

INFORMATION TO USERS

This was produced from a copy of a document sent to us for microfilming. While the most advanced technological means to photograph and reproduce this document have been used, the quality is heavily dependent upon the quality of the material submitted.

The following explanation of techniques is provided to help you understand markings or notations which may appear on this reproduction.

1. The sign or "target" for pages apparently lacking from the document photographed is "Missing Page(s)". If it was possible to obtain the missing page(s) or section, they are spliced into the film along with adjacent pages. This may have necessitated cutting through an image and duplicating adjacent pages to assure you of complete continuity.
2. When an image on the film is obliterated with a round black mark it is an indication that the film inspector noticed either blurred copy because of movement during exposure, or duplicate copy. Unless we meant to delete copyrighted materials that should not have been filmed, you will find a good image of the page in the adjacent frame. If copyrighted materials were deleted you will find a target note listing the pages in the adjacent frame.
3. When a map, drawing or chart, etc., is part of the material being photographed the photographer has followed a definite method in "sectioning" the material. It is customary to begin filming at the upper left hand corner of a large sheet and to continue from left to right in equal sections with small overlaps. If necessary, sectioning is continued again—beginning below the first row and continuing on until complete.
4. For any illustrations that cannot be reproduced satisfactorily by xerography, photographic prints can be purchased at additional cost and tipped into your xerographic copy. Requests can be made to our Dissertations Customer Services Department.
5. Some pages in any document may have indistinct print. In all cases we have filmed the best available copy.

University
Microfilms
International

300 N. ZEEB RD., ANN ARBOR, MI 48106

8203332

STIGLITZ, BEATRICE

MEDITATIONS D'UN AGNOSTIQUE PASCALIEN: ESSAI SUR "LE
MIROIR DES LIMBES" D'ANDRÉ MALRAUX. (FRENCH TEXT)

City University of New York

PH.D. 1981

**University
Microfilms
International** 300 N. Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106

Copyright 1981

by

Stiglitz, Beatrice

All Rights Reserved

MEDITATIONS D'UN AGNOSTIQUE PASCALIEN

Essai sur Le Miroir des Limbes

d'André Malraux

by

BEATRICE STIGLITZ

A dissertation submitted to the Graduate
Faculty in French in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy, The City University
of New York.

1981

© COPYRIGHT BY
BEATRICE STIGLITZ
1981

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in French in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

Sept 11, 1981
date

Michael Baer
Chairman of Examining Committee

Sept 11, 1981
date

Ma Ann Laws
Executive Officer

Bettina Krapp
Renée Waldinger
Supervisory Committee

The City University
of New York

A MES PARENTS

Mes très sincères remerciements au Professeur Micheline Tison-Braun, directrice de thèse, pour sa patience, son encouragement constant et sa générosité d'esprit qui m'ont aidé à terminer mon travail. Je remercie également Professeur Henri Peyre, qui m'a suggéré le sujet de la présente étude, Professeurs Bettina Knapp et Mary Ann Caws qui ont bien voulu s'intéresser à cet ouvrage.

La philosophie, mot synonyme de métaphysique, a posé l'être vrai comme présence, comme présence victorieuse du temps, présence, ou ce qui revient au même: absence -- qui est perçue, ressentie et pensée dans et travers la pensée conceptuelle ou représentative.

HEIDEGGER

Il faut être de son temps.

DAUMIER

TABLE DES MATIERES

| | | |
|--|------|-----|
| INTRODUCTION | page | 1 |
| PREMIERE PARTIE - L'HISTOIRE | | 8 |
| Chapitre I - Philosophie de l'Histoire | | 9 |
| Chapitre II - Malraux et l'Histoire | | 27 |
| Chapitre III - Grands Hommes de l'Histoire ... | | 41 |
| DEUXIEME PARTIE - L'ART | | 90 |
| Chapitre IV - La Création artistique | | 91 |
| TROISIEME PARTIE - ETHIQUE ET METAPHYSIQUE | | 107 |
| Chapitre V - La Métaphysique | | 113 |
| Chapitre VI - L'Ethique | | 146 |
| CONCLUSION | | 163 |
| BIBLIOGRAPHIE | | 174 |

Les références aux textes des deux volumes du Miroir des Limbes de Malraux renvoient à l'édition Gallimard (collection Folio). Nous emploierons le sigle commun initial:

A - pour Antimémoires, 1972

C - pour La Corde et les souris, 1976

suivi de la page du texte cité.

Les références des autres ouvrages de Malraux sont données in extenso, au fur et à mesure, dans les notes de chaque chapitre.

INTRODUCTION

Si Platon dit vrai en affirmant que les philosophes ne se préoccupent que de mourir et de la mort,¹ André Malraux qui fut obsédé par ces questions toute sa vie et qui y a réfléchi méthodiquement dans ses trente dernières années, a été sûrement l'un des véritables philosophes de notre époque. La présence de cette obsession donne à son oeuvre -- littérature et écrits sur l'art -- ce qu'il nomme une "troisième dimension" -- celle qui consiste, non à raconter, mais à re-présenter, de rendre présent. Cette dimension proprement métaphysique situe d'emblée l'écrivain dans une certaine tradition de pensée -- celle qu'Emmanuel Mounier appelle existentialiste -- faite d'inquiétude et d'interrogation, où l'on retrouve des noms tels que Saint Augustin, Pascal, Nietzsche et Dostoïevski -- Pascal surtout à qui Malraux s'apparente par ses préoccupations spirituelles les plus constantes et les plus profondes.

La réflexion existentielle naît souvent à un moment de rupture dans l'histoire universelle ou individuelle. C'est dans ce double contexte qu'il faut lire l'oeuvre de Malraux et surtout son oeuvre testamentaire: Le Miroir des Limbes.

Contexte historique d'abord, car dans le monde contemporain où les dieux sont morts et les valeurs agonisantes, où la technique envahit tout, la méditation de la condition humaine s'impose comme une exploration des "limbes." (C, 150)

Contexte personnel aussi, car pour l'homme vieilli, et guetté par la mort qu'est Malraux, le sens de la vie, de l'homme, deviennent source majeure de méditation.

L'emprunt à Pascal d'un titre capital: La Condition humaine ne laisse pas de doutes sur la parenté avouée entre les deux penseurs. Mais plus qu'un titre, nous retrouvons la même manière, la même allure. Il en était ainsi de l'oeuvre romanesque, née comme il l'a dit, d'une méditation sur la condition humaine. Déjà dans La Tentation de l'Occident paraît la manière pascalienne. Et les romans, des Conquérants aux Noyers de l'Altenburg sont nourris de célèbres phrases pascaliennes. Nous voudrions montrer ici ce qu'il en est de cette influence dans les ouvrages postérieurs.

Elle a beaucoup frappé les critiques. Georges Mounin écrit en 1946 après Les Noyers: "Pascal a repris nommément possession de Malraux tout entier." ²

Malraux était prédisposé à se sentir avec Pascal des

affinités: hantise de la mort omniprésente avec la guerre de 1914, sentiment de l'absurdité de la vie si elle n'aboutit qu'à la mort, besoin aussi d'un gigantesque pari consistant à jouer sa vie sur un jeu plus grand que soi, refus d'un béat et sot optimisme, d'une sérénité complaisante.

Les prédispositions pascaliennes de Malraux ne signifient évidemment pas qu'il partageait les idées de Pascal. Malraux n'aura jamais l'humilité dite chrétienne. Il ne cherche pas le salut par l'abdication de la volonté et la démission de l'intelligence. L'injonction célèbre: "abêtissez-vous" n'aura jamais sur lui la moindre influence. Ses premiers écrits joignent à une vision pascalienne des attitudes qui ne le sont aucunement: au lieu de soumission à la volonté divine et de mortification, d'humilité janséniste, la révolte totale, l'affirmation de soi, puis de l'homme contre les maîtres et les dieux, constituent par excellence la marque de Malraux.

L'oeuvre de Malraux dans son ensemble est une enquête métaphysique sur la place de l'homme dans l'univers et la métamorphose de son aventure terrestre. C'est sa vie, sa "vie sanglante" et pleine qui constitue la matière de ses écrits -- exemple d'une oeuvre entièrement autobiographique, d'où la première personne est absente ("je ne m'intéresse pas. . .").

Dans la dernière partie de son oeuvre, des Antimémoires à la fin de Lazare, mais déjà dans La Psychologie de l'Art, l'auteur nous offre, à travers les images et les événements vus et vécus, une réalité en cours de transformation mythique, si l'on entend par mythe le moyen de conférer la vie de signification. En effet, les derniers écrits de Malraux recréent, transposent, transfigurent une expérience en conscience. L'oeuvre entière est en quête d'une certitude qui fertilise et grâce à laquelle l'individu devient Homme. Oeuvre mytho-biographique donc, où les rêves n'ont pas moins de signification que les souvenirs, et qui commence par la littérature -- création imaginaire d'un univers de personnes individuelles et de situations concrètes, -- et s'achève en philosophie -- expression raisonnée d'une vision du monde. La vision du monde, qui s'exprime d'abord par la création imaginaire d'un univers concret, la dépasse bientôt vers une puissante méditation.

L'autobiographie de Malraux procède toujours d'une optique pascalienne de la vie; mais nous sommes maintenant loin de la morale d'affirmation de soi que Malraux opposait aux objurgations de Pascal dans ses premiers écrits. Le Miroir des Limbes. ouvrage de maturité et d'une magistrale dimension, exprime une vision tout à fait neuve qui n'est ni le pessimisme pascalien

menant à la négation janséniste de la vie terrestre ni la révolte absolue du jeune Malraux.

Le Miroir des Limbes comporte deux volumes, publiés, l'un, Antimémoires, en 1967, et l'autre, La Corde et les souris, l'année même de la mort de l'auteur, en 1976. Les titres des cinq parties du premier volume rappellent pour la plupart les romans publiés auparavant: "Les Noyers de l'Altenburg," "La Tentation de l'Occident," "La Voie royale," "La Condition humaine," plus la partie dite, "Antimémoires." Le deuxième volume, La Corde et les souris, développe en six sections, sans titre,³ la suite de la démarche de Malraux. Les deux volumes sont consacrés aux réflexions de l'auteur sur l'histoire contemporaine (Senghor, de Gaulle, Mao, Nehru), sur l'Art, et surtout sur l'éthique et la métaphysique.

Le Miroir des Limbes montre à quel point Malraux se reconnaît dans les Pensées, et nous éclaire obliquement sur l'obsession de l'irréversible chez le vieux Malraux. Ce qui va caractériser notre présente étude, c'est d'abord la recherche de ce fond pascalien qui nourrit toujours l'oeuvre de Malraux, mais transformé, enrichi de l'expérience et des lectures de l'auteur au cours d'une vie riche et longue. C'est surtout la manière dont Malraux a infléchi la rigueur de ses premières

attitudes dans le sens d'une sagesse toute sienne, où les anciens maîtres -- Nietzsche, Spengler, -- dont l'influence combattait, chez le jeune Malraux, quelques souvenirs de christianisme, s'harmonisent désormais entre eux et avec l'auteur des Pensées.

A cet égard, la seconde manière de Malraux est féconde en allusions, développements et méditations qui font écho à Pascal. C'est ainsi que l'Histoire, l'Art et la Métaphysique proprement dite vont guider triplement la réflexion malrucienne toujours à la recherche des solutions nouvelles au problème de la condition humaine.

Une première partie étudie l'Histoire, telle que la saisit Malraux. Dans cette partie, nous tenterons de montrer la condition humaine à l'arrière-plan d'une philosophie de l'Histoire. La deuxième partie traitera de l'Art. L'interprétation par Malraux de l'oeuvre de Picasso sera encore fonction -- comme l'était La Psychologie de l'Art -- de la réflexion sous-jacente de l'auteur sur la condition humaine. L'étude de la métaphysique proprement dite, et des remèdes qu'elle comporte, fera l'objet de la troisième partie.

NOTES - Introduction

¹"Other men seem not to have noticed that those who truly embrace philosophy concern themselves with nothing else but dying and death." Plato, Phedo.

²Cité par Maurice Shumann dans "André Malraux, la biologie et l'anti-destin," in Malraux, Etre et Dire, Néocritique, p.260.

³Rappelons ici que Malraux avait fait publier auparavant les trois premières sections de La Corde et les souris (relatives à Senghor, à Alexandre de Macédonie et aux événements de mai 1968) en un seul volume: Hôtes de passage, en 1975; et que Les Chênes qu'on abat, 1971, La Tête d'Obsidienne, 1974, et Lazare, 1974, sont respectivement dans les sections quatre, cinq, et six de La Corde et les souris.

PREMIERE PARTIE

L'HISTOIRE

CHAPITRE I

PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE

Les analogies frappantes que nous avons signalées auparavant entre Pascal et Malraux cessent quand on passe du thème général de la condition de l'homme à l'étude particulière de son Histoire. Pour comprendre cette divergence -- d'ailleurs plus apparente que réelle -- il faut situer ces deux écrivains par rapport aux questions que depuis toujours les penseurs se sont posés sur l'homme et sur son existence dans le temps. C'est ainsi que trois questions dominent la pensée philosophique sur l'Histoire: les événements historiques se déroulent-ils au hasard ou sont-ils orientés vers une fin? Et dans ce cas, par quelle volonté ou par quelle force sont-ils orientés et vers quel but?

En ce qui concerne la première question, deux écoles de pensée s'opposent: pour l'une l'Histoire est orientée, tandis que pour la seconde, elle se déroule au hasard. Les partisans de l'interprétation téléologique de l'Histoire se sont tout

d'abord rattachés à une pensée religieuse biblique. D'après eux, comme l'explique Collingwood dans The Idea of History,¹ l'Histoire chrétienne est universelle et apocalyptique: universelle car l'idée d'un seul Dieu omnipotent implique une similitude en tous les territoires et à toutes les époques, et apocalyptique, c'est-à-dire expliquée par une révélation; elle est donc divisée en deux périodes: une période d'obscurité et l'autre de lumière, avec une place centrale à la naissance et à la mort du Christ. Donc l'Histoire est orientée par la Providence et vers le salut. Cette conception théologique de l'Histoire, qui a ses sources dans la Bible, a trouvé son expression définitive chez Augustin et Bossuet.

L'Histoire universelle, telle qu'elle est conçue dans La Cité de Dieu (412-426) est essentiellement religieuse. Cette philosophie augustinienne de l'histoire a prévalu pendant le Moyen Age; elle a été réaffirmée par Saint Thomas d'Aquin au XIII^e siècle, et sous cette forme elle fonde aujourd'hui la conception acceptée par le Catholicisme romain. Sa signification est eschatologique: la manifestation du plan de Dieu dans le Temps. Sa vision historique globale de l'homme part de la Genèse vers la Chute, et de la Chute vers le Salut, par

le mépris de la "chair" et du bonheur terrestre. Mais cette marche ascendante vers la constitution de la Cité de Dieu n'est possible qu'avec la collaboration de l'homme à la volonté de la Providence. L'Histoire est donc un passage. Dieu a préparé certaines époques, certains peuples, en vue de la réalisation de son plan providentiel. Mais l'homme est libre de résister à sa volonté. Aux yeux d'Augustin, quand un de ces peuples utilise mal sa liberté, il crée le désordre et retombe dans l'état de la nature. Ainsi le peuple juif, élu pour donner naissance au Messie, et l'Empire romain, pour la diffusion du Christianisme, n'ont pas reconnu cette grâce divine, et Dieu leur a retiré sa protection. Les conséquences funestes sont la dispersion du peuple juif et la décadence des Romains. La pensée augustinienne est donc une théologie de l'Histoire. Pour Augustin, la Cité terrestre a peu de réalité. La véritable histoire humaine, c'est celle de la Cité de Dieu.

La conception augustinienne de l'Histoire est à origine de celle de Bossuet, dans son Discours sur l'histoire universelle (1681). Comme Augustin, Bossuet ne s'intéresse pas au bonheur terrestre, mais plutôt au salut spirituel de l'humanité. Le salut consiste à réprimer toutes les aspirations du moi.

Malraux exprimera cette idée dans ses premiers romans, où ce qui compte pour le terroriste Tchen ne sera pas le bonheur, mais l'héroïsme et la dignité de l'homme.

Avec Voltaire, il se produit un changement important. La seconde conception de l'Histoire dont la genèse remonte aux sceptiques grecs et qui a été reprise par Montaigne, aboutit à la théorie voltairienne du hasard. Dans Le Siècle de Louis XIV (1751) et dans L'Essai sur les moeurs et la morale des nations (1756), Voltaire forme antithèse parfaite à ceux qui ont voulu montrer dans leurs écrits sur l'Histoire l'unité du présent avec le passé et le même dessein divin à travers les événements temporels. Or, Voltaire, changeant de perspective sur l'Histoire universelle, soutient qu'il n'y a pas de plan providentiel et que ces événements ont un caractère imprévisible, fortuit et inexplicable, nés d'un concours de circonstances. Des chocs et des coïncidences déterminent les destinées des peuples. L'homme se trouve être le jouet de forces incoercibles et imprévisibles; il est le produit et non pas la cause des événements. Voltaire va jusqu'à écrire qu'un mariage, un testament, un caprice et même une méprise pourraient changer tout d'un coup et pour des siècles

à venir les affaires de l'Europe.

Cependant, comme Malraux plus tard, Voltaire croit discerner dans l'ensemble des événements une autre tendance. Il s'aperçoit que le hasard favorise parfois l'action des Grands Hommes qui contribuent au progrès. "On doit ce progrès," écrit-il "à quelques sages, à quelques génies répandus en petit nombre. . . qui ont éclairé et consolé la terre pendant que les guerres la désolaient." ² Existe-t-il pour Voltaire un progrès possible? Oui, mais il n'est pas contenu dans l'Histoire, où l'on observe parfois des régressions et des retours à la barbarie. Et ce progrès résulte de l'effort libre des hommes -- toujours aléatoire -- et du progrès des lumières.

La pensée de Pascal se situe à mi-chemin de ces deux conceptions philosophiques. L'Histoire, telle qu'il la conçoit n'est qu'une lutte entre le hasard et la volonté individuelle de salut. Selon ce penseur chrétien il n'y a pas de continuité ni de progrès historique. La condition humaine dans les Pensées apparaît comme immuable; depuis la Chute et elle est telle qu'aucune marche du temps ne la prépare en vue de cette communauté de plus en plus "complète" qu'Augustin et Bossuet voyaient se parfaire à travers les siècles et dont aucun grand

homme ne pourrait changer le déroulement.

Pascal remarque pourtant des courants indépendants et accidentels dans l'Histoire, mais ne croit pas que leurs effets soient durables. Il écrit en effet: "Cromwell allait ravager toute la chrétienté; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui; mais, ce petit gravier s'étant mis là, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix et le roi rétabli." ³

Ainsi, fréquemment, "de petites causes" engendrent de grands effets. Les événements arrivent par hasard, discontinus et sans aucune raison apparente. Augustin et Bossuet croyaient aux missions des peuples élus qui, malgré leurs fautes, seront parfois sauvés par la Providence. Pour Pascal, un peuple, quel qu'il soit, n'est jamais en état de grâce; et l'Histoire n'est qu'une série de catastrophes et de crimes. On comprend en ce sens l'intérêt de Pascal pour les saints et non pour les grands hommes. La vie humaine elle-même, en général, ne montre aucun signe de maturité ou de progrès. Pascal donne, en somme, une vision pessimiste et nihiliste de l'Histoire humaine. C'est ce trait de pensée qui survivra chez un certain Malraux. La politique est du domaine de l'inessentiel, auquel convient le

pyrrhonisme -- car la condition humaine n'a pas changé depuis la Chute.

Après le XVII^{ème} siècle, les recherches sur le déroulement de l'Histoire -- quand elles se poursuivent -- seront désormais faites d'un point de vue humain. Nous aborderons ainsi la deuxième question posée au début du chapitre: à supposer que les événements soient orientés vers une fin, par quelle volonté ou par quelle force naturelle sont-ils dirigés? Une fois Dieu éliminé -- et le hasard ne pouvant suffire à tout expliquer -- restent les causes naturelles.

Dans sa Scienza Nuova (1725), Gianbattista Vico fait remarquer que tout développement humain dans le temps est dû virtuellement à des causes naturelles. Il s'ensuit que l'effort des hommes pour connaître le monde et l'adapter à leurs besoins matériels et spirituels, met en continuelle transformation et leur monde et eux-mêmes. Vico insiste sur le caractère social de l'humanité et sur l'idée que les hommes font eux-mêmes leur histoire. Le mouvement de l'Histoire est conçu comme un vaste effort, plus ou moins conscient pour résoudre le problème du mal. Cet effort ne produit aucune action continue, car les nations et les civilisations "malgré la variété infinie de

leurs moeurs, tournent sans en sortir jamais de ce cercle des trois âges: divin, héroïque et humain." ⁴ La théorie de Vico n'est compatible qu'avec la notion d'un progrès cyclique (en spirale) de l'Histoire. Sa Scienza Nuova annonce bien des thèmes qui seront développés au XIXème siècle car elle anticipe, non seulement les idées fondamentales de Hegel sur la raison objective, mais aussi celles de Spengler sur la théorie cyclique de l'Histoire et celle de la lutte des classes de Marx. Il apparaît donc comme un des fondateurs de la science historique, mais son oeuvre n'a pourtant pas une influence immédiate, car les théories générales qu'elle expose sont confuses et parfois contradictoires.

C'est chez Montesquieu qu'apparaît clairement, pour la première fois, la conception non-théologique de l'Histoire. Dans les Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734) et dans l'Esprit des Lois (1748), il explique que la croissance et le déclin des empires sont les effets de causes naturelles bien définies, comme la nature du climat et les conditions géographiques. Pour Montesquieu, l'homme est partie intégrante du monde naturel et non plus l'exécutant des desseins de la Providence. "Ce n'est pas

la fortune qui domine le monde," déclare-t-il. "Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent."⁵ L'Histoire n'a rien à voir avec les finalités spirituelles. Ainsi conçue, elle devient une sorte d'anthropologie où les institutions apparaissent comme la libre invention de la raison humaine. Montesquieu voit donc dans l'Histoire, selon la formule de Malraux, à la fois l'affirmation d'une volonté et la reconnaissance d'une fatalité. Elle n'est pas orientée, dirigée; elle est déterminée par des causes matérielles sur lesquelles la volonté humaine peut agir dans une certaine mesure.

Avec le XIX^{ème} siècle, en France: Positivismisme et Romanisme (Comte, Taine, Michelet), en Europe -- et c'est de la pensée européenne que Malraux s'inspire -- la philosophie de l'Histoire est partagée entre l'idéalisme hégélien et le matérialisme marxien. L'Histoire est donc vue sous une perspective nouvelle. Hegel déclare que l'Histoire est orientée non par une vague idée d'un créateur mais par le Zeitgeist -- incarnation temporelle de l'Esprit absolu. L'objet de l'Histoire c'est la vie humaine dans sa totalité et dans sa multiplicité. On n'échappe donc pas pour autant

ni dans le domaine des essences éternelles ni dans une foi au-delà de l'Histoire. Donc l'Histoire, et non pas la Cité de Dieu, doit être la clef d'une philosophie de l'homme et de la société.

L'histoire de l'univers et de l'homme dans la pensée de Hegel est d'une importance vitale car c'est l'expression de l'Être Absolu dans le temps. Dans ce contexte de développement et de progrès, Hegel discute le rôle spécial joué par ce qu'il décrit comme "des individus historiques du monde."⁶ Ainsi, il considère Napoléon comme une somme de significations universelles qui contient le monde et l'univers. Leur vocation, comme le suggère plus tard Malraux dans Le Miroir des Limbes, c'est d'être les agents de cet Esprit, d'avoir l'intuition, le discernement des exigences de leur temps -- de ce qui était "mûr à développer." Et comme l'essence de l'Esprit humain, à travers les individus, tombe dans le champ de la liberté, Hegel pense, à la différence de Malraux, que l'histoire de l'humanité marque le développement et "le progrès de la conscience de la liberté."

