaine 46.
205. MALRAUX, La Condition humaine 46.
206. MALRAUX, La Condition humaine 46.
207. MALRAUX, La Condition humaine 162.
208. MALRAUX, La Condition humaine 164.
209. MALRAUX, La Condition humaine 271.
210. MALRAUX, La Condition humaine 271.
211. MALRAUX, La Condition humaine 271.
212. MALRAUX, La Condition humaine 46.
213. MALRAUX, La Condition humaine 47.

214. Claude TANNERY, Malraux, L'Agnostique absolu ou La Métamorphose comme Loi du Monde (Paris : Gallimard, 1985) 231.
215. MALRAUX, La Condition humaine 166.
216. MALRAUX, La Condition humaine 166.
217. Claude TANNERY, Malraux, l'Agnostique absolu 231-232.
218. MALRAUX, La Condition humaine 46.
219. Claude TANNERY, Malraux, l'Agnostique absolu 228.
220. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 135.
221. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 72.
222. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 68.
223. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 138.
224. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 138.
225. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 33.
226. MALRAUX, La Condition humaine 185.
227. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 988 et 1012.
228. PICON, Malraux, cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 38.
229. MALRAUX, «André Malraux et l'Orient», article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 30.
230. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 29.
231. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 69
232. MALRAUX, La Voie royale 37.
233. MALRAUX, La Voie royale 109.
234. MALRAUX, postface de 1949 aux Conquérants 224
235. MALRAUX, Les Conquérants 15.
236. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 70.
237. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 70.

238. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 144.
239. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 144.
240. MALRAUX, Les Conquérants 153. C'est moi qui souligne.
241. MALRAUX, Les Conquérants 201.
242. MALRAUX, Les Conquérants 201-202.
243. MALRAUX, Les Conquérants 202.
244. MALRAUX, L'Espoir 908.
245. MALRAUX, L'Espoir 908.
246. MALRAUX, L'Espoir 746.
247. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 145.
248. MALRAUX, L'Espoir 747.
249. MALRAUX, L'Espoir 900.
250. MALRAUX, L'Espoir 699.
251. MALRAUX, L'Espoir 698.
252. MALRAUX, L'Espoir 699.
253. MALRAUX, L'Espoir 699.
254. MALRAUX, L'Espoir 699.
255. MALRAUX, L'Espoir 699.
256. MALRAUX, L'Espoir 895.
257. MALRAUX, L'Espoir 895.
258. MALRAUX, Les Conquérants 16.
259. MALRAUX, L'Espoir 895.
260. MALRAUX, L'Espoir 740.
261. MALRAUX, L'Espoir 740.
262. MALRAUX, L'Espoir 911.
263. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 149.

264. MALRAUX, L'Espoir 666.
265. MALRAUX, L'Espoir 839.
266. Gaëtan PICON, «À propos du Temps du mépris», article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 74.
267. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 152.
268. PICON, Malraux 19.
269. PICON, Malraux 24.
270. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1010.
271. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 75.
272. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 152.
273. Guy SUARES, Malraux, celui qui vient (réédition, 1re éd. 1974; Paris : Stock, coll. «Stock+Plus», 1979) 87.
274. Jean LACOUTURE, «Le biographe et sa cible» dans Magazine littéraire 79-80 (1973) : 34.
275. MALRAUX, L'Espoir 700.
276. MALRAUX, L'Espoir 705-706.
277. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1010.
278. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 154.
279. MALRAUX, «N'était-ce donc que cela ?», article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 154.
280. André MALRAUX, préface à ... Qu'une larme dans l'océan de Manés SPERBER, citée par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 155.
281. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 155.
282. LACOUTURE, «Le biographe et sa cible», 34.
283. MALRAUX, Les Voix du silence 633.
284. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 156.
285. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 156.
286. MALRAUX, La Condition humaine 114.

287. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 156.
288. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 156.
289. André MALRAUX, «Sur l'héritage culturel» dans L'Herne :
André Malraux 299.
290. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 157.
291. MALRAUX, La Condition humaine 151-152.
292. MALRAUX, La Condition humaine 51.
293. MALRAUX, La Condition humaine 247.
294. MALRAUX, L'Espoir 763.
295. SUARES, Malraux, celui qui vient 43.
296. MALRAUX, Les Voix du silence 629.
297. Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, Dictionnaire des
symboles, réédition, édition originale 1969; tome 4
(Paris : Ed. Seghers et Ed. Jupiter, 1974) 60 et 61.
298. PICON, Malraux 97
299. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 157.
300. Claude DELMAS, «André Malraux et le communisme», article
cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de
pensée 157.
301. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 158.
302. MALRAUX, L'Espoir 664.
303. MALRAUX, L'Espoir 696.
304. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 158.
305. MALRAUX, L'Espoir 634.
306. MALRAUX, La Condition humaine 55.
307. MALRAUX, L'Espoir 663.
308. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 159.
309. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 162.

310. MALRAUX, L'Espoir 899.
311. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 162.
312. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 162.
313. MALRAUX, La Condition humaine 168.
314. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 172.
315. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 964.
316. Joseph HOFFMANN, L'Humanisme de Malraux (Paris, Klincksieck, 1963) 367.
317. HOFFMANN 367.
318. MALRAUX, La Condition humaine 186.
319. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 49.
320. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 42.
321. MALRAUX, La Voie royale 106-107.
322. HOFFMANN 377.
323. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1058.
324. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 128.
325. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 992.
326. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1058.
327. André MALRAUX, «Discours de Brasilia», 25 août 1959, cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 170
328. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 227.
329. André MALRAUX, préface à ... Q'une larme dans l'océan de Manés SPERBER, citée par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 227.
330. MALRAUX, «N'était-ce donc que cela ?» article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 227.
331. MALRAUX, Les Conquérants 209.
332. PICON, Malraux 97.

333. MALRAUX, L'Espoir 780.
334. MALRAUX, La Voie royale 59.
335. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1002.
336. MALRAUX, Les Voix du silence 479.
337. André MALRAUX, premier chapitre du Démon de l'Absolu, dans «N'était-ce donc que cela ?», article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 233.
338. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 999.
339. MALRAUX, La Condition humaine 169.
340. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 171.
341. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 172.
342. MALRAUX, L'Espoir 828. C'est moi qui souligne.
343. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 174.
- 343a. André MALRAUX, «Ce que nous avons à défendre», article cité par F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 261.
344. André MALRAUX, Le Temps du mépris dans Oeuvre romanesque d'André Malraux 569.
345. MALRAUX, L'Espoir 648.
346. MALRAUX, L'Espoir 648.
347. MALRAUX, La Condition humaine 268.
348. MALRAUX, L'Espoir 839.
349. MALRAUX, L'Espoir 949-950.
350. HOFFMANN 372.
351. HOFFMANN 372.
352. HOFFMANN 107.
353. HOFFMANN 108.
354. MALRAUX, Les Voix du silence 637.

355. HOFFMANN 375.
356. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 992.
357. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1005.
358. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 998.
359. MALRAUX, Les Voix du silence 628.
360. HOFFMANN 376.
361. André MALRAUX, conférence sur «L'Homme et la Culture artistique», UNESCO 87, citée par Joseph HOFFMANN dans L'Humanisme de Malraux 376.
362. HOFFMANN 376.
363. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 176.
364. MALRAUX, Le Temps du mépris 592.
365. HOFFMANN 108.
366. HOFFMANN 103.
367. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 275.
368. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 275.
369. MALRAUX, La Tentation de l'Occident 128.
370. MALRAUX, «D'une jeunesse européenne» dans Écrits (Paris : Bernard Grasset, coll. «Les Cahiers Verts» 70, 1927) 152.
371. MALRAUX, L'Espoir 839, 840 et 841.
372. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1005.
373. MALRAUX, Les Noyers de l'Altenburg 1013.
374. André MALRAUX, «Appel aux Intellectuels», conférence du 5 mars 1948, reprise en postface aux Conquérants (rééd. de 1949) 234.
375. André MALRAUX, La Métamorphose des dieux, Paris : Gallimard, coll. «La Galerie de la Pléiade», 1957) 35, réintitulé Le Surnaturel en 1977 et devenu le tome 1 de La Métamorphose des dieux. Repris dans L'Irréel, tome 2 de La Métamorphose des dieux (Paris : Gallimard, 1974) V.