Marx conserve de l'hégélianisme le schéma ternaire, mais il en interpèle les moments comme des actes concrets de l'homme,

des moments de la praxis, et non des formes de la pensée abstraite. Il y a dans la pensée de Marx un fort courant positiviste qui lui fait rejeter les conceptions idéalistes et se tourner vers les faits et l'expérience concrète. Les processus de l'Histoire reposent sur des luttes économiques et politiques réelles. "L'Histoire de toute la société jusqu'à nos jours c'est l'histoire de la lutte des classes," dit-il.⁷ Et le communisme apparaîtra comme la forme nécessaire et le principe dynamique de l'avenir humain délivré de toute aliénation. Mais cette vision de Marx annoncée en termes scientifiques est bien plutôt un espoir que le résultat attendu d'une loi inexorable du processus historique. C'est une conception messianique de l'Histoire impliquant une foi eschatologique en l'accomplissement et le salut, mais formulée en termes d'économie sociale. Dans cette marche en avant, les hommes travailleront en vue de l'arrivée de "la fin de l'Histoire."

Malraux distingue chez Marx deux éléments: liberté et fatalité, et il ajoute que la fatalité c'est le déterminisme; la liberté c'est la lutte des classes, la révolte prométhéenne et la conquête. Et comme il exprime par un de ses personnages: "chaque fois que la fatalité passe devant la volonté, je me méfie."⁸ Ce que Malraux retient surtout de Marx c'est

l'élément prophétique, bien qu'il n'y croie pas, parce que la prophétie provoque la révolte des opprimés. Or, la prophétie marxiste est un christianisme transformé. Malraux en viendra donc à reprendre contre Marx les arguments de Pascal, comme nous le verrons. Mais il les reprend revisés, modernisés par Nietzsche et Spengler.

Nietzsche traite l'Histoire d'une manière tout à fait différente de celle des écrivains que nous avons examinés jusqu'ici. Dans ses Méditations prématurées et surtout dans ses derniers ouvrages, il attaque l'idéalisme hégélien et le matérialisme marxiste. Il y soutient que "l'histoire n'est pas l'oeuvre de la raison; elle est pleine d'accidents, et d'irrationalités, brutale et dépourvue de sens." ⁹ Dans Der Wille zur Macht il prévoit la "nouvelle barbarie" et prophétise l'avènement d'un nihilisme actif qui se manifestera dans des guerres idéologiques mondiales, "des guerres comme on n'a jamais vues avant," ¹⁰ car "dès maintenant il y aura la politique," ¹¹ donc la tragédie.

En effet, après 1870 et surtout après 1914, les conceptions optimistes du monde -- qu'elles soient marxistes ou hégéliens -- font naître des doutes. Après Nietzsche elles ont été directe-

ment refutées par Spengler dans son célèbre Der Untergang des Abendlandes (1922), où il tente de donner une théorie générale de l'Histoire cyclique, et, à partir de là, de souligner avec force que la culture occidentale est en voie de décomposition.

Chaque Culture a des possibilités d'expressions nouvelles qui germent, mûrissent, se fanent et disparaissent sans retour. . . . Essences sublimées de vie, ces Cultures grandissent avec ce suprême dédain de leurs fins qui est celui des fleurs des champs. Elles appartiennent comme les plantes et les animaux, à la Nature vivante de Goethe, et non à la Nature morte de Newton. Je vois dans l'histoire universelle l'image de formations et de transformations allant à l'infini, de la poussée et de la retombée merveilleuses des formes organiques. 12

Une sorte de déterminisme biologique oriente avec force les pensées de Spengler sur l'Histoire comme lieu de réalisation complète des phases successives de la Nature. Il n'y a pas de progrès, même dans les sciences; il y a pourtant des grands organismes. La science ou la philosophie de l'Histoire est la compréhension du cycle de vie d'une culture-organisme. Toute l'Histoire est vouée à la disparition et au néant. Et le déclin de l'Occident c'est celui des civilisations qui toutes vivent et meurent sans qu'il puisse s'établir de dialogue entre elles. L'Histoire n'a pas de direction déterminée, de sens défini. Le XXème siècle sera, non pas le siècle de la

paix, du progrès et de la démocratie -- comme il a été prédit -- mais l'ère de la tyrannie, de l'impérialisme et des guerres nationales. ¹³ L'optimisme humanitaire du marxisme combat, chez Malraux, l'obsession spenglérienne de la décadence. Malraux souhaite, sans trop y croire, que l'humanité, pour s'affranchir du destin historique, s'efforce de "transformer en conscience une expérience aussi large que possible."

Une dernière question divise les philosophes de l'Histoire. Si l'Histoire est orientée, vers quel but? Chez les chrétiens, c'est-à-dire jusqu'au XVIIème siècle, l'Histoire, dirigée par la Providence, n'a pas pour but le bonheur de l'humanité mais son salut, par le mépris de la "chair" et du bonheur terrestre. Dès le XVIIIème siècle, le but de l'Histoire devient le "bonheur" -- interprété comme confort matériel et adoucissement des rapports humains. C'est ce que Voltaire entend par civilisation. Le progrès dans ce sens ne peut se faire que par la diffusion des lumières, c'est-à-dire avec la coopération des hommes de bonne volonté. Progrès aléatoire, certes, autant que le salut chez Augustin, mais laissant pourtant place à l'espoir.

Au début du XIXème siècle -- à l'âge des prophètes -- le terme idéal de l'évolution se modifie. Bonheur matériel

chez Marx, mais aussi réintégration de l'homme dans une société organique et conquête de la nature. Sagesse chez Hegel qui assigne comme terme à l'Histoire le retour de l'Esprit à lui-même par la religion, l'art et surtout la philosophie, c'est-à-dire par la perception, dans le développement historique, des progrès de l'Esprit.

C'est avec Nietzsche, dont Malraux s'inspire particulièrement, que de nouvelles valeurs se font jour. Valeurs d'héroïsme, de révolte, d'intensité vitale, qui n'ont cessé de dominer notre siècle. C'est dans ce cadre que se situe Malraux. Il ne se demande pas si l'Histoire a un sens par elle-même, comme disent les historicistes, marxistes, déterministes divers; ni si une Providence la dirige. Ces deux questions lui paraissent absurdes. L'Histoire pour lui c'est: le Destin -- ce qui échappe à notre volonté. La question de Malraux c'est: pouvons-nous, par la lutte contre le destin historique, donner un sens à la vie humaine, par le refus héroïque des fatalités?

Après avoir passé en revue -- sans toutefois trop entrer dans le détail -- l'évolution de la philosophie de l'Histoire, nous sommes maintenant en mesure de comprendre les relations du dernier Malraux avec Pascal. Ces diverses interprétations

seront repensées par Malraux dans une perspective pascalienne. Nous nous apercevrons toutefois que le pessimisme de Malraux à l'égard de l'Histoire est bien plus près de Spengler et surtout de son prédécesseur, Nietzsche, que de l'auteur des Pensées, car comme eux, il a eu une conscience forte et profonde de la valeur, de la nécessité même, de la réflexion historique. Pourtant, Malraux rejoint Pascal par sa manière de vivre l'Histoire, et plus encore de la penser dans sa vieillesse.

"Toute histoire," affirme Collingwood, "est l'histoire de la pensée. . . donc tout penseur, tout historien est, ou doit être, philosophe." ¹⁴ Le philosophe moderne doit penser historiquement parce que l'Histoire elle-même -- la philosophie de l'Histoire -- est plutôt un événement historique récent.

Le XXème siècle a mis en lumière un nouvel élément essentiel à notre conscience contemporaine: une véritable anxiété devant l'Histoire. La vision historique des Lumières c'est un optimisme ivre des possibilités de la raison dans tous les domaines. Désormais l'Histoire ira en avant et en montant. C'est encore la conception de base des grandes visions historiques de Hegel et de Marx. De nos jours, inversement, toute interprétation de l'Histoire, même la plus "optimiste" dans

ses prévisions, si elle n'a pas éprouvé l'angoisse historique, est étrangère à l'esprit contemporain. Cette angoisse tient avant tout au sentiment de l'instabilité humaine. "L'homme n'a pas de nature," écrira Dilthey plus tard, "il n'a qu'une histoire." Car si l'esprit humain existe dans la mesure où il s'externalise dans les formes sociales de l'art, du droit et des coutumes, alors le contenu même de notre humanité réside dans les fabrications accumulées et développées par l'Histoire elle-même. L'homme est ce qu'il est par une Histoire qu'il fait. Nous sommes ici proches de Malraux, encore que l'idée d'une nature humaine en dehors de l'Histoire, identique et éternelle, ne lui semble pas totalement dépourvue de contenu.

Dans ce contexte existentiel, comment Malraux pense-t-il l'Histoire?

NOTES - Chapitre I

¹R.G. Collingwood, The Idea of History, p.49.

²Voltaire, Le Siècle de Louis XIV, ch.XXV-XXXIV.

³Pascal, Pensées, fr.750.

⁴G. Vico, La Nouvelle Science (d'après la traduction de Michelet), p.83.

⁵Montesquieu, cité par Marcel Braunschwig, Notre littérature étudiée dans les textes, p.45.

⁶F. Hegel, cité par Alban Widgery, Les grandes doctrines de l'Histoire, pp.261-62.

⁷K. Marx, "Manifeste du Parti Communiste," cité in Widgery, p.294.

⁸A. Malraux, La Condition Humaine, p.227.

⁹F. Nietzsche, cité par Karl Löwith, From Hegel to Nietzsche: the Revolution in 19th. Century Thought, p.188.

¹⁰Ibid., p.189.

¹¹Ibid.

¹²O. Spengler, in Widgery, pp.320-21.

¹³O. Spengler, Decline of the West, p.151.

¹⁴Collingwood, p.327.

CHAPITRE II

MALRAUX ET L'HISTOIRE

Comme Pascal, Malraux conteste la valeur des méthodes de l'Histoire scientifiques, conçues pour l'établissement des faits: ce qui est en cause pour lui -- surtout après les guerres -- c'est de savoir si le "destin de l'humanité est intelligible." ¹ Il ne l'est presque jamais sur le plan rationnel. L'Histoire a trouvé "sa puissance lorsqu'elle a répondu à des appels irrationnels -- comme la religion." ² Mais, après tout, "peu importe que l'une et l'autre répondent bien. . .il importe qu'elles répondent, quand le reste se tait."³ Car ce qui importe de nos jours n'est pas la différence entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, mais la différence entre ceux qui se soucient et les autres. En cinquante années, la recherche "de ce qui s'était si longtemps appelé la sagesse, a disparu. Ce n'est pas sans importance, si nous voulons comprendre ce qui la remplace." ⁴ La totalité de l'oeuvre en témoigne, et la conception de l'histoire qui la sous-tend n'est pas celle des érudits mais des philosophes.

Sans avoir une connaissance précise de ses études et de ses lectures, nous pouvons néanmoins affirmer que Malraux a été conscient des théories générales que nous venons de survoler; il les a repensées et les a réintégréés dans sa propre conception philosophique de l'Histoire. Cela ne veut pas dire que sa conception soit plus importante que celle de ses prédécesseurs, mais simplement qu'il apparaît comme un des écrivains le plus conscient de son rôle, de sa place en relation avec la tradition de la pensée occidentale. En ce qui concerne l'Histoire, Malraux hésite entre le nihilisme de Pascal -- qui voit le monde comme irréel, provisoire -- et les conceptions immanentistes, hégéliennes, et marxistes de l'Histoire -- le Zeitgeist, moteur des civilisations. A la fin de son évolution, il revient à Pascal et, même pendant sa période marxiste, il se situe par rapport au problème pascalien.

Ses premiers écrits -- surtout La Tentation de l'Occident (1927) attaque les valeurs occidentales défuntes d'une manière qui évoque celle de Nietzsche et de Spengler s'attachant à réévaluer l'action et la volonté de l'individu. Malraux ne peut pas adhérer au concept spenglérien d'une évolution qui mène inévitablement à la décadence, à la mort de l'Europe,

mais il avoue que la tradition occidentale, trop enracinée dans un passé éloigné et dépourvu de sens, ne peut plus supporter une vigoureuse civilisation. Cette oeuvre de jeunesse, cet essai psycho-philosophique qu'est La Tentation de l'Occident, représente une introduction aux romans à venir, dans lesquels la relation de l'individu avec l'Histoire est présentée comme source d'angoisse existentielle. L'accent est mis surtout sur l'absurdité de l'Homme et de l'Histoire. La vision est pessimiste et nihiliste. Pessimiste, car elle rejette à la fois la conception occidentale selon laquelle l'existence se fonde exclusivement sur des qualités humaines: volonté et action, et la thèse orientale où l'individu est négligé parce qu'il s'intègre à l'univers. C'est aussi une vue nihiliste, car, comme Nietzsche, Malraux conteste la possibilité de créer des valeurs d'origine purement humaine (exception faite peut-être pour la beauté formelle de l'art qui seule semble soustraire à l'érosion historique) une fois acceptée la mort de Dieu, donc la fin du concept chrétien d'âme immortelle. Au jeune occidental A.D. ne reste qu'un sentiment plus intense de l'existence et de sa propre aliénation -- ce que Malraux, bien avant Camus, nomma "l'absurde."

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, comme Rancé devant le corps de sa maîtresse, il ne trouve que la mort. Avec son image enfin atteinte il découvre qu'il ne peut plus se passionner pour elle. Et jamais il ne fit d'aussi inquiétante découverte. . . Noyant les faits et lui-même, il apprend à la conscience à disparaître et nous prépare aux royaumes métalliques de l'absurdité. (5)

Les Conquérants (1928) et, dans une certaine mesure, La Voie royale (1930) développent les thèmes de La Tentation de l'Occident. Malraux y démontre encore la futilité de l'action historique. Mais, cette fois ce n'est plus au niveau abstrait des idées qu'il traite le sujet; il l'illustre par les aventures du révolutionnaire suisse, Garine, à Canton -- et par ceux de l'opportuniste danois, Perken, en Indochine. Leur activité, comme celle de Lawrence d'Arabie, procède d'une illusion sur la place de l'individu dans le cosmos et l'Histoire. Ils deviennent victimes de l'Histoire, instruments de l'absurde et de la tragédie humaine. Le contexte existentiel des premiers romans suggère le concept pascalien des tourments de l'homme sans Dieu: divertissement, injustice, vanité, mort. Pour l'aventurier politique, l'Histoire est l'arène où s'expriment les ambitions de l'individu; où sa révolte se traduit

en un divertissement supérieur: non pas amusement, mais passion.

Malraux voit ici l'Histoire sans direction aucune, sans orientation. Il l'a réduite à une collection de projets fortuits et entrepris au hasard. Perken et Garine découvrent l'Histoire -- à la fois réelle de l'Occident et de l'Orient, par opposition à la Révolution -- comme le mécanisme de leur déchéance; au lieu de donner valeur à l'existence, elle fonctionne comme instrument de l'absurde, en vidant la vie de toute signification. Et c'est contre cet absurde qu'ils veulent, l'un se survivre, "laisser une cicatrice sur cette terre,"⁶ l'autre créer une enclave politique pour se protéger de la destruction et de la mort. Ainsi, plutôt qu'une solution, l'Histoire se révèle comme le domaine de la tragédie, où une défaite inévitable ne confirme que la "vanité," l'absurdité de la vie.

Avec La Condition humaine (1930), son troisième roman de l'Orient, Malraux commence à chercher une solution dans la direction du marxisme. L'Histoire reste toujours hostile, toujours le domaine de l'absurde, mais il y apparaît un élément nouveau: l'espoir de trouver dans l'action créatrice

et juste une solution au moins partielle.

Comme ses principaux personnages, Malraux est marxiste. Pourtant il ne peut pas accepter le déterminisme marxiste car il tient à ce que toute action soit voulue plutôt que déterminée ou conditionnée. Il respecte le marxisme comme volonté , mais rejette la fatalité qui le menace. Pour lui la victoire n'est pas prédéterminée par une évolution dialectique de l'histoire, mais doit être gagnée par des hommes courageux qui luttent pour la justice sociale ou politique, pour la dignité. Au lieu du but personnel des protagonistes précédents, Kyo a un but collectif, car il poursuit une victoire commune. Son activité n'est plus un "divertissement" pascalien, mais remplace plutôt la contemplation. Le titre même du livre et, à la fin, la mort du héros dans la prison, reprennent l'expression et l'image de Pascal. En même temps, l'exemple de Kyo et de Katow fournit une réponse partielle à la question du vieux Gisors: "Que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu ni Christ?" ⁷ Et cette réponse est évidemment chrétienne: justice et sacrifice. Aux conditions de Gisors nous pourrions d'ailleurs ajouter une autre: "Et si l'Histoire condamne tout effort à l'échec?" ⁸

L'Histoire dans les romans suivants (Temps du Mépris,

l'Espoir, Les Noyers de l'Altenburg) devient maintenant un processus continu où l'individu a pour fonction de participer au progrès. Une foi plus ferme inspire les protagonistes du Temps du Mépris et de l'Espoir; Malraux rétablit l'Histoire comme domaine où l'activité humaine acquiert un sens. Si Le Temps du Mépris a montré les fondements de l'engagement d'un seul militant, pour l'Espoir, l'écrivain choisit un tableau beaucoup plus vaste qu'il peuple d'Espagnols, de Français, d'Allemands, de Russes et d'Italiens attirés à la cause de la République espagnole. Ce sont tous des hommes de foi. Pourtant leur foi ne réside pas dans l'histoire mais dans l'homme aux prises avec l'Histoire. Par leur identification avec le marxisme humanitaire, le militant communiste Manuel et le commandant de l'escadrille internationale Magnin se sentent délivrés de la solitude; comme l'observe Ximenes, l'action, même couronnée de succès, ne peut pas offrir à l'individu l'immortalité recherchée par Napoléon. Elle offre seulement la satisfaction de participer aux forces qui donnent une direction à l'Histoire.

L'expérience de Manuel lui fournit un substitut des aspirations religieuses de l'homme occidental. L'espoir d'une identification avec toute la création est remplacé par

l'espoir plus modeste d'une identification avec la destinée. Si les efforts de Manuel le rattachent à des valeurs éternelles de l'humanité, c'est que l'Histoire, telle que la conçoit Malraux, n'est plus une collection fortuite d'événements. Si l'Histoire n'a aucune direction, alors toute action sera effacée par le temps et apparaîtra aussi futile que celle de Perken et de Garine. Mais Manuel découvre à ses actes une valeur humaine permanente. Même si l'on pense que l'Histoire, par elle-même, n'a aucune direction, la pensée humaine lui en donne un, qui est senti comme le but commun de l'humanité à un moment donné: "Ce qui me paraît l'idée fondamentale de l'histoire, et ne me paraît pas permettre d'envoyer l'histoire à la corbeille c'est: est-ce que l'être humain veut que l'histoire soit intelligible? Eh bien, réponse: incontestablement, il le veut. Alors l'histoire, c'est un certain effort de la pensée humaine pour mettre le passé en ordre et en signification." ⁹

Ainsi, la pensée fait de l'Histoire un système cohérent, permettant d'espérer une amélioration matérielle, et plus encore, morale, de la condition humaine. Le but de l'Histoire, inventée par l'homme, est la rédemption historique de l'absurde.

Selon Mounier, tous les personnages de Malraux sont des

"métaphysiciens," ou plutôt des "métapracticiens"¹⁰: ni des "pragmatistes" obsédés par la notion de l'efficacité, ni des "hystériques" à la recherche de surexcitation, mais des explorateurs de l'inconnu par les moyens de l'action. Ils doivent choisir, saisir comme l'a montré Claude Mauriac dans son étude sur Malraux, entre deux "trahisons."¹¹ (Faut-il sacrifier l'efficacité à l'idée ou l'inverse?) Ce monde ne veut pas l'Homme -- et Garcia est le premier à en souffrir -- . Mais la possibilité de choisir est belle en elle-même; par le choix, l'homme devient héros. Prométhée le savait déjà: "De ma propre volonté, j'ai lancé la flèche. . .de ma propre volonté," Déclare-t-il dans le chœur d'Eschyle.¹² De même, Vincent Berger, plus tard, affirme avec fierté et ironie que "la patrie d'un homme qui peut choisir, c'est où viennent les plus vastes nuages."¹³ Le choix et le désir du choix viennent d'un sens de "l'héroïque."

Composé après la fin de la République espagnole, l'Espoir répudie la conception optimiste de l'Histoire. Il retient pourtant l'espoir d'une unité culturelle qui pourrait peut-être sauver l'homme de la tragédie de son destin.

La politique des années 1939 et les événements de la

Seconde Guerre Mondiale ont imposé à Malraux une réévaluation de l'Histoire et une modification de son concept de l'homme comme instrument d'évolution historique. Quand la Russie envahit la Pologne en 1939, Malraux rompt avec le communisme. Et quand il s'est finalement associé à la Résistance, il choisit les Forces Gaullistes Françaises de l'Intérieur de préférence aux Franc Tireurs et Partisans Communistes.

Dans Les Noyers de l'Altenburg, Malraux retourne au problème de l'individu qui cherche son salut hors de l'Histoire. L'auteur y propose une autre base pour la rédemption de l'absurde. Il quitte la vue d'Histoire proposée au temps de La Tentation de l'Occident et des romans de l'Orient. Dans une lettre à son correspondant français, Ling identifiait comme source de l'anxiété occidentale l'absence d'une qualité humaine permanente. C'était à cause de l'absence de tout élément humain commun que l'Histoire avait échoué à offrir la réponse à l'absurde. Dans Les Noyers de l'Altenburg, Malraux affirme qu'il y a un instinct de dignité et de fraternité dormant chez l'homme, instinct qu'on peut réveiller. Par qui? Par les hommes. "A l'héroïsme solitaire de l'aventurier et à l'héroïsme collectif du révolutionnaire succède un héroïsme humaniste." ¹⁴ A travers son protagoniste Berger (le nom même que l'auteur a pris pendant

la Résistance), Malraux révèle comment bien des efforts, bien des tentatives humaines sont suscitées par l'instinct de fraternité et par l'horreur de la mort. Mort de Klein, supplice de Grabot, mort de Tchen, de Kyo, de Katow, de Hernandez, vision des soldats russes agonisant dans la forêt calcinée par l'attaque des gaz, "toutes les grandes scènes," affirme Picon, "sont des crucifixions de l'homme." ¹⁵

Comme l'observe Picon, "la méditation pascalienne sur la mort est plus profonde et plus ancienne que la méditation hégélienne sur l'Histoire: mais la méditation sur l'Histoire répond à la méditation sur la mort." ¹⁶ Les conditions de l'action ne changent jamais, et il n'y a pas de vrai progrès, car la mort ne peut être ni conquise ni surmontée. Il n'y a donc pas de progrès historique. Pour Malraux, comme pour Pascal la finitude et la mort restent au centre de la condition humaine.

Passant en revue l'oeuvre romanesque de Malraux, on a pu observer une certaine courbe, une sorte de spirale historique. Ainsi, dans les premiers romans, c'est l'accent pascalien qui domine.

La contingence de l'Histoire n'a jamais semblé à Malraux plus frappante qu'au moment où il réfléchit sur les bouleverse-

ments historiques d'après-guerre et sur l'apparition de nouveaux Etats en Asie et en Afrique, où la modernité se mêle au Moyen Age. Malraux s'abstient de tout pronostic quant au résultat. L'admiration, l'intérêt que lui inspire ces tentatives n'exclut pas une bienveillante ironie. Evoque-t-il les cavaliers mérovingiens de Senghor ou l'arbre aux sacrifices de la reine Sebeth? C'est avec le sourire de Montaigne, tempéré d'un "qui sait?" que Malraux aborde l'histoire qui se fait.

Par un double retournement, Malraux crée ici un lien inattendu entre Pascal et Voltaire. C'est par les Grands Hommes que s'exécute l'oeuvre instauratrice, et la majeure partie des Antimémoires leur est consacrée; mais tous sont guettés par le grain de sable de Cromwell et tous le savent, et cette conscience de la contingence nourrit leur passion créatrice d'un sentiment tout pascalien de la condition humaine.

Mais quel effet, quelle influence, peuvent-ils avoir sur l'Histoire?

NOTES - Chapitre II

- ¹Malraux, Les Conquérants, p.24.
- ²Ibid., p.26.
- ³Ibid.
- ⁴Ibid., p.31.
- ⁵Malraux, La Tentation de l'Occident, p.159.
- ⁶Malraux, La Voie royale, p.57.
- ⁷La Condition humaine, pp.228, 281, 428.
- ⁸Ibid., p.226.
- ⁹"Le dictionnaire d'André Malraux," extraits des émissions de télévision "La Légende du Siècle," in Paris-Match (17 décembre 1976), p.70.
- ¹⁰E. Mounier, L'Espoir des désespérés, p.23.
- ¹¹C. Mauriac, Malraux ou le mal du héros, p.208.
- ¹²Eschyle, Prométhée enchaîné, p.26.
- ¹³Malraux, Les Noyers de l'Altenburg, p.66.
- ¹⁴Malraux, Espoir, p.774.
- ¹⁵G. Picon, Panorama de la nouvelle littérature française, p.66.

¹⁶Picon, Maïraux par lui-même, p.85.

CHAPITRE III

GRANDS HOMMES DE L'HISTOIRE:

HERITIERS ET PROPHETES

Tout au long des Antimémoires et de La Corde et les souris, Malraux a peint Charles de Gaulle, Senghor, Nehru, Mao, et d'autres encore. Il se passionne pour tous les Grands Hommes de l'Histoire et nous fait entrer complètement et dans la réalité historique et dans sa propre mythologie. Ministre en mission, que décrit-il? La séduction exercée sur lui par des personnalités exceptionnelles. Pour l'admirateur de Victor Hugo, de Chateaubriand, de Michelet, les Grands Hommes historiques possèdent une dimension quasi supra-rationnelle. Sa fascination devant les "héros de l'Histoire" correspond à un intérêt romantique, non pas seulement romanesque, car pour lui, si "le héros de l'Histoire est le frère du héros de roman," sa gloire, dit-il, tient souvent aux sentiments épars qu'il ordonne et son action ne vient pas des résultats qu'il atteint mais des rêves qu'il incarne et qui lui pré-existent. Dans l'hiérarchie des préférences de Malraux, le

Grand Homme de l'Histoire existe en tant qu'identification ou projection: Alexandre, mais aussi Lawrence d'Arabie, Saint-Just et Napoléon. Tous ces hommes, tous ces portraits constituent un musée imaginaire.

Pourquoi "l'action que les Hommes de l'Histoire exerce sur lui"? Réponse: "Leur expérience s'attache à "l'homme collectif." Malraux ne désigne pas par ce mot les foules, les groupes que manipulent les démagogues, mais plutôt l'incarnation de cet ensemble d'aspirations confuses que les historiens romantiques nomment le Zeitgeist. Les Grands Hommes de l'Histoire sont grands littéralement par l'ampleur de leur influence et leur aptitude à modifier en profondeur le destin des peuples, en donnant forme à leurs aspirations confuses.

Quel effet, quelle influence peuvent-ils avoir sur l'Histoire? Pour Pascal, l'action des Grands Hommes ne montre que mieux la vanité et l'échec de toute entreprise humaine. Cromwell n'est qu'un ambitieux.¹ Pyrrhus aurait mieux fait d'accepter le conseil de Cinéas de "prendre son repos" au lieu de chercher "l'agitation" et le "tumulte."² Les efforts des hommes ne sont que des "péripéties," sans but et sans raison aucune. Pascal ne comprend pas, n'accepte point les mouvements du Zeitgeist.

Malraux, par contre, tout comme Hegel, voit dans les Grands Hommes, les Geschäftsführer des Weltgeistes, les héros de l'Histoire. Ils sont ceux qui ne baissent pas les yeux devant la destinée, ceux qui n'ont pas voulu connaître, selon le mot de Corneille, "la honte de mourir sans avoir combattu." (C, 192) Car la plus grande gloire du monde reste celle des "hommes qui n'ont pas cédé." Et dans "l'immense bouleversement," souligne de Gaulle, "ne valent, ne marquent, ne comptent que les hommes qui savent penser, vouloir, agir, suivant le rythme terrible des événements." (C, 193) On doit donc comprendre l'Histoire en fonction du Zeitgeist. Staline jadis, Nehru, Mao, Senghor, et le général de Gaulle, sont nés d'un combat. Ils sont sensibles à l'Histoire parce qu'ils la font. Hommes de vocation, ces "individus paradigmatiques"³ sont caractérisés à la fois par l'Esprit et le courage. Ils agissent, prennent position "envers et contre tous," tout en apportant l'espérance et en transformant la confusion en ordre.

Et s'ils sont vaincus, ce n'est pas, comme Cromwell, par un "grain de sable," mais par le reflux du Zeitgeist. Car il y a une loi d'alternance, selon laquelle, à une période révolutionnaire, d'effervescence, succède une période de stabilisation ou de stagnation. Mais, chose plus importante

encore, Malraux insiste sur la loi de métamorphose.

A travers les aventuriers du destin, Malraux cherche des formes de liberté et de dignité parfois tellement différentes qu'on ne les reconnaît pas toujours. Il y perçoit "une volonté et une métamorphose sans fin": celle d'un destin subi en destin dominé. Car ils auront "tenté de faire ce que peut faire l'homme avec ses mains périssables, son esprit condamné en face des arbres," (C, 283) et du ciel étoilé dans la nuit de l'Histoire.

Nous rencontrons les chefs d'Etat à la suite de la reprise du pouvoir par le général de Gaulle en 1958, face au grand désordre, comme en 1944. Et, comme il ne pouvait alors quitter la France, c'est Malraux, son ministre d'Etat qu'il charge de le représenter dans le monde.

Il visite d'abord les départements d'outre-mer de la Guadeloupe, la Martinique, la Guyane; puis l'Afrique; ensuite quelques Etats asiatiques, "dont les relations avec la France n'étaient plus que des conventions." (A, 188) Tous sont vus sous un double aspect: créateurs, inventeurs d'histoire, et, en même temps, instruments du Zeitgeist, qui les soutient et qu'ils dirigent.

Léopold Sedar Senghor
héritier de l'Afrique immémoriale
prophète de la Négritude

Héros de l'Histoire, le président du Sénégal, Léopold Sedar Senghor, est un défenseur acharné de la Négritude. Malraux l'admire parce qu'il a beaucoup contribué à la libération de l'Afrique et parce que ce chef d'Etat noir possède les qualités de l'organisateur, de l'intellectuel responsable et du poète. C'est au cours d'une mission officielle à Dakar en 1966, à l'occasion d'une Exposition de sculpture africaine réalisée par Senghor que Malraux rappelle qu'il a été "amené à la révolution telle qu'on la concevait vers 1925 par le dégoût de la colonisation" qu'il a "connue en Indochine." (C, 13) "Au Tchad, un des derniers gouverneurs français," précise-t-il, "avait été un libéral qui invita Gide. Le Journal de Gide me suffit: quelques hopitaux compensaient mal les "Grandes compagnies Concessionnaires." (C, 13)

Senghor est donc un des symboles de la pensée malrucienne traduite en acte, en fondation historique; c'est un chef en rapport avec la situation géographique, l'évolution des événements, et il semble à juste titre, inséparable de l'esprit

volontariste et de la lutte:

Senghor n'est pas un politicien, souligne Malraux. Les chefs d'Etat dont j'ai noté les propos: Staline jadis, Nehru, Mao -- et d'abord le général de Gaulle -- sont nés du combat. J'ai aimé leur lutte contre les politiciens, surtout les colonialistes. Même lorsqu'ils ont dû négocier [. . .], ils ont conservé de leur combat pour l'indépendance ou la révolution, ce qui leur fait dédaigner l'intrigue -- qu'ils n'ignorent pourtant pas. C'est ce combat qu'ils appellent l'Histoire. (C, 27)

Ce combat de Senghor contre la politique de la puissance coloniale présente un aspect particulier; en effet, le président sénégalais a fait des études en France; est devenu un grand universitaire. Le dialogue entre Malraux et Senghor, c'est celui de deux maîtres de la langue française qui leur est commune, le second faisant mieux comprendre au premier -- déjà prédisposé par La Psychologie de l'Art -- ce qu'est la culture africaine face à la culture française et européenne, ce qui est spécial au continent noir. Pour Senghor, les Noirs ne sont pas séparés du monde naturel, de la magie, du fétichisme et ils participent tous de très près à l'édification de leur société. Et leur art, conçu de longue date, ne vise point à la ressemblance; il associe la nature au "paroxysme" que Senghor défend, et à opérer des transformations dont l'Occident n'a perçu que

l'apparence: "Il est possible [. . .] que l'entrée en jeu de notre art ait été préparé par d'autres, déclare-t-il. Je crois à notre aptitude à découvrir le surnaturel dans le naturel. Et en face de Byzance, l'Afrique est d'une liberté! [. . .] Nous avons remplacé la raison-oeil par la raison-toucher. Nous seuls." (C, 24)

Cette raison-toucher est donc la création africaine elle-même. Il résulte de ces perspectives que l'Afrique fournit un exemple de créativité sans commune mesure avec ses rivales:

Remplacer l'esprit d'imitation par l'esprit de création, telle a été l'action constante de la Négritude. Contrairement à l'opinion stupide des coloniaux. Je veux que le Nègre nouveau en prenne conscience. Et "il ne faut pas que nos sculpteurs se mettent à vouloir sculpter de nouveaux masques. Il faut que dans l'art universel ils se sentent chez eux autant que vous, à leur manière. Il faut qu'ils sachent que la violence de l'émotion qui est l'Afrique leur a été donnée plus qu'à tous les autres." (C, 25)

Au lieu d'être reconnu -- ce qui fut autrefois le cas -- comme des artistes français, "de seconde zone," les Africains et Senghor agissent. Leur pensée et leur art, l'élan profond qui suscite l'un et l'autre, suppriment la soumission. Créativité et souveraineté se rejoignent enfin: "Nous dansons très bien, s'écrie-t-il, à condition de ne pas danser la pavane;

et nous étions des hommes sans histoire. L'histoire était celle de l'Occident. Pas la nôtre." (C, 25) Senghor est même plus catégorique encore: "Les masques vont mourir, mais l'Afrique n'acceptera pas longtemps l'art moderne occidental. Nous savons que la Nature est animée d'une présence humaine, nous finirons bien par la saisir!" (C, 25)

Les "il faut" de Senghor ne manquent pas d'impressionner Malraux. Lui qui voit dans l'art un "anti-destin" observe un homme et une nation, un homme et un continent qui triomphent du destin -- tout en demeurant fidèles au passé. La pensée volontaire de Senghor se traduit par une africanité assumée, visant néanmoins à renverser les frontières, à refaire l'unité de l'homme et du monde, de la nature et du surnaturel.

Une des grandes oppositions entre l'Europe et l'Afrique relevait de l'histoire; précisément de la philosophie de l'Histoire découlant des progrès auxquels les historiens occidentaux croyaient comme ils croyaient à la science. Le XIXème siècle, comme on l'a vu, n'a pas inventé l'Histoire, mais il a fondé sur elle sa supériorité; pour lui, les Africains étaient des primitifs, sans conception de l'évolution ni capacité de se concevoir comme historiques. C'est pourquoi Senghor faisant allusion à ses études à Paris, suggère que

les Africains ont accueilli avec jubilation les attaques de Valéry contre les historiens de l'érudition historique et de la notion hégélienne. "Au fond, dit Senghor, quand je pense au poids de l'histoire sur nous, je suis stupéfait. Avec Hegel, avec Marx, elle a dominé l'Europe. Mais l'Europe lui apportait la vénération des castes et nous, celle des pariah." (C, 25)

La question, alors, précise Malraux, c'était de savoir si "le destin de l'humanité était intelligible." Et il ajoute que pour Senghor, l'Histoire, c'est la création du Sénégal, et l'ensemble des faits historiques qui ont "ravagé" le monde pour y faire entrer l'Afrique. "Il y a trente ou quarante ans," dit Senghor, "on nous parlait d'une histoire sans Hitler, sans Staline, sans bombe atomique, sans camps d'extermination." (C, 26)

Les historiens d'avant la catastrophe -- la Seconde Guerre mondiale -- se fondaient sur la Raison, quelquefois sur la Sagesse (Malraux songe à un des participants illustres: le comte de Keyserling, qui a opposé le rationalisme occidental à la sagesse mystique de l'Orient). Malgré 1914-1918, ils avaient confiance; ils misaient sur l'optimisme. Or, il semble à Malraux, que l'Histoire a trouvé sa puissance lorsqu'elle a répondu à des "appels irrationnels." Comme la

religion, "la sagesse a disparu," observe l'auteur avec tristesse, "et la machine a transformé le rapport de l'Homme à l'histoire, comme avec lui-même." Et Senghor: "je veux l'Afrique, mais je ne lutterai pas contre la machine, puisqu'elle seule vaincra la pauvreté. . . ." (C, 26)

A l'abri de l'histoire en train de se faire, le président Senghor, qui tient à incarner le Sénégal avec "autant de force que les poétesses de son village," questionne les "religions disparues," les "révélations oubliées" -- rêve de l'époque où se réveillaient les continents "endormis". . . .

Jawaharlal Nehru

l'héritier de Gandhi

prophète d'une civilisation de l'âme

Au Capitole, ancien palais des Vice-rois, dans une Inde encore toute imprégnée par les oeuvres, l'exemple et les images de Gandhi, Nehru apparaît avec une souriante gravité. Son visage romain, un peu alourdi par la lèvre inférieure, offre une expression rêveuse. Autorité et charme. Après plus de vingt ans d'absence (ils se sont rencontrés en Espagne en

1936), l'aspect physique a peu changé. Malraux observe que "l'âge avait moins vieilli son ancien visage qu'il ne semblait lui en avoir -- à peine -- donné un autre." (A, 197) A l'allure de chef de maquis des années '40 s'est substituée une "ironie bienveillante et un peu lasse" (A, 197) qui enveloppe la fermeté mais ne la cache pas. C'est surtout dans ses gestes frileux, autrefois larges, que Malraux perçoit la seule différence entre le Nehru de jadis et son interlocuteur. "L'autorité," pense l'auteur, "est un âge, et qui ne change guère." (A, 198) Nehru n'incarne pas entièrement le Zeitgeist de l'Inde dont une partie accepte l'intouchabilité et autres valeurs traditionnelles. Nehru veut convertir l'Inde, par des méthodes indiennes, à la conception occidentale des droits de l'homme. Le pandit, bien que "gourou de la nation," (A, 215) est un "politique." Avec des gestes d'espoir et de résignation, entouré d'un "anneau de Saturne" fait de politiciens ennemis, le Chef d'Etat indien crée son pays. Si pour Malraux l'histoire du siècle était depuis quarante ans celle de la montée communiste et de la substitution de l'Amérique à l'Europe, pour Nehru, l'histoire était celle de la décolonisation et d'abord l'accession de l'Asie à l'Indépendance.

Loin de l'Europe, dont il observait le déclin, Nehru

organisait son action. Car l'Indépendance réelle et l'industrialisation de l'Inde ne pouvaient se fonder que sur un Etat. Pourtant il tenait toute révolution pour inséparable d'une volonté éthique, d'une volonté de justice. Cette volonté, qui en Occident avait été celle des individus, fondée sur la raison et l'égalité devant la loi, n'est pas tout à fait valable en Inde, où l'individualisme, et même l'individu jouent un faible rôle; il n'est qu'un épisode. Ici la réalité fondamentale c'est la caste, non les classes; et Nehru, indien -- bien que de formation anglaise -- s'est battu pour les intouchables plus que pour le prolétariat. Agnostique dans un pays profondément religieux, pour créer l'Inde moderne, Nehru était contraint de s'appuyer directement sur son peuple, en associant même les plus humbles à ce que Malraux considère comme une épopée; et Nehru, plus modestement, comme "une grande entreprise." (A, 205) "Il faut que l'Inde soit mobilisée mais par elle-même, et non par ordre du gouvernement." (A, 205) Or l'Inde millénaire voyait dans l'injustice sociale une partie de l'ordre cosmique, et d'après elle, l'ordre cosmique était nécessairement juste. Gandhi, résolu à détruire l'intouchabilité, a été assassiné. "Je dois renforcer l'Etat," (A, 206, 350) ajoute Nehru avec tristesse.

Comme les grandes figures de notre temps, cet intellectuel patricien a été lié à un combat. Maintenant, dans ce pays où la conscience nationale est d'abord religieuse, il veut créer l'Etat, seul capable d'assurer la survie et le destin de l'Inde. Obsédé par cette notion, comme le furent autrefois Alexandre, César, Charlemagne et Napoléon, Nehru se demande pourtant dans quelle mesure un Etat pourrait se fonder sur la résistance non-violente, si chère à son peuple.

Le drame de l'Inde, c'est la faim. Nehru s'en rend compte, en a pitié; néanmoins il la veut promise à un destin unique, vouée à devenir la conscience du monde. "La meilleure politique," affirme-t-il dans un discours-conversation, "tente de lutter contre la destruction que la science apporte avec elle, et contre la violence que l'humanité porte en elle." (A, 208)

L'Inde est différente; les peuples de l'Inde se savent différents. La différence à laquelle Nehru avait voué sa vie, c'était l'action non-violente: non pas passivité ou chimère, mais "le seul moyen d'action politique." (A, 208) Et c'est cette haute valeur que l'Inde apporte au monde. (Malraux idéalise: il oublie la guerre contre le Pakistan.) La libération de l'Inde est rivale des révolutions historiques.

"Même en politique, toute mauvaise action a de mauvaises conséquences," (A, 209) continue Nehru. Sa pensée s'apparente à celle de Malraux, qui tout en l'écouter, se souvient de Ramakrishna: "Dieu ne peut apparaître là où est la haine, la honte, la peur." (A, 209) De même que Staline avait affirmé faire l'Union Soviétique comme Lénine avait fait la Révolution, Nehru était contraint à faire l'Inde comme Gandhi avait conquis l'Indépendance. Il voulait orienter vers le développement de ce malheureux pays d'affamés, les forces nées de l'Indépendance.

Pourtant nul progrès de l'esprit ne répondra aux questions posées par l'âme. L'Occident ne tente pas de répondre à ces questions, mais de les détruire. En Inde, qu'il s'agisse des musulmans ou des hindous, la pensée n'a qu'un objet suprême: Dieu. L'Occident lui est inintelligible, et notre recherche des lois de l'univers lui paraît vaine car la vraie Loi est d'une autre nature. Pour l'Inde, comme pour l'anglais Bradley autrefois, nous avons arraché son mystère à l'atome et rejeté le Sermon sur la Montagne: nous connaissons l'art de tuer, non l'art de vivre. L'Inde ne croit pas à la vie, mais la vie est sacrée. C'est une civilisation de l'âme, où l'ahimsa --

la non-violence -- n'est pas une théorie parmi d'autres, mais un mythe puissant.

Vers 1935, lors de leur première rencontre, Malraux avait demandé à Nehru: "Quel lien faites-vous entre la non-violence et la réincarnation?" (A, 209) Et Nehru qui se souvient de cet entretien laisse pourtant la réponse à Malraux qui enchaîne: "A peu près: la réincarnation a dû être le terreau. . . ." (A, 209) La lutte contre la misère, mais l'indifférence au niveau de vie; le refus de choisir entre les notions communistes et les nations capitalistes, car à l'occasion, il fallait utiliser des méthodes russes -- la planification -- et des capitaux américains; le refus de justifier les moyens par la fin. Ces conceptions représentent, non pas l'influence du libéralisme du XIXème siècle, mais de millénaires de pensée hindoue. Bandoung avait donné à l'Inde une autorité morale plus qu'une autorité politique. Plus que toute autre chose, et la plus difficile depuis l'Indépendance, Nehru voulait faire un Etat juste avec des moyens justes. Et aussi, créer un Etat laïque dans un pays religieux; surtout un pays dont la religion ne se fonde pas sur un livre révélé.

Nehru, comme Gandhi avant lui, a exercé une action morale et politique. Malraux reconnaît que ce qu'il avait fait, ne demeurait qu'une épopée profonde et confuse. Le bilan pourtant est impressionnant: en une seule génération, l'action morale de quelques hommes avait libéré cinq cents millions d'hommes qui avaient vécu sous une loi étrangère, non pas par une suite de batailles, mais bien par des symboles puissants qui déjà se perdaient dans l'oubli de l'Indépendance.

Sans sous-estimer les menaces d'attaque extérieure, d'invasion, de bombardements dans ce lieu de choix, Nehru apparaît pourtant à Malraux comme un architecte consolidant un échafaudage "qui branle," selon l'expression de Pascal; et c'est là assurément la "grandeur" qu'il perçoit en l'homme de l'épopée hindoue.

Mao Tsé-Toung

héritier des Grands Fondateurs

prophète de la Chine en marche

Mao Tsé-Toung, comme Nehru, est un "faiseur" d'Histoire. Comme ceux de Senghor et de Nehru, ses mythes sont nationaux.

La Chine est le pays de La Longue Marche et de son Chef, comme la Russie est le pays de Lénine et de la Révolution d'Octobre. C'est ici que s'est joué "le grand jeu" -- où des hommes "partis de la poussière" ont rétablis "le plus grand empire du monde," (A, 516) et où trois cents ans "d'énergie européenne" s'effacent pour que commence l'ère chinoise.

Au palais du Peuple, l'accueil de Mao est cordial et "curieusement familier." (A, 530) Son visage est rond, lisse, jeune; et sa sérénité est inattendue. Pourtant c'est bien lui qui a secoué l'Histoire et changé le visage de la Chine. La Longue Marche le peint mieux que tout trait personnel. En 1927, après l'écrasement des communistes par Tchang Kai Chek à Changai et à Han Keou, il a organisé les milices paysannes. Or, tous les Russes -- les trotskistes comme les staliniens -- et tous les Chinois qui dépendaient directement d'eux, étaient convaincus que la paysannerie ne pourrait jamais vaincre seule. La certitude de Mao qu'une prise du pouvoir par les paysans était possible a tout changé. Mais cette certitude, comment est-elle née? Quand a-t-il opposé les paysans aux marxistes russes? Il répond avec fierté et amertume: "Ma conviction ne s'est pas formée; je l'ai toujours éprouvée." (A, 532) Pour le

jeune révolutionnaire chinois d'autrefois qui n'a jamais quitté la Chine et qui n'a jamais abandonné sa méfiance à l'égard des révolutionnaires revenus de l'étranger, rétablir la fraternité a été bien plus important que conquérir la liberté. De plus, à certains égards, La Longue Marche a été une retraite pour lui. Néanmoins, elle a eu pour résultat une conquête, parce que, sur tout le parcours, les paysans ont compris que l'armée rouge était avec eux. "Nous avons apporté l'espérance." (A, 536) Et c'est pour maintenir l'espoir bien plus que pour les expéditions, que les groupes de guérilla ont été organisés; car ils n'ont pas gagné le peuple en faisant appel à la raison, mais en développant l'espoir, la confiance, la fraternité. . . et "les paysans ont eu la conviction de lutter pour leur vie et celle de leurs enfants." (A, 537) La révolution chinoise s'est réalisée pour une part importante malgré les Soviétiques et ensuite contre eux.

Comme Nehru, Mao s'adresse à tous pour l'élaboration du grand projet: aux femmes, aux jeunes, aux paysans -- des gens qui se sont sentis touchés pour la première fois. Et ils ont été instruits par ce que les Occidentaux appellent la propagande. Mao préfère parler de "prédication," et il croit à la

fusion entre le "leader" et les masses. On enseigne aux peuples "avec précision" ce qu'on a reçu d'eux "avec confusion": "il faut apprendre d'eux, pour pouvoir les instruire, car la base sur quoi il a tout construit c'est le travail réel des masses, le combat des soldats." (A, 558)

La Révolution créée par les prédicateurs d'une grande nation est comparable pour ce Grand Homme légendaire à l'action des missionnaires. On pense à la phrase de Liou Shao Shi, président de la République: "Le trait de génie de Mao a été de transposer le caractère européen du marxisme-léninisme dans sa forme asiatique." (A, 553) Pour la Chine, le communisme a été d'abord une assurance contre le fascisme. "Le marxisme chinois est la religion du peuple," (A, 559) explique Mao; et la Chine le suit fidèlement, engagée dans cette idéologie comme dans une Longue Marche. Car il leur faut encore plusieurs décades pour faire de la Chine un pays puissant. Il faut que disparaissent les formes de pensée, de culture et de coutumes périmées, et que paraissent la pensée, la culture et les coutumes de la Chine prolétarienne. C'est un combat qui doit continuer aussi longtemps qu'il existe un risque de retour en arrière. Et Malraux précise: "[Mao] semble lutter contre

à la fois les Etats-Unis [au moment du séjour de Malraux à Pékin, la guerre du Vietnam se poursuit] , la Russie -- et contre la Chine. . . ." (A, 553)

Ce qui hante le Héros de l'Histoire chinoise, c'est le fantôme trop réel d'une révolution inachevée ou détournée de ses fins; c'est l'évidence du peuple: d'un peuple à rassembler, consolider et à préparer à de nouveaux Grands Bonds. "Je vous ai dit," déclare Mao, "que la Révolution était aussi un sentiment. Si nous voulons en faire ce qu'en font les Russes: un sentiment du passé, tout s'écroulera. Notre Révolution ne peut pas être seulement la stabilisation d'une victoire." (A, 559) Et plus explicitement encore: "Les hommes n'aiment pas porter la Révolution toute leur vie. Lorsque j'ai dit: 'le marxisme chinois est la religion du peuple,' j'ai voulu dire . . . que les communistes expriment réellement le peuple chinois s'ils demeurent fidèles au travail dans lequel la Chine entière s'est engagée comme dans une autre Longue Marche . . . le peuple est devenu les ancêtres. Le peuple, pas le Parti communiste vainqueur." (A, 559)

Comme Nehru se voulait héritier d'Ellora, Mao se veut héritier des Grands Fondateurs. Pourtant aucun homme n'aura

si puissamment secoué l'Histoire depuis Lénine. Il a voulu refaire la Chine, et il y est parvenu; mais il veut aussi la révolution ininterrompue, avec la même fermeté, et il juge important que la jeunesse la veuille aussi. . . .