376. MALRAUX, Antimémoires 17.
377. André MALRAUX, L'Homme précaire et la littérature
(Paris : Gallimard, 1977) 325.
378. MALRAUX, L'Homme précaire et la littérature 329.
379. André MALRAUX, «Défense de l'Occident», article cité par
F.E. DORENLOT dans Malraux ou l'unité de pensée 22.
380. MALRAUX, L'Homme précaire et la littérature 322
381. André MALRAUX, conférence UNESCO 88, citée par Joseph
HOFFMANN dans L'Humanisme de Malraux 103.
382. HOFFMANN 109.
383. HOFFMANN 104.
384. MALRAUX, La Voie royale, cité par Joseph HOFFMANN dans
L'Humanisme de Malraux 104.
385. MALRAUX, La Voie royale, cité par Joseph HOFFMANN dans
L'Humanisme de Malraux 104.
386. HOFFMANN 108.
387. MALRAUX, MISM (Le Musée imaginaire de la sculpture
mondiale) I, cité par F.E. DORENLOT dans Malraux
ou l'unité de pensée 48
388. HOFFMANN 261.
389. HOFFMANN 295.
390. HOFFMANN 373
391. MALRAUX, L'Espoir 786.
392. HOFFMANN 374.
393. Henri PEYRE, «Que restera-t-il ?» dans L'Herne : André
Malraux 464.
394. PEYRE, «Que restera-t-il ?» 464.
395. André MALRAUX, L'Homme et le fantôme», article cité par
Joseph HOFFMANN dans L'Humanisme d'André Malraux
374.
396. Michel CAZENAVE, sommaire de L'Herne : André Malraux
9 et 447.

397. MALRAUX, préface à ... Qu'une larme dans l'océan, de
Manès SPERBER, cité par F.E. DORENLOT dans
Malraux ou l'unité de pensée 20.
398. MALRAUX, l'Homme précaire et la littérature 331.
399. DORENLOT, Malraux ou l'unité de pensée 207.
400. MALRAUX, préface au Temps du mépris, Le Temps du mépris 541.

* * * * *

BIBLIOGRAPHIE

- BOISDEFFRE, Pierre de. Les Écrivains français d'aujourd'hui.
4e édition mise à jour. Paris : Presses
universitaires de France, coll. «Que sais-je ?»
1057, 1969.
- . Histoire de la littérature de langue française des années
1930 aux années 1980. Nouvelle édition entièrement
refondue de l'édition de 1958. Paris : Libr.
Académique Perrin, 1985.
- CAMUS, Albert. Essais d'Albert Camus. Paris : Gallimard/Calmann-
Lévy, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1965.
- . L'Homme révolté dans Essais d'Albert Camus 407-709.
- . Le Mythe de Sisyphe dans Essais d'Albert Camus 89-211.
- . Noces suivi de L'Été. Réédition. 1re éd. 1959. Paris : Le
Livre de Poche, 1967.
- CAZENAVE, Michel. L'Herne : André Malraux. Cahier dirigé par
Michel CAZENAVE. Paris : Éd. de l'Herne, 1982.
- . Malraux : Une vie, une œuvre, une époque. Paris : Éd.
Balland, coll. «Phares», 1985.
- . Sommaire de L'Herne : André Malraux 7-9.
- CHEVALIER, Jean et GHEERBRANT, Alain. Dictionnaire des symboles.
Réédition. Edition originale 1969. Tome 4.
Paris : Éd. Seghers et Éd. Jupiter, 1974.
- COURCEL, Martine de. «Ses personnages féminins» dans L'Herne .
André Malraux 138-149.
- Dictionnaire de citations françaises. Paris : Le Robert, coll.
«Les usuels du Robert», 1978.
- DORENLOT, F.E. Malraux ou l'unité de pensée. Paris : Gallimard,
1970.
- . «Une unité de pensée ?» dans L'Herne : André Malraux
451-458.
- Dournon. Le Grand dictionnaire des citations françaises. Paris :
Éd. Acropole, 1982.