Mais la jeunesse (toute dogmatique) ne le comprend pas. Et pourtant il ne s'agit pas, insiste-t-il, de remplacer le Tsar par Krouchtchev, une bourgeoisie par une autre, même si on l'appelle communiste. . . . "Il faut que paraissent la pensée, la culture, et les coutumes de la Chine prolétarienne qui n'existe pas encore." (A, 552)

Et de cela dépendra si l'on suit bien la réflexion de Mao, l'accouchement de la Révolution mondiale. Sa théorie sur laquelle la Chine a basé sa stratégie internationale paraît sans faille mais peut-être romantique. C'est ce que le futur prouvera ou démentira. L'impérialisme rassemble six cents millions d'hommes; les pays sous-développés socialistes ou communistes, deux milliards. La victoire de ceux-ci est inévitable, pense-t-il. C'est toujours l'homme, dit Mao, "qui finit par gagner."

Mais Mao, l'homme, génie politique, grande figure légendaire, stratège, tacticien militaire et poète, ce Vieux de la Montagne qui marche comme "un empereur de bronze" revenu de

quelque tombeau impérial, est entouré d'un vide. Il ne s'accorde pas à l'harmonie, aux "libations" versées par les empereurs pour unir les hommes à la terre; moins encore à la Chine de marionnettes ou de raffinement. Plein d'inquiétude, il reste seul, avec les masses. En attendant.

Charles de Gaulle

héritier et prophète de la grandeur nationale

Personnage symbolique, de Gaulle incarne pour Malraux, plus que tous les autres chefs d'Etat qu'il a connus pendant sa longue carrière de ministre, la "grande personnalité," la grande figure complexe et mythique qui naît dans l'imagination des hommes et qui s'apparente aux héros de romans. Aussi le rencontre-t-on dans le premier volume du Miroir des Limbes où le général est décrit en tant que chef d'un pays, dont l'action et même la parole se répercutent dans le monde entier; il réapparaît dans le second volume aussi, le fragment où il lui consacre une douloureuse méditation, car cette évocation des "Chênes qu'on abat. . ." fut écrite à la suite du décès du général.

On rencontre de Gaulle en 1945, au Ministère de la Guerre, où, après son discours au Congrès du Mouvement de Libération Nationale, Malraux, au nom de la France, vient d'être "convoqué" par le général. Dans une pièce à laquelle de grandes cartes d'Etat-major donnaient une atmosphère de travail, dans ce lieu solennel et silencieux qui fait rêver aux antichambres des chefs romains, nous apprenons à connaître et découvrons, avec et par Malraux, le visage et la personnalité du grand Homme.

Immobile, sous un sourire descendant et des paupières plissées, il y a dans son regard, comme dans sa voix, une pesante lenteur et une "expression de confiance ironique" que Malraux a retrouvé souvent "lorsque l'Histoire est en cause." (A, 132) Il s'agit d'une "distance intérieure," une distance entre ce qu'il disait et ce qu'il était, et qui crée une présence intense, que les paroles n'expriment pas. Il fait penser, non aux militaires -- et il est pourtant général -- ni aux politiques -- et il est pourtant chef d'Etat -- mais aux "grands esprits religieux, dont les paroles affablement banales semblent sans relation avec leur vie intérieure." (A, 136) Il impose le sentiment d'une personnalité totale et malgré sa courtoisie, on semble lui rendre des comptes. Voilà enfin l'homme devant qui chacun était responsable parce qu'il était lui-même

responsable du destin de la France, le personnage hanté, dont le destin qu'il devait découvrir et affirmer emplissait l'esprit.

En 1958, comme en 1945, pour André Malraux, le général de Gaulle incarne un mythe de réunification nationale. Il a mené jusqu'à la victoire une fraternité combattante. Il incarne un mythe, mais il a aussi le visage des héros qui ont de tout temps fasciné Malraux. Seul contre tous, il a, dès les premiers jours, appelé à une grande aventure ceux qui n'acceptaient pas que la France disparaisse. Il a pris tous les risques sans crainte des sanctions. Comme les héros, tels que Saint-Just, Nehru, Gandhi, Mao, il a tout risqué pour une idée, pour une "étoile fixe": la France.

Aux yeux d'André Malraux, le général de Gaulle apparaît comme le type même de l'intellectuel -- homme de vision -- ayant conçu puis réalisé un grand dessein. Un lien fort lie sa pensée et ses actes: le Fil de l'épée répond au 18 juin. Il est l'homme qui, "dans le terrible sommeil de notre pays maintient l'honneur comme un invincible songe," la voix qui s'éleva pour proclamer "envers et contre tous. . . ." (A, 164)

De Gaulle oppose aux mythes, non d'autres mythes, mais une action. La force du général est dans ce qu'il "a fait, dans ce qu'il fait." (A, 124) Pour lui la politique n'est qu'un "moyen de l'histoire" (A, 141) et le vrai dialogue du général était avec elle, qu'on appelât la République, le peuple ou la nation. En citant Napoléon, il soutient qu'un "homme d'Etat est toujours seul d'un côté, avec le monde de l'autre." (A, 142) La grande solitude qu'il a toujours portée en lui, il ne la quittait que pour s'associer à la destinée de la France dont il était hanté. Grand Maître des Templiers . . . sacerdoce . . . personnage légendaire, voilà le général.

A la suite de Gandhi, de Nehru, de Mao, le général de Gaulle était le seul à pouvoir prendre place. Pour André Malraux, lui seul incarne, en France, le mythe national. "Il y a huit ans, devait déclarer en 1948 le délégué à la Propagande du R.P.F., un homme possédé par la France opposait à toutes les voix qui se voulaient celles de l'évidence et de la raison, le "non" sur lequel allait une fois de plus se fonder notre histoire." ⁴

Après de cet homme, il s'engage, dès leur première

rencontre. Et si ce geste a marqué, aux yeux de certains, une rupture, pour Malraux, il est l'aboutissement d'une longue quête. La politique, moyen de l'Histoire, est un type d'action. Et le gaullisme s'inscrit dans une vaste tentative dont la raison n'est pas uniquement politique mais métaphysique, et qui est dirigée contre un adversaire, la mort, et contre le cortège de contraintes qui l'accompagnent: le mal, l'oppression, la servitude. . . .

Le culte de l'énergie, la volonté d'action, la liberté de l'esprit s'expriment tout au long de cet incessant combat. Mais l'Histoire transforme les hommes. Un quart de siècle plus tard, à l'autre extrémité de l'arc, à la fin du "règne" du général et de leur relation amicale, on rencontre un homme différent, changé. Si auparavant, le général exprimait un destin, il l'exprime maintenant lorsqu'il proclame son divorce d'avec le destin. Il se veut "hors du jeu." (C, 161)

Dans le second volume des "mémoires" de Malraux, on rencontre à Colombey dans le cabinet de travail du général en retraite -- "cellule de Saint Bernard ouverte sur la neige des siècles et la solitude" (C, 154) -- un homme ironique et

amer qui parle avec amertume de son passé et de la France.

Seul, puissamment courbé, devant la neige qui couvre l'étendue déserte, il dit: "J'ai eu un contact avec la France . . ." mais les "Français n'ont plus d'ambition nationale. Ils ne veulent plus rien faire pour la France." (C, 156)

Dans l'abandon de 1940 ou dans l'espoir de 1958, les Mémoires qu'il est en train d'écrire, sont une "tragédie" à deux protagonistes: les Français et lui. Dans la guerre et dans la paix, la France est "l'enjeu." A plusieurs reprises il a agi contre la majorité des Français. A cette pensée, il éprouve une amère et secrète fierté. Espère-t-il que la postérité le comprendra? est-il maintenant au-delà de cet espoir et des autres? Malraux rêve d'une sorte d'Oedipe dont Sophocle nous dirait comment il a voulu faire Thèbes contre les Thébains. "Quand j'ai parlé à Alger, chacun a compris que c'était la France qui parlait," (C, 166) poursuit de Gaulle. En effet, dans ses discours, dans ses actions, le général a voulu rendre à la France sa noblesse et son rang, la grandeur. Il a assumé la France et a rétabli le pays à partir d'une foi. Il a cru en la France et le pays a cru en lui. Il a rétabli la France et l'espoir du monde en la France. Mais, repoussé, loin de tout, le général se sent étranger à ce qui se passe. "Ça ne me concerne aucune-

ment," dit-il. "Ce n'est pas ce que j'ai voulu. C'est autre chose. . . ." (C, 170) La page est tournée. "Les Français ont été avec moi. Ils ne le sont plus." (C, 170) Ce silencieux Veilleur ressent avec violence que l'agonie de la France n'est pas née de l'affaiblissement des raisons de croire en elle: défaite, démographie, industrie, etc. . . , mais de l'impuissance à croire en quoi que ce soit, car l'absence d'un grand dessein, qu'il reproche à ses successeurs, il la reproche aussi au monde. C'est la fin du temps des empires . . . et non pas seulement des empires. Gandhi, Churchill, Staline, Nehru, même Kennedy, ce sont les grandes funérailles. D'après de Gaulle, Staline avait raison: "A la fin, il n'y a que la mort qui gagne." (C, 261) Désabusé, il entend qu'il n'y a rien de commun entre lui et ce qui se passe. . . . Maintenant, on voit avec et par Malraux le "dernier grand homme qu'ait hanté la France, seul avec elle: agonie, transfiguration ou chimère." (C, 283)

Il a peu changé. Mais il a perdu son dialogue impatient avec l'avenir: "Maintenant, faire un Etat qui en soit un, stabiliser la monnaie, régler la question coloniale." (C, 284) Le libérateur, le solitaire vainqueur, l'intraitable, était un homme assailli. On voit maintenant un homme livré depuis des

mois à une vocation de solitude, face à lui-même, à un destin dont rien ne le protège.

Mais il y a ses souvenirs, sa méditation ininterrompue avec la France et le temps qui fait l'Histoire. "La France a été l'âme de la Chrétienté; disons aujourd'hui, de la civilisation européenne. J'ai tout fait pour la ressusciter. J'ai tenté de dresser la France contre la fin du monde. . . Ai-je échoué? D'autres verront. . . ." (C, 277)

Seul, à Colombey, entre le souvenir et la mort, "comme les grands maîtres des Chevaliers de Palestine devant leur cercueil," (C, 321) de Gaulle est encore le grand Maître de l'ordre de la France.

NOTES - Chapitre III

¹Pensées, fr. 750.

²Ibid., fr. 136.

³K. Jaspers, Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: the Paradigmatic Individuals.

⁴"Le Rassemblement," N°62, samedi 26 juin 1948, cité par Jeannine Mossuz dans André Malraux et le Gaullisme, p.273.

CONCLUSION

Pourquoi ces individus et non pas d'autres? On sait que pendant sa vie longue et aventureuse, dans ses nombreux voyages aux "quatre coins du monde," et par ses intérêts multiples, Malraux a connu beaucoup de "figures" importantes dans les domaines de l'art, de la politique et de la science. Alors pourquoi noter ces entretiens avec ces chefs d'Etat plutôt que d'autres? Il aurait pu considérer Adenauer, Kennedy, aussi bien que la reine Sebeth, et surtout Staline, dont l'influence historique dépasse celle de Nehru, de de Gaulle et même de Mao Tsé-Toung. C'est qu'un tyran n'est pas un créateur. C'est aussi que nulle conversation ne rend le "temps sensible" à Malraux comme ceux qu'il a choisis. Et s'il mêle ces hommes, les temples et les tombeaux, c'est parce qu'à ses yeux, ils "expriment de la même façon ce qui passe." (A, 17) La relation de l'auteur avec les Hommes de l'Histoire tourne donc autour de la réflexion sur le temps -- cette "dérive arbitraire et irremplaçable comme celle des nuées" (A, 17) -- et son action sur la condition de l'homme comme créature, son Destin. Car ces Hommes ont établi des normes par leurs attitudes, leur action et leurs impératifs.

Comment apparaissent-ils? Et quels sont leurs traits communs? Contrairement à Pascal, Malraux affirme la valeur intrinsèque de l'homme supérieur soumis, certes au destin, au "grain de sable," mais grand de s'être affirmé par la volonté de la pensée.

Portrait

Malraux les décrit physiquement, mais sans trop de détails, car le portrait "n'est pas une opération mentale, c'est en genre littéraire et artistique." (C, 197) Il soutient que "tout être est inépuisable, mais chacun projette et découpe son ombre lorsqu'il entre dans le faisceau lumineux de l'action ou des sentiments." (C, 197) Et, de toute façon, la vie personnelle de ces Grands Hommes les peint beaucoup moins que l'action indirecte qu'ils exerçaient sur le monde et que l'action directe qu'ils exerçaient sur leur pays. (A, 215) Leur expérience s'attache à l'homme collectif; celle du général de Gaulle n'est pas de même nature que celle des individus. "L'expérience du pilote ne se confond pas avec celle des passagers." Beaucoup moins individuelle. Chez le général, l'individu est "annulé." Son style est invisible. Bien qu'il ait beaucoup négocié, il ne

discute jamais; il affirme ou interroge. Chez Nehru l'individu n'est pas annulé, mais "effacé" -- effacé de la même façon par l'Histoire.

Autorité et Nonconformisme

Leur action est efficace. Ils inspirent le respect et la confiance. Leur action épique se devine dans leur façon de parler, leurs manières, car ils sont "monolithiques": le ton de la voix de Nehru "écartait le jeu" et comme les Grands Hommes, "il voulait dire ce qu'il disait." (A, 157) Leur force prenait la forme de leur silence, non de leur élocution -- pourtant étonnante. Il s'agit d'une "distance intérieure" qui intrigue Malraux. Cette distance, "étrange" chez Chou En-lai, "singulière" chez de Gaulle et Mao Tsé-toung, fait penser à "l'éloignement" d'un homme frappé par le malheur. Leur force donc était dans l'autorité, non dans la contagion.

Cette autorité se traduit par la force de leur action et par la réincarnation des vieux mythes. Ces hommes dynamiques et efficaces sont hantés -- comme l'Acropole -- à la fois par l'Esprit et le courage. A la sagesse pragmatique de leur temps, aux politiciens qui les entourent, ils opposent le Non mythique

du solitaire qui depuis Antigone et Prométhée traverse les siècles. Mao a opposé la foule paysanne armée de lances à tous les marxistes d'obédience russe, donc au Komintern, qui détenait le pouvoir; et de Gaulle s'est opposé seul en 1944, à la puissance des milices. Il était seul le 18 juin. Le refus -- pour de Gaulle, mais aussi pour les autres grands chefs d'Etat contemporains, est valeur suprême. De même Nehru, en tant qu'hindou, nationaliste, pacifiste et révolutionnaire, fut comme Gandhi avant lui, un nonconformiste.

Rêve et Action

Mais l'Histoire transforme les hommes: Senghor, Soekarno, Adenauer, et surtout Nehru, Mao et de Gaulle sont "sensibles" à l'Histoire parce qu'ils la font. Même leurs discours appartiennent à l'action. Pour eux, il s'agit de la création de leur pays et de l'ensemble des faits historiques qui ont ravagé le monde pour le faire "valoir" sur la carte. "Les gens veulent que l'histoire leur ressemble," observe de Gaulle. "Au moins, qu'elle ressemble à leurs rêves. Ils ont quelquefois de grands rêves, heureusement." (C, 165)

Les grands rêves poussent les hommes aux grandes actions,

conformes aux mythologies épiques: Alexandre est possédé par Homère comme Napoléon par Rome. Ils sont tous nés d'un combat dont ils étaient l'âme. Et c'est ce combat, celui de l'Indépendance ou de la Révolution qu'ils appellent Histoire. Après quoi, note Malraux avec ironie et admiration, quelques-uns espèrent faire converger sur eux les destins du monde.

Jeu du Hasard et de l'Aventure

Comme les conquérants, ils sont les plus grands personnages de l'Histoire, et aussi de puissantes figures de l'imaginaire. Leurs moyens d'action sont relativement semblables. On pourrait affirmer qu'il y a eu une part d'aventure, "d'expédition d'Alexandre dans la Longue Marche qui n'est pas étrangère au caractère de Mao." (A, 487) Comme les aventuriers, Alexandre, César, Napoléon, ces vainqueurs sont fascinés par la passion du hasard. "Les hommes de l'Histoire," remarque de Gaulle avec un point d'ironie, "sont nécessairement des joueurs." (C, 259) De plus, ils entraînent les autres dans leur immense pari: Saint Bernard n'était pas assuré d'écraser Abélard; Napoléon n'était pas assuré de la victoire au matin d'Austerlitz; Alexandre le Grand a dû se demander avant la rencontre avec Porus, comment

tournerait la campagne des Indes. Et l'incertitude de la grande politique n'est pas très différente de l'incertitude militaire. Aussi, parti de "la poussière" chinoise, Mao, pour rétablir le plus grand empire du monde, "commence le grand jeu" (A, 485); Nehru, pour créer l'Inde moderne, "faire un Etat laïque d'un pays religieux" (A, 209), risque l'amour et l'appui de son peuple; et de Gaulle accepte de tout perdre en mettant, "dans la guerre comme dans la paix, la France comme enjeu." (C, 166)

Ce qu'ils doivent conquérir surtout, c'est la part de ténèbres et d'inconnu que tout homme porte en soi; car pour eux, comme pour Alexandre, "l'interlocuteur tragique n'est pas la mort, c'est le destin du monde. . . ." (C, 86)

Vocation Nationale

Mais, si les conquérants sont souvent vainqueurs du monde, ils sont rarement interrogés par le sens de la vie: Alexandre, César, Gengis, Timour . . . et même Napoléon grand esprit pourtant, n'ont jamais été en face de l'interrogation métaphysique. Par contre, les hommes de l'Histoire sont des vainqueurs avec une foi. Ils sont obsédés, non par eux-mêmes, mais par leur

foi. De Gaulle est hanté par la France comme Lénine l'a été par le prolétariat, comme Mao par la Chine, comme Nehru par l'Inde.

Mais ce n'est pas le rôle qui fait le personnage historique; c'est la vocation. Son intelligence tient au niveau de sa réflexion, ce que Chateaubriand appelait "l'intelligence de la grandeur d'âme." Et comme les grands chrétiens du Moyen Age, Saint Bernard, par exemple, ils possèdent des "intelligences de vocation." (C, 156) Car l'action historique n'est pas seulement celle d'un homme. Elle assume les passions des hommes, leur détresse et leur espoir.

Par les grandes avenues désertes de Delhi, Malraux, quittant le Capitole, pense aux chefs d'Etat qu'il a connus et aux pays parcourus: "de Hitler à Mao Tsé-toung, que des vocations nationales en ce siècle qui devait être celui de l'Internationale!" (A, 360) A ses yeux, dans le domaine de l'Histoire, le premier fait capital depuis les années '40, a été le primat de la nation. Marx, Hugo, Michelet croyaient aux Etats-Unis d'Europe. Mais, ce n'est pas Marx qui a été le prophète, c'est Nietzsche, qui a prédit que "le XXème siècle sera le siècle des guerres nationales." (A, 128) Les Grands Hommes de l'Histoire ont assumé le destin de leur pays: Senghor a incarné

le Sénégal, comme Nehru a été l'Inde, comme Mao était la Chine (C, 36); de Gaulle, lui, a épousé la France avant Yvonne. Le pays est tout. Ils ont répondu à son appel impératif et muet.

Politique et Histoire

Pourtant ils n'étaient pas des politiciens. Ils savaient tous que "l'enjeu" appartenait à un domaine plus obscur et plus profond que le domaine politique. De Gaulle, aussi bien que Nehru et Mao, conçoit la politique comme une valeur ancillaire, un moyen de l'Histoire. Héritiers de Hegel, pour eux, la politique "implique la création, puis l'action d'un Etat," (A, 129) qui servirait mieux la nation. Cet Etat qui avait obsédé Alexandre, César, Charlemagne et Napoléon est leur souci de base: Nehru se sentait obligé de "créer l'Etat" (A, 206) qui assurerait seul la survie et le destin du pays, et de Gaulle ne pensait qu'à refaire l'Etat, cet "appareil qui sert la France dans la paix comme une armée l'eût servit dans la guerre." (A, 155)

Espoir et Fraternité

Et dans l'Etat rétabli ils apportent l'espérance. "Comment être obsédé par une vocation sans espoir?" (C, 257) demande de Gaulle. Un Homme de l'Histoire est un ferment, une graine. "Un marronnier ne ressemble pas à un marron," explique de Gaulle. Si ce qu'ils ont fait n'avait pas porté en soi un espoir en effet, comment l'auraient-ils accompli? Il fallait que l'action et l'espoir soient inséparables. Ainsi, le général a été le libérateur, le solitaire vainqueur, l'intraitable, la vraie résurrection de l'énergie nationale. En '44, comme plus tard en '58, il a représenté l'espoir même. (C, 174) La lutte pour la libération -- la Marche vers l'Océan -- conçue et dirigée par Gandhi a ressemblé à une croisade. (A, 335) Pour Mao, dans la Révolution, rétablir la fraternité valait bien plus que conquérir la liberté. (A, 536) Et de Gaulle est conscient du fait que, pour les Français, l'important n'était pas tellement ce qu'il disait, mais l'espoir qu'il apportait. (C, 174) Par leur foi et leurs actions, les chefs d'Etat décrits ont accordé une signification et un espoir à l'avenir de leur pays.

Jeunesse

Cet espoir pourra être repris et développé par la jeunesse. Elle devra "faire ses preuves," bien sûr, mais le destin du monde en est inséparable. Mao attache à la jeunesse la même importance que Nehru et de Gaulle. Ils ont voulu refaire le monde, et d'abord leur pays; il leur est indispensable que la jeunesse le veuille aussi. . . . "Si je peux avant de mourir, revoir une jeunesse française," dit le général très bas, "ce sera . . . [le ton signifiait peut-être] . . . aussi important que la libération." (A, 150)

Solitude

Mais appartenir à l'Histoire, c'est appartenir à la haine; on est souvent exécré, selon le mot du général, "à la fois pour ce qu'on est et pour ce qu'on n'est pas." (C, 196) Peut-être est-ce parce que les Hommes de l'Histoire ne ressemblent jamais à ce que souhaitent leurs adversaires. "A eux non plus d'ailleurs," (C, 275) pense Malraux.

La grandeur, par conséquent, se traduit par une solitude, mais une solitude où ils ne sont pas seuls. D'une manière ou d'une autre, selon Malraux, "les grands solitaires ont souvent

une profonde relation avec la masse des vivants et des morts pour lesquels ils combattent. "Je suis seul avec les masses," (A, 142) disent-ils avec un surprenant accent, dans lequel il y a de l'amertume, de l'ironie peut-être, et d'abord de la fierté. Comme Napoléon, ils ont tous conscience que l'homme d'Etat est toujours seul d'un côté, avec le monde de l'autre. De plus, leur voix semble solitaire, même en face de l'avenir.

Désillusion et Mort

Car les données ont changé. L'absence d'un grand dessein qu'ils reprochent à leurs successeurs, ils le reprochent aussi au monde. Ce qu'ils ont voulu -- la grandeur -- est fini. Et peut-être ne sont-ils pas fâchés de voir les politiciens et les "remous du grouillement politique" de s'égarer loin de ce qu'ils considéraient comme "essentiel." De Gaulle, ironique et amer, ressent avec violence l'agonie de la France, l'impuissance du peuple à croire à quoi que ce soit. Son contrat avec la France a été "rompu," et il se veut "hors du jeu." (C, 161) Nehru souriant avec lassitude et résignation, se demande s'il n'est pas à la fois nécessaire d'avoir les pieds sur la terre et la tête au-dessus du "niveau du sol." (A, 168)

Le Président Senghor aussi avait conscience de l'ébranlement d'un monde. Et dans les propos de Ho Chi Minh on devine le ton douloureux sous celui de la comédie. L'inquiétude de Mao, son amertume, se manifeste par sa voix lasse et ses gestes las. Pour eux, le destin du monde est "démissionnaire." Il est temps qu'ils disparaissent, car la fin de leur espoir signale la ruine et la mort.

Prédication

Que nous reste-t-il de leur "passage"? Le fait historique? Leur action pourtant semble plus proche de celle des grands prédicateurs que de celle des figures politiques. Ils ont révélé aux foules ce qui était en elles et surtout ce qu'elles pouvaient faire. Ce qu'ils ont proclamé surprenait par son évidence; et révéler l'évidence est une des marques du prophète. Leur prédication qui apportait l'espoir était efficace parce qu'elle se fondait sur l'expression des sentiments les plus profonds de leur pays: Mao, symbole de la défense du peuple chinois, proclamait qu'il faut enseigner aux masses avec précision ce qu'on a reçu d'elles avec confusion; Nehru, gourou de la nation, prêchait sans cesse la purification de

l'Inde et l'unité par l'ahimsa pacifiste; de Gaulle, lui, a rétabli la France à partir d'une Foi, car il y avait en lui "le chef de l'ordre religieux." (C, 168) Et comme tout chef religieux est soucieux d'abord de définir sa foi, ils ont été de définir leur position.

Ils n'ont pas prédit l'avenir, comme une Cassandre ou le choeur de la tragédie grecque; ils ont vu la réalité présente et, sans se soucier ni de l'opinion publique, ni de l'autorité formelle, se sont sentis contraints d'exprimer la voix de leur conscience. Et comme toutes les choses capitales dites à l'humanité, ce qu'ils avaient à dire était simple: il existe pourtant une éloquence des actes, qui n'est point celle des mots, affirme Malraux, bien qu'elle la suscite: l'appel du 18 juin, l'ahimsa indienne, la Longue Marche, lui appartiennent.

Leurs prédications ont eu la "force des prophètes d'Israël," c'est-à-dire, ils ont proclamé "la Vérité quand elle avait tout contre elle." (C, 187) Ils ont parlé avec la force irrationnelle de celui qui dit ce que tout le monde sait, quand tout le monde le taît; et ils ont exprimé "l'alliance qui donnait à la patrie écrasée la formule la plus simple de l'amour: tu m'es nécessaire." (C, 287) Et c'est ainsi qu'ils ont inspiré l'admiration et la confiance.

Légende

Mais, de ce qu'ils ont dit et fait, il ne nous reste qu'une épopée profonde et confuse. Leur action, leur vie, était-elle égale à leur mythe? Difficile à dire. Malraux invoque l'action mystérieuse du temps, "la métamorphose d'une biographie en vie légendaire." (C, 214) Les victoires ne mènent pas loin: Pompée, Auguste, Condé, Maurice de Saxe l'ont montré. Il faut qu'autre chose entre en jeu. Peut-être "la nation future: l'avenir du monde, la signification confuse et symbolique de ceux qui font l'Histoire." (C, 214)

Mais alors qu'est-ce qui fait d'eux des personnages légendaires? L'exemple de leur vie? Certainement "haute," elle n'a pas été nécessairement "supérieure." Ils n'ont pas été des saints.

La politique? Les géants politiques, Richelieu, Bismark, ne sont pas légendaires. Leur action? Dans leur prestige il y a certes "maint" élément rationnel: libérateurs de leur pays, vainqueurs solitaires, animateurs de l'énergie nationale et par conséquent de l'espoir. Mais le monde n'est pas rationnel; l'homme non plus.

"Intercesseurs entre la vie humaine et le monde inconnu,

entre la misère présente et le bonheur futur, et d'abord entre la solitude et la fraternité," (A, 170) ces types humains n'ont pas de nom. Mais, comme nous avons vu, ils jouent peut-être un rôle aussi singulier que celui du héros ou du saint: l'homme qui échappe au destin. (C, 178) Après tout, c'est peut-être, comme le suggère Malraux, la définition de l'homme légendaire.

Avec eux une page de l'Histoire du monde sera définitivement tournée.

Comme nous l'avons vu, les Grands Hommes sont tantôt comme Cromwell -- vu par Pascal -- des aventuriers qui se divertissent, des conquérants, tantôt des "idéalistes," incarnations du Zeitgeist, qui échouent sur la plage lors du reflux.

Nous pouvons nous demander si ces Grands Hommes ont un idéal humanitaire chrétien ou simplement un idéal de noblesse collective, qui offrent à eux-mêmes ou à leur peuple un divertissement supérieur. Malraux a pénétré l'équivoque de la révolution humanitaire -- dignité, fraternité. Elle est humanitaire quand elle défend les opprimés; elle cesse de l'être après la victoire et devient l'incarnation du groupe -- ce qui peut être noble ou ignoble, mais n'est jamais moral

en soi. D'où le machiavélisme des Grands Hommes et le manichéisme de toute action.

Ainsi, par un très long détour qui embrasse plusieurs continents, des cultures variées et des idéologies diverses sur l'homme et le monde, Malraux rejoint Pascal. Pour l'un -- malade et enfermé dans une chambre, comme peut-être pour l'autre -- qui a parcouru le monde, théâtre de ses pensées-actions -- la vie n'est qu'un divertissement plus ou moins noble ou héroïque. Et ils découvrent la futilité de toute action et donc de l'Histoire. Nous avons vu que dans la première partie de la vie de Malraux, dans l'oeuvre de fiction -- des Grands Hommes: Kyo, Katow, Kassner, Berger sont constamment vaincus, car bien qu'ils soient portés par le Zeitgeist, ils ne sont que des précurseurs, et le peuple ne les a pas toujours suivis.

Par la suite, les Grands Hommes réels, Ho Chi Minh, Senghor, Nehru, Mao, de Gaulle s'appuient sur le Zeitgeist du présent. Les deux formes du Zeitgeist -- la révolution, la nation -- échouent pourtant bien qu'elles soient vues et présentées comme un beau et noble concept.

Malraux part donc de Pascal et s'en éloigne de plus en plus. Et puis, enrichi et désabusé, il revient à Pascal:

l'Histoire est un désordre, mais la pensée le maîtrise;
Malraux exprime peut-être les vues d'un Pascal moderne, qui
rendrait hommage aux grandeurs de la pensée.

Restent les autres formes de la transcendance. Et Malraux se voue désormais à un autre mythe, qui transcende semble-t-il tous les autres et qui va jusqu'à briser le cadre national auquel il s'est voué pendant plus d'un quart de siècle. Depuis 1945, progressivement dans le domaine mythique, le culturel a pris le pas sur le politique et s'identifie au religieux. L'ultime fraternité à laquelle doivent tendre les hommes, c'est une fraternité planétaire révélée à elle-même par la culture. L'action qui se dessine alors dépasse la Nation. Elle s'inscrit désormais, pour Malraux, dans un cadre universel, le plus large, à l'échelle des entreprises humaines. Et la réponse qu'il donne à l'appel du Directeur Général de l'U.N.E.S.C.O., pour la sauvegarde des monuments de Nubie le montre bien:

Au moment où notre civilisation devine dans l'art une mystérieuse transcendance et l'un des moyens encore obscurs de son unité, au moment où elle ressemble les oeuvres devenues fraternelles de tant de civilisations qui se haïrent ou s'ignorèrent, vous proposez l'action qui fait appel à tous les hommes contre tous les grands

naufrages. Votre appel n'appartient pas à l'histoire de l'esprit parce qu'il veut sauver les temples de Nubie, mais parce qu'avec lui, la première civilisation mondiale revendique publiquement l'art mondial comme son indivisible héritage. (1)

A la suite des héros auxquels il s'était attaché, Malraux n'inscrira plus seulement les grands noms de l'Histoire mais aussi ceux de l'univers des Voix du silence.

NOTE - Conclusion

¹Réponse d'andré Malraux à l'appel du Directeur Général de l'UNESCO, pour la sauvegarde des Monuments de Nubie, le 8 mars 1960. Souligné par l'auteur. In Action Etudiante Gaulliste, Discours d'André Malraux, p.8.

DEUXIEME PARTIE

L'ART

CHAPITRE IV

LA CREATION ARTISTIQUE:

DIMENSION METAPHYSIQUE ET LIBERATRICE DE L'HOMME

Nous avons vu que la méditation sur l'Histoire qui, dans les romans de Malraux, alternait avec l'action historique, prend peu à peu le pas sur celle-ci. Tout au long du Miroir des Limbes, en effet, la part de l'action se trouve réduite à des évocations de souvenirs dans les Antimémoires, puis, dans La Corde et les souris, à la reprise de récits antérieurs. Une telle évolution peut sembler naturelle chez un homme vieillissant, de même que l'insertion progressive de la réflexion historique dans une méditation métaphysique. Il est pourtant frappant, presque insolite, que d'une période à l'autre, de la jeunesse active à une maturité et une vieillesse de plus en plus méditatives, les considérations sur l'art aient servi de "relais."

Ces préoccupations ne sont pas apparues brusquement. En effet, la méditation méta-historique et philosophique que nous avons suivie jusqu'ici allait de pair dans l'oeuvre du premier

Malraux avec une méditation sur la création artistique et la culture. Dans Le Miroir des Limbes nous retrouvons, mûrie et approfondie, une conception qui était déjà apparue dans La Tentation de l'Occident comme dans les romans tels que La Voie royale, Les Conquérants, le Temps du Mépris, l'Espoir et surtout dans Les Noyers de l'Altenburg, où nous pouvons lire que ce qui délivre l'homme de son angoisse devant le destin, c'est avant tout l'Art; car "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 ce que Pascal appelle notre prison, nous tirions de nous-mêmes des images puissantes pour nier notre néant. . . ." ¹ L'art comme notion et comme réalité a donc toujours préoccupé l'ex-ministre de la Culture, bien qu'il ne se soit jamais considéré ni comme esthéticien ni comme philosophe de l'art, au sens courant du mot, c'est-à-dire s'interrogeant sur l'essence du beau. S'il intitule son grand ouvrage Psychologie de l'art et non Philosophie de l'art, c'est qu'il cherche à quelle aspiration humaine répond le besoin de création artistique.

C'est seulement à partir de La Psychologie de l'Art que la nature du lien se précise: Art et Révolution procèdent de la même source qui est le refus des fatalités. Mais d'où

vient que le refus exprimé idéalement par l'art soit investi d'une valeur égale, et plus tard supérieure à celle du refus historique? Cette question implique celle de la nature de l'art telle que le conçoit Malraux; ici encore, une comparaison avec l'auteur des Pensées pourrait nous éclairer, dans la mesure où elle révèle l'existence d'un problème pascalien dont la solution est anti-pascalienne, mais dont les données ne le sont que par suite d'un malentendu.

Comme Pascal, Malraux ne peut se satisfaire ni de l'action -- la via activa -- ni de la méditation -- la via contemplativa, au sens traditionnel -- ni de leur synthèse telle qu'elle se réalise dans les romans. Comme Pascal avant lui, Malraux cherche une autre issue: l'homme soit dépasser sa condition. Or, pour Malraux, ce mode de dépassement est l'art. Solution anti-pascalienne, semble-t-il, puisque Pascal écrit: "Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses, dont on n'admire point les originaux." ² En outre, Pascal, comme les jansénistes de son temps, voyait dans l'art, au mieux, un divertissement -- "frivolité et vanité" -- au pire, le goût des formes voluptueuses, donc, un péché.

Si opposées que soient les attitudes de Malraux et de Pascal à l'égard de l'Art, elles procèdent d'un même désespoir

devant la condition humaine; elles ne s'opposent que par la réaction que provoque ce désespoir. Si Pascal ne voit dans le goût des arts que vanité et péché, c'est qu'il accepte les conceptions d'un temps où l'art n'était que mimesis. Le considérer comme une valeur, aimer pour elle-même l'imitation d'une chose, c'est accorder une importance exagérée à l'habileté de l'imitateur, c'est réduire l'art à une technique. C'est donc négliger l'inspiration, diraient les romantiques. Que dit Malraux? L'art d'imitation, on sait qu'il le méprise autant que Pascal. La perfection technique ne l'impressionne guère; autant vaudrait une bonne photographie. Quant à "l'inspiration," ce n'est pas dans le sens d'un romantisme facile que Malraux la comprend. Ce n'est pas comme moyen d'évasion, suggérant un au-delà idéalisé, moins encore un paradis voluptueux: "arts d'assouvissement." Tout rapport, même idéalisateur, avec le monde des apparences est exclu du grand art. ("Le secret des choses n'est pas dans leur apparence," disait Aristote.) Et Malraux cite l'idole aztèque "dont le destin fit, pour les Espagnols, d'abord un démon, puis l'imitation d'un crâne, un chef d'oeuvre enfin." (C, 463) Ainsi, si Malraux s'attaque à l'art d'imitation, c'est pour accentuer la séparation, la rupture même, entre la création

et toute référence au "réel," à la nature.

Dans sa conversation avec Picasso, Malraux soutient que, si l'art des peuples sauvages a suscité tant d'enthousiasme, c'est parce qu'il possède un style qui lui est propre, parce qu'il a créé un monde irréel, distinct, subordonné aux lois de la vision et des formes -- tels les masques de la Côte de l'Or, les idoles des Cyclades. La forme la plus haute de cet art, comme de tout art qu'oriente un style, c'est le "signe émotif" ³ et non pas la reproduction de la réalité.

Si l'Art selon Malraux n'est pas imitation mais création, n'est pas même création d'une beauté idéale -- que recusent également Malraux et son porte-parole Picasso. Pour Malraux comme pour Picasso, "la création est rarement chose esthétique." (C, 426) A vrai dire, l'art moderne, en majeure partie, est une révolte contre le beau. L'opposition entre l'expression plastique réaliste et l'idéal grec d'une beauté harmonieuse et rationnelle, donc idéaliste, commencée dans une discussion avec le Bonze japonais des Antimémoires se trouve élargie et approfondie dans le second tome: "Pour l'Europe l'art . . . s'était longtemps confondu avec la beauté. . . . [Les gens] commencent, seulement aujourd'hui, à se dire que le tableau n'imite pas toujours le modèle." ⁴ Dans son essai,

L'Homme et la culture artistique, Malraux soutient que "l'art d'Europe est un système de volonté." ⁵ La volonté par quoi l'homme façonne l'histoire est moins celle qui transforme les sociétés que celle, métaphysique, qui dompte les fatalités. L'art en est la manifestation. La volonté qui s'y exprime n'est plus la "volonté de déité" dont parlait le vieux Gisors -- encore engluée dans l'instinct de puissance égotiste. C'est une entreprise grave, religieuse, qui prend place dans l'univers manichéen de Malraux. L'homme qui crée oppose à l'idée du vieillissement et de la mort une oeuvre qui le délivre. Ne pas subir son destin, mais le dominer, c'est ce que Malraux appelle en art la "possession du destin" par le poète, et il ne cesse d'insister sur cette victoire des grands artistes sur le néant: "Chacun des chefs-d'oeuvre est une purification du monde, mais leur leçon commune est celle de leur existence, et la victoire de chaque artiste sur sa servitude rejoint, dans un immense déploiement celle de l'art sur le destin de l'humanité. L'art est un anti-destin." ⁶

Le style, tel qu'il est vu par Malraux, est avant tout une expression de valeurs métaphysiques et religieuses. A une époque où l'homme a commencé à prendre conscience du fait que

Dieu est mort, c'est l'art du passé qui, par cette transformation, "lui conserve ce sens du sacré auquel, de naissance, il a droit." ⁷ Entre la communion des cathédrales médiévales et l'immensité des ensembles égyptiens, qu'y a-t-il de commun? se demande l'aventurier de l'art. "Pour toutes, à des degrés divers, le réel est apparence; et autre chose existe, qui n'est pas apparence et ne s'appelle pas Dieu. L'accord de 'l'éternelle dérive de l'homme' avec 'ce qui le gouverne ou l'ignore,' leur donne leur force et leur accent. En Egypte, face aux Pyramides, au Sphinx, Malraux a la révélation de deux langages opposés: celui des apparences quotidiennes, de l'éphémère, et celui de la Vérité, de l'Eternel et du Sacré." (A, 56)

Si l'art manifeste un absolu, c'est-à-dire constitue une tentative de transcendance et de dépassement de la condition humaine, la création artistique doit pouvoir remplacer tous les autres moyens utilisés par l'humanité pour se défendre contre les fatalités. Dans ce contexte, l'art n'est ni pour l'histoire ni dans l'histoire, mais hors d'elle et au-dessus d'elle. Comme la religion pour Pascal, l'art pour Malraux est le plus grand témoignage de la dignité de l'homme, le signe éternel que l'homme oppose au destin, et sa protestation contre ce même destin.

Voilà une conception de l'art aussi austère, aussi religieuse, pourrait-on dire, que la morale chrétienne de Pascal: refus du plaisir des sens, refus des apparences, recherche d'un au-delà du monde. ("Je suis en art comme on est en religion.") Il ne faudrait pourtant pas conclure de là que l'art est pour Malraux -- ou pour le Picasso de la Tête d'obsidienne -- ce que la religion est pour Pascal. C'est bien plutôt une anti-religion. L'artiste, en effet, n'est pas le transcritteur du monde. Il en est le rival. Rival du monde et de Dieu, donc toujours proche des anges rebelles. L'art est une forme de la lutte avec l'ange et en manifeste toutes les ambiguïtés. Il est frappant que, dans Le Miroir des Limbes, alors que la révolte de Malraux s'est adoucie, nuancée de scepticisme et d'une certaine résignation, dans les domaines politique et métaphysique, elle éclate avec une virulence que ne connaissait pas La Psychologie de l'Art dans le texte où elle se cristallise autour de Picasso.

Picasso entendait que sa révolte fût "incurable"; elle l'était en raison de son agressivité, de son hostilité fondamentale à tout cosmos, car "il prétendait que l'art oppose la création artistique à la Création tout court." ⁸ La nature et le monde ne lui servent que de matière première pour être

transformés en art.

Ce que Malraux et Picasso aiment et admirent dans l'art ce n'est pas l'oeuvre créée mais l'élan créateur. Cela seul est divin. C'est par l'élan que l'art devient religion. Il ne faut évidemment pas confondre la "religion de l'art" avec "l'art religieux" mais on passe insensiblement d'une notion à l'autre. L'art religieux incarne le sentiment du sacré ou du divin. La religion de l'art qui succède à l'art classique et humaniste n'a retrouvé ni le sacré ni le divin. L'art moderne qui constitue pour Malraux une catégorie distincte, n'est religieux que par la passion qui le porte à ses révoltes et ses refus. C'est une religion purement négative parce qu'il ne peut être rien d'autre à l'heure actuelle. Le symbole de cet art est Picasso. Or Picasso, vu par Malraux, dont il est une espèce de double, est, comme lui, un prototype de l'homme pascalien qui refuse la solution pascalienne.

Peu enclin à la pensée abstraite, le Picasso de La Tête d'obsidienne laisse l'interrogation métaphysique à Malraux et se contente d'apporter, par sa peinture, quelques réponses auxquelles Malraux ne souscrit pas entièrement, mais qui correspondent sans doute à ses tendances profondes. Maître de la métamorphose, Picasso a fait montre de ce pouvoir presque

démiurgique par la variété de ses manières et des techniques employées. Virtuose exceptionnel, il s'est donné la tâche de toujours reprendre ses oeuvres comme ses idées.⁹ Il a voulu transformer le chaos en ordre, ordre où l'art est le seul absolu.

Autour de Picasso, absent ou présent, se cristallise une prise de conscience sur l'oeuvre d'art et sur le rôle et la signification de l'artiste. Avec Jacqueline, sa femme, on parcourt toute une série de maisons-ateliers et d'expositions du maître où les formes héritées -- des fétiches nègres, des urnes zapothèques, des silex mayas, des idoles aztèques, la Vénus de Lespugues, des masques esquimos, des Matisses et des Braques, des Mougins -- se mêlent en un dialogue, une "confrontation" irréaliste et intemporelle. Elles démontrent toutes une "volonté de création d'autant plus rageuse qu'elle combat la Création tout court." (C, 356)

Les "envoûtements" de Picasso s'accordent aux arts sauvages, à des idoles mexicaines et préhistoriques. Ils suggèrent qu'ils "rivalisaient avec le sacré," par leur négation de l'apparence -- mouvement et profondeur -- et proclament que cette négation de l'illusionnisme ne se réclame pas seulement

de la sculpture ou de la peinture, mais aussi d'une "sorcellerie." En effet, le mot sorcier plaft à Picasso: "Et moi aussi je suis sorcier," déclare-t-il avec emphase." (C, 372) Il s'accorde à la "transe" de certaines de ses formes, à ses figures de grimoire, à sa puissance de métamorphose. Il aime pourtant que sa sorcellerie lui échappe un peu. Parfois, il peint avec sa collection, parfois contre elle. Comme les Nègres, qu'il a "redécouvert," lui aussi est contre tout; lui aussi pense que tout, "c'est inconnu, c'est ennemi." (C, 340) Ce n'est pas le pouvoir pictural ou sculptural qui est en cause: c'est le "pouvoir démiurgique." Et comme Dieu, lui non plus n'a pas de style. Il ironisait: "A bas le style! Est-ce que Dieu a un style?" (C, 346) Ou bien: "Dieu aussi est un très grand créateur de formes, bien qu'il n'ait pas de style." (C, 357) En effet, les formes de Picasso appartiennent au monde que l'art seul peut créer. "Les spectacles du surréalisme imitaient ce qui n'existe pas," déclare Malraux; "les formes de Picasso l'inventent." (C, 351) Il a créé des formes qui n'existaient pas et qui n'auraient jamais existé sans lui. Il ne croyait pas aux sujets, mais il croyait aux thèmes -- à condition de les exprimer par des emblèmes: "On peut exprimer la mort

par le Tres de Mayo, ou par le crâne, on le fait depuis longtemps . . . mais pas par un accident d'auto." (C, 361) Il appelait thème, explique Malraux, la naissance, la grossesse, la souffrance, le meurtre, le couple, la révolte, peut-être le baiser . . . en face de la mort. A Malraux, les toiles harcelantes parlent avec la voix de l'inscription de Thèbes: "Ecoute le cortège des Morts avec son bruit d'abeilles. . . ." (C, 378) Picasso seul semble attendre de la peinture le secret du monde, trouver dans ses oeuvres les plus désespérées le droit de l'exiger encore. Pour lui, le secret du monde s'appelle Dieu. Mais son pouvoir ne peut "germer" que dans la mort.

Comme Cézanne, Goya, Van Gogh qu'il aimait "autrement que les autres," (C, 345) Picasso avait rompu avec la peinture heureuse, mais contrairement à eux, qui ont inventé les formes de leur louange ou provoqué la résurrection des figures des grandes religions, Picasso a ressuscité de préférence celles des arts sauvages, et les fétiches d'Afrique et d'Océanie. Mais le "ferment" de son oeuvre, qui connaît si bien la colère et la souffrance, quelquefois la pitié, est au-delà de la colère et de la louange: il réside dans l'interrogation, dans "l'inépuisable altercation" avec le monde des oeuvres qui le

hantent. Il s'opposait aux catégories établies et à l'ordre circonscrit. Il transformait tout en terrain de révolte et il vivait comme il créait: "Il faut réveiller les gens," s'écrie le peintre, "bouleverser leur façon d'identifier les choses. Il faudrait créer des images inacceptables. Que les gens écument. Les forcer à comprendre qu'ils vivent dans un drôle de monde. Un monde pas rassurant. Un monde pas comme ils croient. . . ." (C, 405)

Ce "Petit Bonhomme," tout seul, ce sorcier ricanant, ce fantôme est "chargé du pouvoir créateur, comme le Père Noël de sa hotte." (C, 433) Pour lui comme pour Darwin, Nietzsche, Marx et même Freud, le tao de la nature, de l'histoire de l'homme, est combat; de plus, pour Picasso, l'âme de la peinture est la "tension," l'acharnement: "Un bon tableau, quoi! il devrait être hérissé de lames de rasoir." (C, 429) Et à partir des Demoiselles d'Avignon, le ressort de son art a été l'approfondissement de sa révolte: "conflit incurable," "inépuisable querelle," "massacres," "agressivité, dérision, profanation" -- en somme "la plus furieuse accusation," "la plus opiniâtre révolte."