- DUMAZEAU, Henri. La Condition humaine : Malraux. Analyse critique. Paris : Hatier, coll. «Profil d'une oeuvre», 1974.
- Encyclopaedia Universalis. Corpus 9. Paris : Encyclopaedia Universalis France, 1985.
- GAILLARD, Pol. Albert Camus. Paris : Bordas, coll. «Présence littéraire», 1973.
- . «Thèmes et problèmes de 'l'Espoir'» dans L'Herne : André Malraux 52-65.
- HOFFMANN, Joseph. L'Humanisme de Malraux. Paris : Klincksieck, 1963.
- JURT, Joseph. «Malraux et Bernanos» dans André Malraux 3, influences et affinités. Textes réunis par Walter G. LANGLOIS. Paris : Ed. Lettres modernes, 1975. 7-30 et dans La Revue des lettres modernes 425-431, 1975 (2).
- LACOUTURE, Jean. «Le biographe et sa cible» dans Magazine littéraire 79-80 (1973) : 34-35.
- . Malraux, une vie dans le siècle. Edition mise à jour. 1re éd. 1973. Paris : Seuil, coll. «Points Histoire», 1976.
- MALRAUX, André. Antimémoires. Paris : Gallimard, 1967.
- . La Condition humaine. Edition revue et corrigée de l'édition de 1946. 1re éd. 1933. Paris : Le Livre de Poche, 1970.
- . Les Conquérants. Version définitive de l'édition de 1928, avec postface de de 1949. Paris : Le Livre de Poche, 1954.
- . «D'une jeunesse européenne» dans Ecrits. Paris : Bernard Grasset, coll. «Les Cahiers verts» 70, 1927. 129-153.
- . L'Espoir dans André Malraux : Romans. 1re éd. 1976. Paris : Bernard Grasset/Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1978. 567-992.
- . L'Homme précaire et la littérature. Paris : Gallimard, 1977.
- . L'Irréel, tome 2 de La Métamorphose des dieux. Paris : Gallimard, 1974.

- MALRAUX, André. La Métamorphose des dieux. Paris : Gallimard, coll. «La Galerie de la Pléiade», 1957.
Réintitulé Le Surnaturel en 1977 et devenu le tome 1 de La Métamorphose des dieux.
- . Les Noyers de l'Altenburg dans Oeuvre romanesque d'André Malraux 953-1075.
- . Oeuvre romanesque d'André Malraux. Paris : Éd. Lidis, La Nouvelle Librairie de France, 1960-1962.
- . Saturne : Le destin, l'art et Goya. Nouvelle édition revue et corrigée de cet ouvrage publié en 1950 sous le titre Saturne. Paris : Gallimard, 1978.
- . «Sur l'héritage culturel» dans L'Herne : André Malraux 294-299.
- . Le Temps du mépris dans Oeuvre romanesque d'André Malraux 539-592.
- . La Tentation de l'Occident. Réédition. 1re éd. 1926. Paris : Le Livre de Poche, 1972.
- . La Voie royale. Réédition. 1re éd. 1930. Paris : Le Livre de Poche, 1983.
- . Les Voix du silence. Paris : Gallimard, coll. «La Galerie de la Pléiade», 1951.
- Petit Robert. Paris : Société du Nouveau Littré Le Robert, 1967.
- PEYRE, Henri. «Que restera-t-il ?» dans L'Herne André Malraux 459-466.
- PICON, Gaëtan. Malraux. Réédition. 1re éd. 1953. Paris : Seuil, coll. «Écrivains de toujours», 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Émile dans Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau IV. Paris : Gallimard, 1969. 239-868.
- SIMON, Pierre-Henri. L'Homme en procès. 6e édition. 1re éd. 1950. Neuchâtel : Éd. de la Baconnière, 1961.
- . Témoins de l'homme. 5e éd. 1re éd. 1951. Paris : Libr. Armand Colin, 1963.
- SUARES, Guy. Malraux, celui qui vient. Réédition. 1re éd. 1974. Paris : Stock, coll. «Stock + Plus», 1979.
- TANNERY, Claude. Malraux, l'Agnostique absolu ou La Métamorphose comme Loi du Monde. Paris : Gallimard, 1985.