Nous voilà très loin de Pascal. Colère et révolte, refus de l'oeuvre de Dieu, artiste rival du monde, auteur prométhéen d'une contre-création grinçante. Pourtant, Picasso -- vu par Malraux -- était bien l'homme pascalien dont la ferveur religieuse ne peut s'exprimer que par le blasphème.

Devant la mort de son ami, devant le tombeau de la Révolte et de la Création, Malraux croit comprendre enfin ce qu'il ne faisait que pressentir devant les oeuvres en gloire rassemblées par la Fondation pour son Musée Imaginaire: "Cette lutte avec la mort conserve sa voix profonde, même en face de l'éternité. Parce qu'elle la tient de l'affrontement, non de la victoire." (C, 473) Nous savons maintenant que l'art peut repousser la mort de quelques siècles, bien que la relation de l'artiste avec l'art nous échappe autant que celle de l'art avec la mort. C'est pourquoi Picasso savait par coeur la phrase où Van Gogh dit qu'il pourrait se passer de Dieu, mais non de la puissance de créer. (C, 465) Il a pressenti que l'art oppose la création artistique à la Création tout court. Devant le mausolée de la création, cet art des limites humaines, celui de notre civilisation "dont il exprime en ricanant le vide," Malraux pense que l'âme de la vie et celle de la mort s'entrelacent comme La Figure au Vase et le crâne mexicain se rejoignent dans

le miroir "où passaient au-dessus de l'obsédienne, les nuages sans mémoires." (C, 471) Création et Métamorphose sur lesquelles veille la déesse du Retour éternel.

NOTES - Chapitre IV

¹Les Noyers, p.98. repris dans Antimémoires, p.44, La Corde, p.577.

²Pensées, fr. 40.

³"En peinture," dit Picasso, "les choses sont des signes, nous disions des emblèmes avant la guerre de quatorze." La Corde, p.142.

⁴Antimémoires, p.351, repris in La Corde, pp.399, 406, et 408.

⁵Les Conférences de l'UNESCO, p.87.

⁶Les Voix du silence, p.637.

⁷Le Musée Imaginaire, p.33, aussi La Corde, p.451.

⁸La Corde, pp.467, 474, 477.

⁹"Si tu crois que tu n'as pas raté ton tableau, retourne à l'atelier, tu verras que ton tableau est raté." La Corde, p.336.

TROISIEME PARTIE

ETHIQUE ET METAPHYSIQUE

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la notion de l'Histoire et celle de l'Art sont toujours liées à une certaine conception tragique de la condition humaine; par elles on retrouve "l'homme partout où nous avons trouvé ce qui l'écrase." ¹ Or, dans la pensée d'André Malraux, ce qui écrase l'homme est d'abord l'angoisse essentielle de l'être face à la conscience qu'il prend du monde. La question fondamentale de la condition humaine -- "cette humiliante et morne aventure qu'on appelle la vie" -- prend une acuité et une forme nouvelles dans ses études de vieillesse. Désormais, on comprend que les questions qui ont tellement obsédé le romancier ont changé et de ton et de plan: l'aventure, qu'elle soit géographique, historique, ou artistique est condamnée par Malraux si elle n'est que "divertissement." L'histoire, telle qu'elle est perçue dans les premiers romans, est un divertissement. Même la création artistique peut être une manière d'échapper à notre situation, donc un divertissement encore. Ces convictions, ces idées, si chères à l'écrivain, il les exprime d'abord au moyen de la fiction, à travers des personnages donc d'une manière oblique. Dans les "mémoires,"

Malraux médite sur la condition humaine directement. Si dans l'Histoire et dans l'Art, il a cherché un anti-destin, à la fin de sa vie il cherche à comprendre ce qui mérite d'être préservé.

Nous avons vu que les romans se déroulent sur fond de suicides et de guerres -- la vie y est présentée comme une prison -- le seul dialogue qui soit plus profond que celui de l'homme et de la mort est celui de l'homme et du destin. Comme tous les écrivains de sa génération, Malraux a été frappé par le passage des Frères Karamazov où Ivan dit: "Si la volonté divine implique le supplice d'un enfant innocent par une brute, je rend mon billet." Le grand mystère est celui du Mal et de la Mort. Le symbole de ce mal est le cachot. Dans le passage repris des Noyers de l'Altenburg -- plaque tournante dans l'oeuvre de Malraux -- un des orateurs du fameux colloque remarque que les trois grands romans de la reconquête du monde, ont été écrits par des "prisonniers": l'un par un ancien esclave, Cervantes, l'autre par un ancien bagnard, Dostoïevski, le troisième par un ancien condamné au pilori, Daniel Defoe.² Le thème du "cachot" est repris par le narrateur du roman qui se souvient de l'image de Pascal où les condamnés à mort,

sont chaque jour égorgés à la vue les uns des autres, ceux qui restent, voyant leur propre condition dans celle de leurs semblables.³ Et Vincent Berger intervient durant le colloque pour réaffirmer que l'homme ressent avec force la présence du destin lorsqu'il prend conscience "de l'indépendance du monde à son égard."⁴ L'angoisse de l'homme, c'est d'exister, c'est d'être sur le mode de l'incarcération.

Trois siècles après Pascal, Malraux fait donc la même analyse de la condition de l'homme ici-bas. "Ma vue de l'homme a peu changé depuis trente ans," (C, 530) avoue-t-il. Garine et Kassner, Manuel et Kama, participent tous à la même interrogation sur l'homme, et ils savent, comme Vincent Berger, qu'ils n'ont pas choisi de naître, qu'ils ne choisiront pas de mourir, qu'ils ne peuvent rien contre le temps. Il y a entre chacun d'eux et la vie universelle, une sorte de "crevasse"; et la lutte acharnée de l'Homme de l'Histoire, comme la lutte de l'Artiste, n'ont d'autre but que de combler cette crevasse.

A l'angoisse de l'absurde -- cette crevasse -- à l'aveuglement et à la misère de l'homme, au "cachot" de la vie et à "l'univers muet,"⁵ Pascal répond par la foi en Dieu.

Malraux, qui a perdu la foi après la confirmation, (C, 538) répond d'abord par l'Histoire -- chaîne de volontés humaines et défi à l'irréversible, puis par l'Art -- rectification souveraine du monde. Mais ces réponses ne le satisfont pas. Pour Malraux, "agnostique, avide de transcendance," l'Histoire et surtout l'Art, ne valent que comme moyens d'échapper à la condition humaine, comme réponse victorieuse de l'Homme au Destin, sa "monnaie de l'Absolu."

A partir du Miroir des Limbes les solutions métaphysiques prennent une forme de plus en plus religieuse. Il ne s'agit pas de Dieu, non plus de l'immortalité de l'âme, mais de l'Esprit, de la possibilité d'une transcendance de l'Esprit, qui dépasse la condition humaine. Et si différentes que soient leurs croyances religieuses et les circonstances de leurs époques, on pourrait néanmoins affirmer que la démarche éthique et métaphysique de Malraux est fondamentalement homologue à celle de Pascal -- compte tenu des différences de possibilités.

Mais quelle est la morale de Malraux? Et, d'abord, quelle est sa métaphysique?

NOTES

¹Voix du Silence, p.639.

²Antimémoires, pp.46, 600, 602.

³Pensées, fr.434.

⁴Les Noyers, p.127.

⁵Pensées, fr.198.

CHAPITRE V

La Métaphysique

Dans ses écrits comme dans ses interviews, Malraux reconnaît l'orientation, la tendance de sa recherche quand il déclare: "Tout ce que j'ai écrit consiste à poser la contradiction entre le domaine de l'apparence au sens métaphysique . . . et le domaine de l'absolu quel qu'il soit." ¹ En effet, l'auteur par son oeuvre se place "à l'intérieur d'un problème métaphysique." ² Il admet que ses écrits, qu'ils soient de fiction ou "biographiques," n'ont pour objet ni une philosophie de l'histoire, ni une esthétique; mais bien la "signification" que prend la présence de "l'éternelle réponse à l'interrogation que pose à l'homme sa part d'éternité" -- lorsqu'elle surgit dans la "première civilisation consciente d'ignorer la signification de l'homme." ³ D'après Malraux, l'homme déchiré entre l'ange et la bête, entre l'humiliation de sa condition et la "volonté de déité," cherche une autre issue. Trouverait-il en lui-même une "donnée sur quoi puisse se fonder la notion de l'homme"? ⁴ Cette donnée, seule une interrogation sur les "pouvoirs" de l'homme peut l'offrir. Reprenant et

dépassant à la fois les leçons de l'Aventure, de la Révolution et de l'Art, Le Miroir des Limbes démontre que le plus haut pouvoir de l'homme est celui d'imposer au monde sa présence, c'est-à-dire sa pensée.

Malraux, homme d'action et de méditation, à la fin d'une vie longue et pleine, regarde en arrière et tire parti. Dans cet éclairage, l'on se demande: Qu'est-ce qu'une vie? Et quelles sont les dernières leçons de la condition humaine telles que l'auteur les entend dans la vieillesse? On ne trouvera pas de solution, mais délimitation plus exacte; une exploration plus méthodique des possibilités humaines, des tentations.

La Science

Tout créateur appréhende, en termes métaphysiques, son pouvoir sous l'aspect d'une redoutable et obscure concurrence avec l'univers et la fatalité.

Et non pas seulement l'Artiste, mais l'homme de science également; car lui aussi, tel Max Torrès, professeur de chimie du cerveau à Berkeley, et le médecin, chef des services de neurologie à la Salpêtrière, il tente de rendre intelligible

l'aventure de la vie. Croient-ils vraiment aux conclusions de la biologie? Ils y croient "plus qu'au reste," avec en plus l'ambition de se "substituer au destin." Dans la dernière partie de La Corde et les souris, publié séparément en 1974, Malraux, tout en continuant sa méditation, son interrogation sur le destin de l'homme, parle longuement du mythe de la science.

C'est l'orgueil du savant qui explique en partie l'ambivalence de Pascal à l'égard de la science. "L'homme," dit-il après Augustin, "est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite." ⁵ C'est par la pensée qu'il se fait lui-même et c'est par elle qu'il a changé les conditions matérielles, sociales et politiques de l'existence. Par elle également qu'il "comprend" l'univers, par elle enfin, qu'il trouve sa dignité et sa grandeur. Au XVIIIème siècle on avait changé l'ordre social, aux XIXème et XXème siècles on a rêvé ou on rêve encore de science et de progrès: la civilisation se veut transformatrice et instrument de progrès.

On sait que Pascal ne pensait pas grand bien de la science comme solution. Malraux non plus, mais il y voit, comme dans

l'art, l'élan vers la connaissance. La science est un domaine de connaissance mais qui ne s'oppose peut-être pas à la métaphysique, ni même à la religion. Actuellement on est témoin de l'effort de l'intelligence humaine, de l'esprit humain, pour conquérir. Grâce à la science, l'homme élargit son espace mental, repousse le plus loin possible les murs de sa prison. La science, c'est la volonté de progrès: il y a beaucoup à faire, et même tout à faire, à l'infini, pour augmenter le pouvoir humain de transformation de la nature. En physique, en histoire, en biologie, il y a la même mutation: l'homme continue à poursuivre l'intelligibilité de l'aventure de l'homme, de l'espèce, des mondes. Enfin l'homme est presque tout puissant. La liberté est élargie mais reste limitée et sa nature inexplicable. La science ne fonde pas les valeurs.

La civilisation du XXème siècle finissant est une civilisation sans valeur suprême pour l'humanité. Il s'agit alors de lutter contre le potentiel de destruction que le scientisme, d'après Malraux, porte en lui. Et il s'avère bien maintenant que la science, malgré sa force inimaginable, ne saurait ordonner la vie. La connaissance des lois universelles posée comme valeur suprême ne rassure pourtant pas l'homme mobilisé par

ce qu'il crée: l'action et la conquête contre la terre ne peuvent ni légitimer la vie, ni remplacer l'âme. Une vie, dit Malraux, ne s'ordonne qu'autour de valeurs, et l'Occident technologique qui confond sa civilisation avec ses moyens d'action sans précédents, n'est que dérision et décadence. On comprend alors que ce qu'écrivait en 1946 Georges Mounin ait encore valeur d'actualité. Il observait que "Pascal a repris nommément possession de Malraux tout entier," à propos de la question de la science. Et des critiques encore plus récents se demandent s'il faut croire que trente ans après, un nouveau mythe de la science ait rendu une fois encore Malraux à Pascal. ⁶

En effet, Malraux s'insurge contre la "vanité des sciences" qui répondent mal ou pas du tout aux questions que la mort pose. Science sans conscience n'est que ruine de l'âme. Science sans transcendance n'est qu'illusion. Ainsi, la biologie qui tente de rendre intelligible l'aventure de la vie par la loi de sélection et par l'expérience héréditaire des espèces, est impuissante à répondre au problème fondamental de la créature humaine. "La brousse nous crie que l'homme n'avait aucune chance," (C, 583) atteste Malraux contre la théorie darwinienne. Une

autre force peut-être a joué selon lui pour le devenir de l'espèce humaine. Et il a tendance à croire, tout agnostique qu'il est, que certains instincts des animaux, leurs migrations, ne viennent pas de sélections. Il se méfie des explications trop faciles et trop plausibles de la science biologique. L'homme n'est pas non plus un chaînon d'une évolution automatique, malgré les parentés constatées dans le règne animal. L'espèce à laquelle il appartient est bien différente de toutes les autres, car elle possède des aptitudes fondamentales: s'interroger, s'étonner; voilà la marque de l'esprit métaphysique. Aucune espèce de fourmis, de lions et même de singes n'a jamais possédé ce pouvoir. L'homme est séparé de tout le reste par une différence de "nature," non pas de "degré." Seul, il possède l'aptitude à concevoir des notions au-delà du donné. Les explications du monde et de l'homme qui ont précédé la science viennent des religions. Chacune révélait le monde, selon Malraux, par une explication mythique ou historique et par une signification. Avec la science, au contraire, pour la première fois une explication de l'univers n'en apporte pas la signification. Dans la religion l'homme trouvait sa Loi. Et cette Loi, il ne la trouve maintenant dans aucune théorie scientifique.

Ainsi, la science, le nouveau dieu, peut faire plus que les autres puisqu'il peut détruire la terre; mais ce dieu ne peut aucunement former un homme: c'est un dieu muet. La destruction méthodique de Port de Valence et de Teruel dans l'Espoir, l'inhumanité criante et révoltante de la guerre chimique dans Les Noyers de l'Altenburg, l'organisation rationnelle de l'enfer des camps de concentration dans Le Miroir des Limbes, constituent effectivement un dossier valable de la dérision et du néant des connaissances humaines. "A quoi bon aller sur la lune si c'est pour s'y suicider?" (C, 582) Et c'est bien l'intelligence humaine tendue vers l'Absolu, "part divine" de l'homme, qui peut faire de la science un instrument précieux de connaissance et d'espoir contre le destin. Le moindre acte d'héroïsme et d'amour a beaucoup plus de valeur qu'une science sans coeur: "Le mot progrès n'aura aucun sens, tant qu'il y aura des enfants malheureux." Cette remarque d'Einstein, Dostoïevski l'avait exprimée plus tragiquement encore, quand il juxtaposait le savoir et l'amour humain: "Si le monde permet le supplice d'un enfant innocent par une brute, je rends mon billet."⁷ Comme Dostoïevski, Malraux se méfie donc de la vérité impersonnelle de la science, n'impliquant ni charité ni amour. Et ce qui l'intéresse,

c'est bien de savoir ce que "devient l'homme sans Dieu."

(C, 586) Cet intérêt n'est pas sans rapport avec celui de Pascal qui, pour Malraux, n'a pas toujours tort, en particulier quand il parle de l'homme, "même sans l'âme, même sans Dieu."

(C, 585)

La musique inconnue continue pour Malraux.

La Puissance

La civilisation de l'intellect, qui a remplacé celle de l'âme par la science, le progrès, n'éclaire pas le sens de la vie. Mythe et illusion. Cependant, le prophète de l'irréversible va tirer de cette intensité une métaphysique de la grandeur humaine -- celle du surhomme qui, malgré les chaînes, "dansera" la morale du maître. La volonté de puissance comme tension, comme lutte dynamique contre les fatalités. Cette morale nietzschéenne, on la retrouve dans les deux manières de Malraux.

Le pouvoir de la volonté est un des ressorts de son oeuvre de fiction. Des personnages de Malraux cherchent dans l'action

héroïque une issue à leur condition. Perken et Garine, Kyo, Manuel et même Kassner la cherchent avec toute l'ardeur, toute l'énergie dont ils sont capables et de "tout coeur,"⁸ comme dit Pascal. "Sentir le plus possible en analysant le plus possible," disait le futur homme d'action, Barrès. L'homme d'action de Malraux élargit la formule: "Transformer en conscience l'expérience la plus large possible." Il faut maîtriser les hommes et les choses, risquer. Connaître, pour eux, c'est créer, et créer c'est agir.

Cette philosophie et cette action, nous la retrouvons plus tard, bien que modifiée, dans Les Noyers de l'Altenburg, où l'auteur nous présente un personnage qui se réclame explicitement de Nietzsche. Vincent Berger, le disciple de Nietzsche, qui enseignait la philosophie à Constantinople, et Walter, le vieillard, qui a connu le philosophe de Bâle personnellement, sont les deux protagonistes des entretiens qui, à l'ombre de leur modèle, mettent en jeu l'homme, sa culture et son destin. Ils éclairent progressivement dans le roman le choix qui a mené Dietrich à la mort comme celui d'une absolue liberté, celui d'un vivant qui dit non; son geste répond à une nécessité intérieure du "je dois," "je veux" et qui, surmontant

le corps, le monde et les apparences, atteint la réalité du "je suis." "L'homme," dit Malraux, "est quelque chose qui doit être surmonté." Son surhomme, par le choix de son acte et de son vouloir, rend présent, d'un seul coup, à la conscience humaine, le temps, l'homme, le monde. C'est son moyen de laisser une "cicatrice" sur la terre. Non seulement défi mais aussi moyen d'atteindre à la puissance et de dépasser les conditions physiques, spatiales et temporelles.

Dans Le Miroir des Limbes, l'affinité nietzschéenne prend une signification nouvelle; elle est traitée autrement que dans l'oeuvre de fiction. La maturation de l'auteur est soulignée par la structure spéciale de ses "mémoires." Malraux y compare les deux périodes de sa vie: sa jeunesse, et le temps de l'homme mûr qui écrit sur son passé. Les aventuriers, les conquérants ne l'intéressent plus. Il y a eu une modification. Le Grand Homme est élargi aux dimensions d'un peuple. La puissance poétique de l'aventurier, si forte dans sa jeunesse, a été remplacée par celle de l'anti-destin, incarnée -- "sur un autre plan" -- dans une autre catégorie d'hommes: les Hommes de l'Histoire. Senghor et Nehru, Mao et de Gaulle se sont imposés par l'affirmation de leur personnalité et de leur action;

aussi par le pouvoir de contester les forces contraires à la vie: la soumission qu'ils voient comme une sorte d'abdication de soi-même, de masochisme morbide; le ressentiment par lequel on cherche la vengeance et non pas la victoire; et enfin, tout conformisme social ou politique. Connaître, pour eux, c'est créer et créer, c'est agir. Leur volonté de vérité s'appelle volonté de puissance. Ils veulent tous créer et non pas détruire et ils veulent la puissance, non pas pour régner mais beaucoup plus pour s'exprimer; ils cherchent la vie élevée à un niveau plus haut de force et d'intensité; en somme une vie vécue dangereusement, pleine de risques et de sacrifices, en pariant sur un jeu plus grand qu'eux-mêmes. Compagnons de Prométhée, les Grands Hommes ont vécu cet enthousiasme, cette affirmation nietzschéenne de leur personnalité et tout ce qu'ils ont réussi de bien et de grand a été accompli en son nom.

Mais il y a une seconde période dans leur vie qui constitue l'autre volet des "mémoires." Malraux nous expose, non seulement ce que ces hommes ont été, mais aussi ce qu'ils sont devenus. Il revoit tous les héros de sa jeunesse changés, vieillis, déçus. Leur action a été grande et généreuse: elle a changé les conditions économiques et sociales de leur peuple.

Et l'action accomplie, ils devraient être satisfaits. Pourtant, la conscience de l'ébranlement d'un monde, de ce "drôle de temps," comme disait Torrès, les rend mélancoliques et inquiets. Leur action se retire d'eux, ils commencent à s'en séparer car rien n'est jamais acquis à l'humain. Ainsi nous apercevons avec Malraux un Nehru "tristement souriant" qui s'exprime avec des "gestes de résignation" (A, 287); "l'inquiétude" de Mao semblable à la "tristesse de Charlemagne devant les bateaux normands" (A, 567); et la lassitude du général de Gaulle en retraite, pour qui le ciel étoilé confirme "l'insignifiance des choses." (A, 279) Sceptiques et amers, entre le souvenir et la mort, ils sont seuls. "La page est tournée." (C, 120) Leurs actes leur avaient échappé, et ce qui se passe ne les concerne plus. Ils ont été "usés" par la vie et ont découvert le néant.

Après avoir effleuré la pensée de Nietzsche comme cédant à une séduction, Malraux la contredit. L'homme ne peut pas trouver au fond de lui-même ce qui le délivre de l'espace, du temps et de la mort. Pour Nietzsche, la vérité est l'homme de la "surhumanité," pour Malraux, celui de l'humanité. Pour Nietzsche, un homme "transhistorique," parce que devenu

"an-historique," pour Malraux, un homme historique, transcendant l'histoire par la conscience qu'il en a et par la volonté de se faire, mais qui est finalement vaincu par la "force des choses" et par le Temps destructeur: celui qui "envoie au néant les histoires et l'Histoire." (A, 396) L'homme et son action sur le monde. La tentation nietzschéenne n'a apporté qu'une demi-vérité à Malraux. L'acte est résorbé dans le néant, dans l'éternité. Vanité et Illusion!

L'Irrationnel

Ainsi, la métaphysique nietzschéenne n'ouvre pas le passage à la solution de la condition humaine. L'intérêt de Malraux se porte alors vers le surnaturel, toujours à la conquête de sa part de "ténèbres et d'inconnu." Mais, d'où vient cette tentation de l'irrationnel?

On sait que Malraux fit ses débuts littéraires au temps du surréalisme, dont les affinités avec l'occultisme sont bien connues. Dans les années vingt, au temps où les surréalistes s'inspiraient de ces idées, Malraux lui-même, associé à leur

mouvement, écrivait sur le mode ironique, il est vrai, Lunes en papier, Ecrits pour une idole à trompe et Royaume farfelu. Pourtant, le vrai rapport de Malraux au surnaturel n'est pas là. Malraux connaissait évidemment les théories occultistes. Dans le monde où il a grandi, le surnaturel n'était pas exclu. Certains écrivains s'inspiraient d'une théosophie parfois inavouée, héritage des symbolistes. Cette influence était assurément moins vive en France qu'en Allemagne et en Angleterre, mais elle existait. Le meilleur témoignage en est fourni par les derniers ouvrages de Maeterlinck, en particulier L'Hôte inconnu, paru en 1917, titre qu'on ne peut s'empêcher de rapprocher des Hôtes de passage de Malraux. Il voit dans le surnaturel un "hasard naturel" et croit que tout est lié dans le domaine cosmique et que tout événement est subi sur le plan de l'éternel. On n'est pas tellement loin de "l'hôte inconnu" et invisible s'exprimant au nom des vivants et des morts, et qui habite en chacun de nous. Chaque société ou chaque individu éprouve donc la visite d'un "hôte de passage" personnel. Chez Malraux et Picasso il prendra la forme du Petit Bonhomme des Cyclades. Ainsi la relation de la perception supra-psychique dans Le Miroir des Limbes n'est point imaginaire. Toutefois, l'ironie du jeune Malraux a fait vraiment place

à une tentation.

Jadis, au temps de l'Indochine et de l'Afghanistan, Malraux s'est intéressé à l'action des drogues qui jouent un rôle dans certaines civilisations: la peyotl, l'opium, le haschisch. Il croit probable l'existence d'un domaine du surnaturel au sens où l'on croyait probable l'existence d'un domaine de l'inconscient avant la psychanalyse. Les drogues, l'occultisme comblent la crevasse entre le monde limité de l'être rationnel et le domaine illimité de l'absolu. Dans Le Miroir des Limbes, Malraux met l'accent sur l'animisme, les rêves prémonitoires, la perception supra-psychique, comme moyen d'élargir la conscience. Nous y retrouvons également des illustrations assez intéressantes de sa "trajectoire intérieure." ⁹

Le passage qui s'intitule "Roi, je t'attends à Babylone!" repris dans La Corde et les souris, est une méditation sur le surnaturel qui entoure la vie et la légende d'Alexandre le Grand, montrant la relation entre un homme et le mythe qu'il incarne. Il s'agit en effet de la visite que Malraux et son ami Georges Salles, directeur des musées de France, rendent

à Mme Khodari-pacha, descendante du Sultan Abdul-Hamid, fameuse voyante, et qui a le don d'être "visitée par le passé." Ils sont venus la consulter pour "identifier" la photo d'une étoffe mystérieuse du Moyen Orient. Cette étoffe dont on ne distingue pas la trame représente la figure d'un aigle ou celle d'un papillon héraldique avec des ailes d'oiseau fantôme, et une tête confuse dont les yeux sont comme deux trous. A quel style relier une telle figure? Tous les conservateurs du Louvre ont échoué à l'identifier. En silence, à côté de son chat noir couché en rond, la pythonisse regarde fixement le feu dans la cheminée. La main sur la photo et en froissant les lanières de l'étoffe, elle commence à parler d'une manière lente et délibérée, dans un état voisin de l'hypnose ou de l'ivresse. Dans une région intermédiaire entre l'état rationnel et l'irrationnel, Mme Khodari-pacha soutient qu'elle est capable de communiquer avec les morts et de voyager à travers l'espace et le temps. En effet, elle "retrouve" la nature de l'étoffe. "Il y a l'obsession d'un dieu." (C, 65) déclare-t-elle après avoir décrit des scènes dans lesquelles devait figurer ce morceau d'étoffe. En somme, la voyante illustre pour Malraux et Salles la vie d'Alexandre, en particulier la bataille d'Arbèles qui fut livrée à Gaugamèle en 331 contre Darius, et qui mit fin

à l'empire perse. Elle donne un compte-rendu précis de cette bataille avec des détails qui n'étaient vraiment connus que des spécialistes.

Le mystère est troublant. Dans l'hypothèse d'une transmission de pensée, Mme Khodari-pacha aurait pu trouver les connaissances oubliées de Georges Salles: tout, sauf l'essentiel qui est le sang et la plière. Mystérieuse également a été sa déclaration concernant le conquérant Alexandre: "Il y a l'obsession d'un dieu." Alexandre a toujours été profondément affecté par des prédictions, des oracles, des rêves prémonitoires, et des signes magiques -- tous des présages extra-temporels et supra-psychiques.

Et non seulement Alexandre. Malraux lui-même qui se méfie pourtant du "surnaturel" en a été poursuivi. Et c'est dans cette partie de La Corde et les souris que, justement, par analogie, il fait la relation d'un incident de sa propre vie; par exemple, le rêve qui lui annonce son troisième mariage. Il conclut qu'il existe certaines connaissances (parapsychiques) qui se transmettent, autrement que nos connaissances intellectuelles. Et pourtant, à ses yeux, la "confusion" est encore

trop grande pour qu'il ajoute foi aux faits troublants.

De tels phénomènes, comme l'expérience de Malraux lui-même, et celle de Mme Khodari-pacha, permettent de pénétrer le temps, et d'intégrer le passé dans le présent, de participer au courant universel des choses. Ainsi le temps n'est plus linéaire. C'est plutôt un processus cyclique, partie d'un grand continuum dont parlent les anciennes civilisations orientales, qui ont eu effectivement avec le surnaturel une relation très différente de la nôtre. Malraux, ainsi que Salles, pense que peut-être "l'esprit humain va être amené à s'occuper sérieusement," c'est-à-dire, avec précision de "l'aléatoire." (C, 95)

Malraux rejoint Maeterlinck qui prévoit et qui soupçonne l'existence de "l'élasticité, de la ductabilité et de la complexité des fils invisibles" reliant entre eux objets, pensées, vies et émotions. Tout ce qui existe sur terre lui semble relié. "Ce qui n'est pas encore est en communication avec ce qui n'est plus." ¹⁰ En outre, rien ne nous dit que les forces psychiques, que nous commençons à peine d'entrevoir, ne nous réservent de grandes surprises. Il s'agit bien d'énergies et de mystères plus haut et sans doute bien lourds de conséquences, puisqu'ils

touchent à nos destinées éternelles, passent à travers notre vie et notre mort.

Mais, s'il y a beaucoup à espérer, ce n'est pas une raison pour leur demander tout et pour abandonner en leur faveur ce qui nous a conduit où nous sommes. En attendant, la tentation des connaissances qui échappent à la chaîne des causes et des effets, reste trop chimérique, trop vague, voire même dangereuse. Les constructions métaphysiques qu'on déduit souvent de l'irrationnel, du surnaturel, ne sont pas acceptables pour un esprit moderne. La chimère ne s'est pas révélée plus vraie que la vérité. On comprend que ce "passage" parapsychologique, n'offrant pas de réponse au mystère de l'homme, ne saurait retenir Malraux. Mais, ayant éloigné les dieux et les morts, que lui reste-t-il? Nous même et toute la vie qui nous entoure, et c'est peut-être suffisant. Hôte solitaire, enrichi de ses aventures géographiques et historiques, naturelles et surnaturelles, Malraux retourne aux valeurs occidentales: celles de l'amour et de la charité fraternelle.

Les religions

Contre l'Histoire, la Mort et l'Absurde, contre les propres hantises de l'être humain, ce sont les religions et les mythes qui élèvent leur "protection de songes." Depuis des millénaires, ils proposent une espérance, une signification à la vie, et donnent bien souvent un sens aux fins dernières. Malraux s'est intéressé vivement aux réponses religieuses et il l'a lui-même reconnu: "Je suis resté sensible à ce que la religion a de grand comme n'importe quelle philosophie de l'Etre." ¹¹ Ainsi se comprend mieux son dialogue nourri avec le christianisme, l'hindouisme et le bouddhisme.

Ami du christianisme, Malraux a effectivement saisi la philosophie centrale de la religion chrétienne. "Le génie chrétien," écrit-il, "c'était d'avoir proclamé que la voie du plus profond mystère est celle de l'amour. Un amour qui ne se limite pas au sentiment des hommes, mais le transcende comme l'âme du monde, plus puissant que la mort et plus puissant que la justice: 'Car Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, mais pour le sauver.'" (A, 235) Du coup, la croix où mourut Jésus de Nazareth devient le symbole, clef de la vie

chrétienne dans sa plénitude. La crucifixion est amour. La conscience chrétienne est, elle aussi, amour: ce qui constitue le rapport de l'être à l'autre. Ainsi, par le Christ torturé et mort sur le Golgotha, au nom de l'amour qui donne, le chrétien croyant ne se sent plus seul. Et c'est pour cette raison, pense Malraux, que la première prédication fut invincible: elle disait alors à une esclave, fille d'esclaves, qui voyait mourir en vain son enfant esclave né en vain: "Jésus, Fils de Dieu, est mort torturé sur le Golgotha, pour que tu ne sois pas seule devant cette agonie." ¹² Vouloir être semblable au Christ-Amour, c'est s'élever en grandeur. Et c'est bien cette foi qui fait comprendre la mort, cette réalité ultime de la condition humaine. A ce niveau, la vision chrétienne recouvre parfaitement bien la vision de l'homme chez Malraux. "J'appelle, écrit-il à l'Abbé Bockel, la part éternelle de l'homme, la volonté de celui-ci de se subordonner à ce qui en lui le dépasse." ¹³ Et il paraît indispensable à Malraux qu'on mette l'accent sur la défense de cette part éternelle de l'homme, liée ou non à la révélation. Sans cette part éternelle, enfin, l'homme deviendra pour lui-même chaos et monstre dans l'ordre du monde. Le salut, il faudra bien le chercher ailleurs qu'en soi-même: dans et par les autres, et surtout hors du monde matériel. C'est alors

la grande communion humaine, l'oecuménisme, le dialogue.
L'amour est ainsi transcendance.

Mais parallèlement à l'amour, il y a la souffrance et la résignation, dans la foi chrétienne. S'identifier avec le Christ qui a souffert sur la Croix signifie que la souffrance, l'humiliation et même le châtement injuste, sont des lieux recherchés de la révélation chrétienne. Le Dieu crucifié a pris la dimension de l'homme. Aussi la condition humaine apparaît-elle comme le temps de la préparation chrétienne pour gagner l'éternité avec Dieu-Amour. La vision chrétienne devient alors problème. Elle se révèle même mystère impénétrable. L'explication de la souffrance subie, du meurtre de l'enfant innocent, de l'injustice par le péché originel comme source du mal chez l'homme, échappe à l'entendement humain. On comprend que Malraux refuse la soumission de Pascal à cet aspect de la foi chrétienne: "Il sera doux lorsque tout échappe à l'homme, de s'en remettre avec humilité à une volonté Divine . . . d'un Dieu, par exemple, qui aurait donné pour nous sauver, son fils unique. . . ," ¹⁴ écrit l'auteur des Pensées. Malraux, par contre, refuse d'instinct cette exigence chrétienne d'abnégation. Il ne veut point "s'abêtir," alors même qu'il

ressent avec angoisse la solitude humaine et qu'il éprouve le besoin vital de combler ce vide par une foi plus haute et consolatrice. Nietzsche, Valéry, Sartre et Camus se seraient vite reconnus dans ces prises de position de Malraux: "Je ne l'accepterai jamais. . . . Je ne m'abaisserai pas à lui demander l'apaisement auquel ma faiblesse m'appelle." ¹⁵

Le Christ n'est donc point un libérateur. Il est plutôt acceptation de l'oppression. Aussi ne répond-il pas à l'espoir de Malraux, ne lui apporte-t-il pas de solution satisfaisante au problème d'une condition qu'il n'a pas choisie.

Par son étude des religions orientales, Malraux s'ouvre à cet autre monde qu'est l'Asie, rompant ainsi avec son insularité occidentale. Les cultures de l'Asie qui ont conçu et vécu d'autres relations entre l'homme et lui-même, entre l'homme et le cosmos, constituent naturellement une voie nouvelle pour trouver une solution au mystère de la condition de créature. L'incertitude tragique du christianisme avait dérouté Malraux. Il interroge l'hindouisme et le bouddhisme. Et ce qui l'intéresse dans son dialogue avec ces perspectives religieuses, c'est la signification totale de la vie et du monde posée par

la question de la mort: celle-ci donne un sens à la pensée hindoue qui ne conçoit pas l'existence telle que l'Occident la pense. Et ce qui le fascine encore plus, c'est que l'Inde ne fonde pas sa religion sur la révélation qui entraîne le dogmatisme et le martyre, mais bien sur l'expérience qui transforme et la méditation qui débouche sur la sagesse. Que lui révèle la pensée hindoue?

Malraux doit l'essentiel de son obsession de l'Inde religieuse à l'expérience hindoue de la vie. Expérience qui reflète tout un art de vivre, toute une conception de la vie, permettant d'aborder la mort avec sérénité. Ainsi, derrière la foule hindoue, il y a le Bouddha, les textes sacrés du Rig-Véda, des Upanishads, de la Bhagavad-Gîtâ. Ces textes reconnaissent la non-dualité comme la visée centrale et la base de l'hindouisme et du bouddhisme. Aussi le monde apparaît-il dans son unité profonde au-delà du dualisme de la vie et de la mort, au-delà de tous les couples de contradictions. C'est bien alors l'inextricable lien de la vie et de la mort qui apparaît. C'est bien la saisie de l'harmonie suprême et non la distinction entre la vie et la mort, deux modalités d'un même être. Le chant sacré hindou exprime cette unité des métamorphoses:

Puisque tu aimes Çiva, le lieu d'incinération
 J'ai fait de mon coeur un Lieu d'incinération
 . . . Afin que tu y dances ta danse éternelle. (A, 331)

Çiva est ce côté divin qui détruit sans cesse les êtres par le devenir pour laisser place à la naissance de possibilités nouvelles. Le "puisque" souligne la conséquence naturelle de la vie. Et le monde est ce mouvement sans fin . . . : "Chaque fois que je te porte ainsi . . . ," (A, 282) dit Vichnou à la Terre. Le Tout se joue dans une action réciproque. Pour la pensée hindoue, il n'y a pas de réalité en soi, d'entité séparée. Malraux saisit la relation féconde de l'Inde et du monde dans l'intégrité du Tout qui est Un:

Je suis le commencement et la fin de tous les êtres. . .
 Je suis le temps impérissable, la beauté et la gloire. . .
 Et je suis la Mort de tout et je suis la Naissance de tous.

(A, 277)

Malraux mêle ici une certaine conception de l'Eternel Retour à l'Unité entrevue par Pascal: "Tout est Un, et tout est divers."¹⁶
 La saisie de cette relation dialectique domine la pensée et la vie hindoues. L'Inde s'habitue donc ainsi à mourir pendant des siècles. Elle est depuis longtemps mariée à la mort. Elle fait de sa philosophie un lieu funéraire et la base essentielle et

intelligible de sa culture. La mort n'a pas d'importance. La mort est sans signification. Il n'existe pas de destin sauf le Karma que l'homme fait lui-même. Et comme il n'y a pas de destin, il n'existe pas de drame métaphysique.

C'est bien pourtant ce drame de la finitude humaine que paradoxalement reconnaît Bouddha et auquel il veut échapper: "Triste est toute vie." (A, 269) La vie est donc souffrance. La prédication bouddhique constate avec réalisme l'existence de la vieillesse, de la maladie et de la mort: "Prince, c'est ce qu'on appelle un mort," (A, 343) notifie clairement l'écuyer au prince Siddharta. La vérité de la mort est établie. Mais elle ne constitue pas un absolu. L'angoisse occidentale naît précisément de cette illusion. Mort et vie sont, nous le répétons, à l'intérieur d'une action mutuelle. Illusoire est l'individu torturé par l'angoisse de durer et qui croit à l'existence réelle d'un moi isolé de la totalité organique du monde. Il faut donc se libérer de l'univers illusoire qui enchaîne. Il faut donc se délivrer de la Maya -- "divertissement" pascalien ou "mouvement extérieur" hindou. Ainsi, l'homme devient libre devant la vieillesse, la maladie et la mort. Il a accès à l'essence qui le dépasse: "L'homme peut éprouver la présence de l'Etre universel dans tous les êtres,

et de tous les êtres dans l'Être universel il découvre alors l'identité de toutes les apparences, fussent-elles le plaisir et la souffrance, la vie et la mort, devant lui-même et dans l'Être . . . ," (A, 299) écrit Malraux. Le divin est dans l'homme et l'homme devrait être divin:

Me voici devant toi pour t'adorer
 O mon dieu qui n'es que moi-même . . .
 O Seigneur qui prend les formes imaginées par tes fidèles. . .

(A, 287)

Mais cette vérité incréée est une sorte de rien abyssal: la vérité est sans fondement. C'est ce qui dérouta le janséniste chrétien ainsi que l'agnostique assoiffé de transcendance:

. . . il y a dans la pensée de l'Inde quelque chose de fascinant et de fasciné, qui tient au sentiment qu'elle nous donne de gravir une montagne sacrée dont la cime recule toujours; d'avancer dans l'obscurité à la lueur de la torche qu'elle porte. Nous connaissons ce mouvement par quelques-uns de nos saints et de nos philosophes. . . .

. . . le Brahman incréé, la Dêité suprême -- auquel le sage accède par ce qu'il y a de plus profond dans l'âme, et non pas l'esprit . . . et "chacun va à travers ses propres dieux." C'est lui que le Bouddha tente de détruire dans sa prédication primitive lorsqu'il donne pour fin dernière à l'extase ce qu'il appelle avec grandeur: la paix de l'abîme. (A, 299)

Ce fragment des Antimémoires éclaire sur "la paix de l'abîme"

dans la pensée hindoue: le vide créateur n'est pas le néant. Il est aussi cette plénitude d'être de l'homme. Et c'est encore cette sorte d'abandon au vide qui procure la sérénité. Grande intuition métaphysique, cette conception permet d'affronter la mort où seul s'efface l'individu, parcelle infime immergée dans le Tout et l'Infini. Peut-être s'agit-il d'une absurde contradiction de se délivrer de la mort en accueillant la mort. Et c'est peut-être parce qu'il n'y a plus de mort qu'il n'y a plus d'angoisse.

En dernier lieu, l'hindouisme, comme le bouddhisme, ne se comprend que dans son expérience du temps et de la nature. Ainsi, le temps hindou ne se définit pas par rapport à l'espace. Il n'est pas dans cette ligne indéfinie représentant l'éternité. Il n'est pas centré sur l'arrivée toute prochaine d'un Messie libérateur. Et il n'est pas enfin le temps grec de l'éternel retour. Le temps hindou, au contraire, se situe dans la conscience personnelle d'un Temps cosmique: il n'y a ni matin ni soir; il n'y a jamais eu de Création; et le temps hindou transcende et enveloppe les dieux et les âges de l'humanité. . . . Ainsi constitue-t-il la seule réalité en soi au-delà de l'impermanence et de l'illusion. La Maya ne se limite pas au règne

du temps, observe Malraux, mais tout ce qui subit le temps est Maya. La forme fugitive, passagère, provisoire, se dissout dans le temps éternel. Rien alors ne se reproduit deux fois. On est dans le fleuve. C'est l'écoulement du temps. Les choses ne reviendront pas. Le papillon ne redevient pas chenille. La dimension profonde du temps éprouvée par l'hindou lui permet de saisir la vie et son sens dans une vue panoramique, universelle.

Et pour augmenter ses propres dimensions spirituelles, la pensée hindoue vise à l'intégration de l'homme dans la nature. L'homme appartient à la nature. Il n'est pas en face d'elle. Il n'est pas en rivalité avec elle. Il n'est plus sa mesure. Plutôt l'homme est agi dans la nature. C'est que, pour l'hindou, comme pour le bouddhiste, une seule et même vie parcourt la nature entière: du règne minéral au règne animal, en passant par le règne végétal. Le flux de la vie étant en toutes choses, il appartient à l'homme de s'accorder à la nature, d'être en communion vivante avec le Tout. Le lien du Bouddha et de tous les bouddhas successifs avec le monde est manifeste: les gazelles les écoutent, ils sont accordés aux fleurs, ils ont les arbres majestueux pour amis et ils jouissent de la familiarité

des animaux. Tout ce "cirque divin," c'est la culture populaire et religieuse de l'Asie. Ainsi donc, l'hindou ne se sent pas isolé. Et c'est peut-être la raison pour laquelle les questions angoissantes et insolubles: "Que fais-tu sur la terre?", "A quoi sert la vie?" ne se posent même pas. C'est une civilisation de l'âme qui éprouve l'unité organique de la vie. On comprend que l'immense fraternité de la vie qui résulte de cette expérience annihile la question de la mort. Et la confiance de Nehru à Malraux sur l'atmosphère d'estime mutuelle qui, en prison, régnait entre lui, les bêtes et les plantes, éclaire l'auteur sur la célébration de l'harmonie entre l'homme et l'univers, la puissance infinie et anonyme de la vie, une vraie métempsychose.

Ainsi l'expérience religieuse asiatique fascine Malraux qui, depuis sa jeunesse révoltée, n'a cessé d'être attiré irrémédiablement par les vieilles civilisations orientales. Cependant il ne l'a jamais acceptée tout à fait. Une expérience vivante dont la modalité essentielle est la dissolution et la résorption de l'individu dans un univers à demi caché ne pourrait trop toucher l'âme agnostique de Malraux. Il n'accueille pas l'expérience d'un de ses personnages romanesques, Gisors,

qui se perdait dans le cosmos par l'opium. Au contraire de ce dernier qui pense ainsi la vie d'une manière qu'il croit semblable à l'expérience hindoue, Malraux croit que l'homme se distingue par le besoin de penser, interrogeant le monde. Et la mort de l'homme qui se connaît insignifiant devant la nature immémoriale, la nuit étoilée, le temps des neiges, la dérive des nébuleuses, prend quand-même une grande valeur existentielle. "Une vie ne vaut rien, mais rien ne vaut une vie. . . ." (C, 249)

Cette vie humaine n'est donc pas créée pour le néant. Elle n'est pas vaine, même si les millénaires et les âges la nient, même si les astres la nient, même si des espèces soumises comme les méduses phosphorescentes et les lucioles frémissantes la nient. La dignité humaine apparaît, la grandeur du roseau pensant se révèle grâce à la beauté de l'esprit qui constitue sa part la plus haute pour n'être pas des lumières condamnées, indifférentes et implacables. Cet esprit qui rend un témoignage éloquent de l'homme en face de l'évanescence universelle est vérité de l'humanité. La force et l'honneur d'être Homme sont sans commune mesure avec le misérable néant des espèces asservies et passées sans traces. Ce sentiment de grandeur humaine, Malraux l'a éprouvée.

NOTES - Chapitre V

¹ Malraux dans une interview accordée à Brian Thompson, "L'art et le roman: l'imagination visuelle du romancier," in Lettres Modernes, Série Malraux (Oct. 1974), p.100.

² Malraux dans une conversation avec Frédéric J. Grover, Six Entretiens avec André Malraux, p.98.

³ La Métamorphose des Dieux, p.56.

⁴ Les Noyers, p.150.

⁵ Pensées, fr. 620.

⁶ Citation et discussion sur la science in Maurice Shumann, "La biologie et l'anti-destin," in Néocritique, p.260.

⁷ Antimémoires, p.468; La Corde, p.177.

⁸ Pensées, fr. 427.

⁹ Cette expression et partie du développement à suivre ont été inspirées par l'article de Bettina Knapp, "André Malraux's Hôtes de passages and the mystic world," in Mélanges Malraux, vol. 8, N°1 (Spring 1976), pp.3-12.

¹⁰ Maurice Maeterlinck, L'Hôte inconnu.

¹¹ Cité in Pierre Galante, André Malraux: Quel roman que sa vie, p.240.

¹² Voix du Silence, p.279.

¹³ Cité par Pierre Bockel, "Métaphysique de l'agnosticisme," in Néocritique, p.81.

¹⁴Pensées, fr. 427.

¹⁵La Tentation, p.159.

¹⁶Pensées, fr. 129.

CHAPITRE VI

ETHIQUE

Les rapprochements dans les Antimémoires et les reprises des textes antérieurs dans Le Miroir des Limbes mettent en relief les données de la morale malrucienne. Ce rappel de faits saisissants, cette reprise des scènes, inventées ou connues de Malraux lui-même, se justifient à un moment où l'inconscience et la mort prenaient véritablement possession de la Salpêtrière, où l'auteur du XIème chapitre de La Corde et les souris se trouvait hospitalisé: Malraux, dans l'attente d'une maladie dont il pourrait mourir, vit au milieu des mourants. Il est "tatonné" par la mort. Aussi la curiosité de l'au-delà de la mort le retient-elle. Et Malraux qui donne de l'importance au caractère métaphysique de la mort, veut saisir la "région cruciale" de l'âme où s'abolit cette contingence. Or, encore une fois, l'interrogation pascalienne transparaît de part en part dans le chapitre final, Lazare. Et lors de sa syncope, quand l'esprit de Malraux s'abandonne au "tatonnement" de l'épouvante irréparable et fait appel à son inconscient, collaborateur attentif, afin de retrouver les images,

les souvenirs, les expériences réelles ou imaginaires, c'est pour mieux saisir la signification de la vie comme mystère. Et ce qu'il recherche, c'est la participation de l'homme au cosmos dans la vie et dans la mort. Avec la vérité de la Mort, qui abolit l'être, Malraux tente de saisir une vérité qui puisse en même temps la défier. Ce qui va alors se dégager du long développement du dernier chapitre de La Corde et les souris, des fragments tirés de ses romans antérieurs et de ses souvenirs personnels, ce sont les lignes de force de son expérience de la vie elle-même: sentiment du miracle de la vie, instinct de survie de l'homme, fraternité, dignité et solidarité de l'espèce en face du Mal absolu. C'est donc ici que nous débouchons sur la morale de Malraux. L'utilisation par l'auteur des transpositions textuelles mêlées au récit de ses expériences personnelles donne à son oeuvre une solennité testamentaire.

Miracle de la vie

Sauvé de la mort, Malraux trouve étonnante l'existence la plus banale. Elle lui est révélée dans l'éblouissant mystère du matin. Cela fait écho aux interrogations pascaliennes

devant l'étrangeté du fait que la vie existe plutôt que rien:
 ". . . me voir ici plutôt que là. . . ," ¹ pense Pascal, qui
 poursuit: ". . . donc moi qui pense n'aurais point été . . .
 il y a dans la nature un être nécessaire. . . ." ²

Malraux apprécie l'étrangeté du monde extérieur. C'est en cela que sa découverte de la vie devient méditation de la mort. Après son expérience de la mort imminente dans la fosse camouflée où était tombé son char d'assaut en 1940, Malraux juge insolite l'apparition de la vie. Il en prend conscience instantanément. La vie apparaît comme un miracle créateur. Il en saisit la puissance mystérieuse et l'éprouve profondément. Son texte en porte témoignage:

. . . un peu hébété, je regardais longuement une fleur saugrenue, née de l'humanité . . . devant la fuite brusque et souple d'un chat, je me sentis stupéfait qu'il existât cette fourrure convulsive . . . qu'était-ce donc en moi qui s'émerveillait. . . . J'étais prêt . . . à chasser en courant. . . je me sentais devant un don inexplicable . . . une apparition (A, 327)

Sous ces notations puissantes, Malraux nous laisse pénétrer dans l'intimité et l'étrangeté de la vie. Avec lui nous saisissons l'affectivité et la sensibilité vécues:

Je partis à la recherche d'une pompe. L'eau froide ne m'éveilla pas seulement du sommeil de la nuit, mais aussi de la fosse . . . leur chaleur (des poules) semblait envahir mes mains comme si je les y eusse tenues, la chaleur des oeufs frais . . . la chaleur de la vie: les bêtes étaient vivantes sur cette étrange terre. . . . (A, 324)

Ce qui transparait ici c'est la découverte de la vie intense, forte, comme protestation contre le scandale de la mort. La vie, élément qui soutient les espèces, enveloppe tout, et elle est universelle.

Les canards de Barbarie, des pies . . . des moustiques . . . pommes en champignon . . . et il me sembla soudain que l'homme était venu des profondeurs du temps, seulement pour inventer l'arrosoir . . . les meules brillaient dans le matin, les toiles d'araignées étincelaient de rosée. . . . (A, 325)

La vie est ainsi immédiatement saisie comme immortelle. On est loin de la fusion dans la ténèbre cosmique hindoue. Et Malraux salue le matin des vivants, la révélation miraculeuse du jour qui est apparition, c'est-à-dire vie. A la nuit-sépulcre de la fosse, Malraux oppose la plénitude de l'existence:

ces granges qui regorgeaient de grains et de paille, ces granges aux poutres cachées par les cosses, pleines de herbes, de joncs, de timon, de voiture de bois, ces granges où tout était bois, paille ou

cuir . . . c'était les granges des temps gothiques
 . . . O vie, si vieille!
 . . . de regarder ces granges de Paradis et
 ces épingles à linge, ces feux éteints et ces puits,
ces églantiers épars; ces ronces voraces . . . ces
bêtes, ces arbres, ces maisons, je me sentais de-
 vant un don inexplicable -- une apparition. (A, 326)

Les démonstratifs récurrents, insistants, traduisent le mystère
 de la vie qui demeure et que Malraux porte en lui-même comme
 un secret "intransmissible" et "sacré."

Instinct de survie

De ce sentiment universel, même s'il est inconscient, du
 mystère de la vie découlent sans doute le courage intelligent
 et la ténacité extrême que les hommes déploient pour maintenir
 leur vie. Malraux retrouve au hasard de sa mémoire un moment
 éclatant de sa vie qui ressuscite encore l'énigme fondamentale.
 Il s'agit de la chute de son char d'assaut en 1940 dans une fosse
 creusée et repérée par l'ennemi dans la plaine flamande. Malraux
 vit alors avec ce souvenir obsédant où se trouve impliqué, il
 le croit, le mystère de la condition humaine: la puissance de
 la vie, la volonté de vivre et de survivre, sont aussi fortes
 que la mort elle-même. Ainsi aux yeux de Malraux et de ses

compagnons de char, Bonneau, Léonard et Pradé, la mort ne doit pas être un suicide stoïque. Ils refusent de mourir pour rien. Jetés dans cette fondrière camouflée, et attentifs à l'éclatement de l'obus, ils pressentent leur mort imminente: ". . . si nous étions dans un entonnoir, nous ne sortirions jamais, sortirions jamais, sortirions jamais." (A, 317)

Affolés, déments aux visages taris de vie, agonisants, ils saisissent sur le moment une expérience aiguë de la vie, à son point éclatant de révélation. C'est que précisément la fureur de vivre est peut-être la plus puissante passion de l'homme. Et peut-être ici la nature fait-elle jouer quelques mécanismes. . . . Mais la volonté de vivre n'est pas animale. C'est bien une métamorphose du destin subi en destin dominé. Le noeud de la vie se trouve dans cet abîme. Et la peur devient action: elle suscite les efforts, les manoeuvres de Malraux et de ses compagnons pour sortir de cette fosse-sépulcre. Cette action pour vivre semble pour Malraux une valeur obscurément sacrée. Les combattants héroïques arrachés à la mort, les rescapés des camps de concentration, "ne peuvent-ils revivre que dans la mesure où ils l'[la mort] oublient?" se demande Malraux. "Mais l'extrême malheur marque moins visiblement que la plus banale blessure. . . ." (A, 621)

L'homme, ardeur vitale, élan vital, s'ouvre ainsi à la force inépuisable et à la plénitude de la vie. Force et plénitude auxquelles Malraux attache une valeur morale. Sa méditation sur ces valeurs a quelque chose de religieux. Mais peut-on parler d'une religion chez lui? Il ne s'est jamais agi chez Malraux du christianisme de Pascal, qui, après avoir dénoncé l'homme comme un être "vain, inconstant, inquiet, monstre, sujet de contradiction . . . cloaque d'incertitude et d'erreurs,"³ conclut à la nécessité d'anéantir le moi: "il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi." ⁴ L'anéantissement de l'homme apparaît ici comme condition de son salut éternel. Malraux, personnaliste, n'a pas de rapport avec cette vision de Pascal. Il a souvent condamné l'individualisme -- celui du petit moi, qui se préfère avec véhémence, hanté par "le monstre incomparable et fuyant que chacun choie dans son coeur." (C, 545) "Aucun attendrissement pour ce qui doit disparaître avec moi," (C, 552) écrit-il au sujet de lui-même. Mais le Moi élargi aux limites de la vie lui paraît un trésor "simple et sacré."

Solidarité et fraternité

Et ce que Malraux découvre encore, en cherchant à savoir

ce que devient "l'homme né pour mourir," c'est bien le relais de la solidarité et de la fraternité. Celles-ci donnent alors signification à la vie. Elles deviennent elles-mêmes mesure de la valeur humaine. C'est donc elles qui font exemple, niant la "force du cadavre," (C, 589) la victoire de la mort. Malraux cite des exemples de l'homme et de la mort liés par cette solidarité ou fraternité. Il a bien connu ces "instants éclatants." Il en a même inventés.

Malraux a entendu parler de l'attaque aux gaz sur la Vistule, à Bolgako, en 1916. Il représente ce tableau de destruction impitoyable et atroce, de désintégration et de décomposition biologiques. L'attaque allemande par des gaz mortels contre des Russes crée le vide inhumain d'où sort la fraternité. C'est bien au risque de mourir eux-mêmes gazés, que les soldats allemands vainqueurs tentent de sauver les Russes victimes de ces gaz de combat. Grand geste de charité, irréfuté, spontané, inscrit dans la psyché humaine, qui défie le Mal, la science prométhéenne sans visage. Cette fraternité spontanée s'enracine dans la vie pour dire non à la science de la Mort. Cette fraternité se trouve bien au coeur de l'homme, même si elle y voisine avec la barbarie de l'instinct de puissance. Et peut-être, l'homme est le seul animal -- en dehors

des insectes socialisés -- qui se porte au secours de son espèce, alors que l'instinct biologique ne l'y force pas, qu'il pourrait ne pas le faire. L'acte de fraternité, c'est la rencontre de l'homme avec son semblable. C'est le semblable qui se révèle comme tel à son semblable. La fraternité, soucieuse de la permanence de la vie, conscience et véhémence d'exister, élève l'homme au-delà des nations, des commandements et des lois qui différencient et qui démarquent: "Il n'y a plus d'ordres . . . ," (C, 518) répond le sous-officier allemand courbé sous un Russe gazé qu'il porte. Tout a sombré. L'individu s'abolit, se démolit pour être homme avec l'homme, pour assurer la survie de l'espèce: "Non, l'homme n'est pas fait pour être moisi!" (C, 518) Ainsi, "le mouvement, la façon dont l'Allemand tient le corps [russe], expriment une fraternité maladroite et déchirante." Et c'est ce qu'éprouve Berger, "paupières serrées, tout son corps collé sous ce cadavre fraternel qui le protège contre tout ce qu'il fuit. . . ." (C, 521) Et comme l'Allemand, Berger "n'est pas délivré de l'instant où il a jeté sur son dos le Russe mort. . . . La pitié? pense-t-il confusément. . . ; il s'agit d'un élan plus obscur, où l'angoisse et la fraternité accouplent leurs démenances. . . ." (C, 527) Ce n'est donc point de la miséricorde. Ce qui se nomme frater-

nité est bien plus obscur, profond, absurde, et surtout mystérieux. L'accent pascalien de tout ce passage sur la fraternité des combattants est impressionnant.

Et dans ce même fragment, Malraux rapproche cette fraternité de l'infini du Mal, que symbolise le silence de la forêt gazée, (C, 530) grand silence de la nuit après la destruction, silence inhumain (C, 519) enveloppant toute la scène de Bolgako, ces répétitions montrent obliquement le souci philosophique de la mort chez Malraux. Le silence de la mort lui est inintelligible. Silence qui effrayait Pascal. . . .

Voudrait-on d'autres illustrations remarquables de la vraie fraternité? De ce seul sentiment qui puisse regarder la mort? La fraternité s'épanouit alors comme fait la vie: l'ouvrier annamite qui brave la mort pour aider à la publication de l'Indochine enchaînée qui signifie à ses yeux la fin du mal social qu'est l'injustice; Katow qui dépose le cyanure dans la main fraternelle qui vient d'étreindre la sienne elle-même fraternelle; le terroriste qui s'avance à l'appel du nom de son chef Savinkov pour être tué à sa place; la mère qui embrasse le corps déchiqueté du blessé de guerre, son fils! La femme sans nom, sans visage, qui fait partager la couronne de pain à des prisonniers de guerre, ses compatriotes condamnés

à mourir de faim; le passeur du colonel Rémy qui passe la mère sur son dos, et l'enfant dans ses bras, au risque de se faire tuer; la vieille qui donne la fausse direction aux chars allemands poursuivant les maquisards; les paysans des montagnes levant le poing en silence, signe de solidarité avec le volontaire aveugle; les enfants de Valence bombardée qui sont venus à la fête dédiée aux enfants réfugiés de Madrid. Ainsi la fraternité est communion féconde. Elle presse et transforme l'homme. Elle devient dimension intemporelle devant la mort invincible. "Le contraire de l'humiliation et de la mort n'est pas la liberté, on raconte ça! c'est la fraternité." (C, 593) déclare un combattant d'Espagne à Malraux. La crucifixion ne serait-elle pas l'image éloquente de la fraternité?

Les exemples évoqués témoignent suffisamment de la criante relation de la fraternité avec la mort. Relation énigmatique. Et l'énigme est suggérée dans un développement paradoxal et pascalien. La vie et la mort sont donc appelées dans le texte en même temps et non point tour à tour. Fraternité et mort plutôt. Il s'agit bien d'une réflexion malrucienne sur la vie devant la mort. La fraternité comme tension de vie que la mort entretient se lit dans sa multiplicité quand Malraux s'abandonne à ses innombrables souvenirs personnels: "L'hôtelière de Gramat

agenouillée dans mon sang: c'est pour l'officier français fusillé." (C, 607) "La belle religieuse qui m'apporte l'évangile selon saint Jean, et du vrai café. . . ." (A, 329)

Enfin, résumant tout, le témoignage de l'une des survivantes de Jean Moulin:

Dans un village de Corrèze, les Allemands avaient tué des combattants du maquis, et donnent ordre au maire de les faire enterrer en secret, à l'aube. Il est d'usage que chaque femme assiste debout sur la tombe de sa famille aux obsèques de tout mort de son village. . . . Nul ne connaissait ces morts, qui étaient des Alsaciens. Quand ils atteignirent le cimetière, portés par nos paysans sous la garde menaçante des mitraillettes allemandes . . . les femmes noires de Corrèze, immobiles du haut en bas de la montagne, et attendant en silence, chacune sur la tombe des siens, l'ensevelissement des morts français. (C, 593)

Ces souvenirs parfois fictifs et le plus souvent vrais qui poursuivent Malraux montrent bien que la fraternité, donc la vie, ne se trouve point effacée par le destin. Elle accompagne la mort. Elle est mystère. Elle entretient et conserve la permanence de la vie. La mort, loin de l'abolir, entretient elle-même paradoxalement la véhémence de la vie. L'individuel est enveloppé par l'universel fraternel.

La Dignité

La fraternité est particulièrement profonde quand elle s'exerce pour la défense de la dignité. L'expérience révolutionnaire de Malraux est confirmée par celle de la Résistance. L'acte de résistance n'est parfois qu'un acte exemplaire sans conséquence pratique; mais souvent il est un mode de la fraternité et s'exerce collectivement.

Ainsi, alternant avec des scènes qu'il a notées dans ses romans d'après les récits des rescapés des camps de concentration,⁵ Malraux, une fois de plus, rencontre l'énigme fondamentale de la condition humaine elle-même. Et ce qui le frappe le plus, c'est la tendance à agir pour la défense de l'esprit. La dignité consiste à penser à ce que c'est qu'être Homme. Connaissant sa portée, pouvant nier, croire, douter, aimer, l'homme ne peut pas souffrir d'être méprisé. Autrement il ne serait qu'une pierre ou une brute. De ce point de vue, la dignité, devant l'horreur et la torture, et l'avilissement et la mort -- faces multiples de la condition humaine -- constitue la plus haute valeur. Alors les scènes de camps de concentration qui peuplent la mémoire de Malraux, sont à ses propres yeux significatives: elles sont révélatrices d'un dialogue

profond avec le problème du Mal. Et ces camps concentrationnaires, synonymes de l'enfer organisé, perfectionné et étudié avec soin ont, pour Malraux, un but obscur et suprême: la dégradation et l'humiliation de l'homme. On comprend alors que la dignité est bien le refus jusqu'à la mort de cette transformation des hommes en bêtes. La dignité devient victoire sur l'abjection. C'est ce que montre la scène admirable où une détenue s'oppose au Mal:

La S.S. chef du camp passe sur son vélo le long d'une colonne de détenues qui se rendent au travail. Elle descend et va gifler une prisonnière, mal alignée peut-être. Celle-ci, chef de réseau et consciente de ce qu'elle va faire, la gifle à toute volée. Halètement de toute la colonne. Coups de cravache frénétiques des S.S. hommes et femmes. On lâche les chiens sur la prisonnière; mais son sang coule sur ses pieds, et les chiens, au lieu de mordre, le lèchent, comme dans les légendes chrétiennes. Moins sentimentaux, les S.S. chassent les chiens et frappent jusqu'à la mort. Sur les visages des détenues au garde-à-vous, les larmes coulent en silence. (A, 612)

La dignité de la détenue est au-delà de la mort: impérissable et immortelle. Son geste valait la peine. Et il restait quelque chose de ce geste qui diffère irréductiblement d'un monde où il n'aurait pas eu lieu. Le fait d'avoir accompli ce geste ne grandit pas seulement la détenue: c'est un enrichissement

concret de la valeur humaine.

D'autres notations confirment la réflexion de Malraux sur la part de dignité qui existe dans l'homme, c'est-à-dire sur ce qui reste de l'homme dégradé par l'homme et par le monde. Les prisonniers, êtres humains et non êtres de boue, méprisent leurs bourreaux et refusent de se mépriser eux-mêmes. Et pour rien au monde, ils ne veulent perdre leur âme, c'est-à-dire la part de l'homme qui est en eux. Foi, patriotisme, solidarité, amitié, responsabilité, pensée, tout cela, c'est l'homme que l'organisation systématique de l'avilissement veut détruire.

Il reste assez d'humanité, donc de grandeur pour dire non à l'idole nazie. L'homme, c'était bien ce que cette dernière voulait arracher aux prisonniers. L'homme, cette idée confuse et profonde aux yeux de Malraux, l'enfer nazi voulait le tuer par la dégradation. Et on peut conclure que la même énigme surgit pour Malraux avec les actes héroïques des prisonniers. Rien au monde ne peut abolir ce quelque chose d'indestructible, d'inexterminable et qu'on appelle dignité. . . . Malraux dissocie l'esprit religieux et les religions particulières. Il ne croit pas au Dieu de Pascal. Mais conscient comme lui de la valeur du "roseau pensant," Malraux croit que dans un monde incohérent et sous un ciel toujours muet, l'homme doit

retrouver lui-même, avec ses propres ressources, la voie de son salut.

La science toute puissante et sans signification; la recherche d'une puissance vaine; l'impuissance de l'irrationnel et de l'inconscient à percer le secret de la vie; les religions révélées qui exigent, comme dit Pascal, "l'abêtissement." Malraux n'accepte aucun de ces messages, ne cède à aucune de ces tentations. Il accepte que les êtres et les événements, vécus ou imaginés, restent inexplicables; car il estime que la vie humaine est dépassée par le problème qu'elle pose, et qu'un homme, fût-il le créateur de vie fictive qu'est le romancier, ne saurait résoudre le problème.

Mais sans résoudre le problème, on peut le sentir et de manière qu'il soit possible d'entrevoir une solution personnelle. La vie, l'homme, tout est mystère. La fraternité, la charité-amour, considérée comme sans promesse d'un au-delà et d'une récompense éternelle. Le seul espoir, semble penser Malraux, c'est celui du service, toujours précaire, de l'Esprit.

NOTES - Chapitre VI

¹Pensées, fr. 68.

²Ibid., fr. 135.

³Ibid., fr. 131.

⁴Ibid., fr. 373.

⁵Elie Wiesel et surtout Brigitte Friang, prisonniers des camps de concentration, ont confié leurs souvenirs à Malraux. Un autre Malraux, p.64.

CONCLUSION

Après avoir étudié les derniers ouvrages de Malraux, il semble difficile d'arriver à ce qu'on appelle une conclusion. La raison est peut-être le désir qu'a l'auteur d'entraîner le lecteur dans une recherche plutôt que de lui imposer une solution, et, par suite, sa manière paradoxale de présenter ses idées fondamentales.

La grande séduction, qu'il n'a cessé d'exercer, vient de sa manière neuve de poser des questions. Nietzsche appelait cette méthode questionneuse "philosophie du point d'interrogation." La marque personnelle de Malraux consiste à formuler les problèmes non en termes abstraits mais sous forme d'expérience héroïquement et passionnément vécue. Aventurier, homme politique, critique d'art et écrivain, Malraux a créé un univers plus grand et plus étendu que le ciel pascalien.

En face de la mort et des fatalités, de ce "paroxysme" de la condition humaine, avec la conscience de l'"ébranlement" d'un monde -- le nôtre -- que faire? Depuis plus de trente ans qu'il regarde en arrière, depuis qu'il a pris l'habitude de "noter" des souvenirs pour ses "mémoires," Malraux s'interroge,

nous interroge et nous contraint à nous interroger sur la "signification" de la vie. Il veut savoir ce qu'il pense de l'homme pareil à lui-même à travers les civilisations; pareil au passant de Babylone; pareil au semi-gorille qui, levant les yeux se sentit le frère du ciel étoilé; pareil aux noyers de l'Altenburg qui renaissent des noix mortes, à cent mètres des saints sculptés dans les noyers de jadis. Qu'il s'agisse d'essais, de discours, de romans, des volumes de ses "mémoires" ou de ses nombreuses interviews, les idées exprimées ne sont jamais abstraites, mais liées aux émotions. Elles engagent l'homme tout entier et leur contenu est lui-même existentiel: l'action, l'art, la religion, l'ordre politique, la mort, la morale. Pour Malraux, elles n'échappent à la loi de transfiguration qui domine la création artistique. L'écrivain utilise les idées et les traite comme il traite le réel; il ne fait pas plus "concurrence" à la philosophie qu'à l'état civil. Ou s'il lui fait concurrence, c'est en créant autre chose et en se plaçant sur un autre plan que celui de la vérité. Qu'il s'agisse de la vérité historique ou de la vérité philosophique, il faut appliquer à ses propres oeuvres ce qu'il dit de Shakespeare et de Dostoïevski: "Rien n'est faux dans Hamlet en ce qui concerne l'histoire de Danemark. C'est autre

chose." ¹ Et encore: "L'interrogation de Shakespeare est la source de sa plus haute poésie; si pathétique que soit la prédication de Dostoïevski, elle change de nature, et devient art, lorsqu'elle devient la veillée du cadavre de Nastasia Philipovna par Muichkine et par Rogojine." ²

Autrement dit, les idées sont un moyen de création, comme chez tous les grands artistes, et elles sont poétiques d'abord en ce sens qu'elles contribuent à créer un univers spécifique, chez Malraux comme chez Dostoïevski, son modèle. Malraux inverse le rapport communément admis entre expression et création: "Si comme on l'affirme, [l'écrivain] créait pour s'exprimer, ce serait plus simple. Mais vous savez que je pense qu'il s'exprime pour créer, comme tout artiste." ³

Les conversations avec les chefs d'Etat et avec des amis, le colloque repris des Noyers de l'Altenburg, sont la mise en oeuvre de "l'art de faire dialoguer les lobes de son cerveau" que Malraux admirait tant chez l'auteur des Frères Karamazov. Chez Malraux, ce dialogue, tout intérieur le plus souvent, même si un interlocuteur est présent, prend la forme d'une méditation lyrique.

Valéry a dit -- et prouvé par ses oeuvres -- que les idées abstraites ont leur place en poésie. L'émotion poétique

est aussi bien "induite par le langage abstrait que par les images," observe un critique.⁴ Mais la valeur de ce langage change selon qu'il s'agit d'un poème ou d'un traité. La méditation lyrique tient du traité puisqu'elle touche aux idées, mais comme elle ne vise plus à convaincre mais à émouvoir, elles s'organisent en poème. Et comme chez Pascal, cet autre magicien de la "logique passionnée," les idées sont orchestrées, dans Le Miroir des Limbes, organisées et développées suivant des "schémas" ou des "figures": antithèse, répétition, variation et elles constituent des réseaux à travers chaque partie et d'une partie à l'autre.

Il y a une "forme du sens," nous dit Valéry, radicalement différente en poésie et en prose, car, en poésie, le sens se cache dans la forme même. Il est tentant d'appliquer cette remarque aux écrits de Malraux, dans la mesure où, selon lui, "tout [écrit] est une dépendance de la poésie."⁵ Le correspondant chinois, dans La Tentation de l'Occident, n'écrivait-il pas à son ami européen: "Sans doute est-ce l'usage des caractères idéographiques qui nous a empêché de séparer les idées, comme vous l'avez fait, de cette sensibilité classique qui pour nous s'attache toujours à elles?"⁶ Rien ne montre mieux cette intégration de l'idée dans le contexte affectif

de l'oeuvre que son organisation et son expression dans les deux volumes des "mémoires." "La forme du sens," dans Le Miroir des Limbes, plus encore que dans les romans, est l'interrogation. Bien que tous les interlocuteurs -- grands hommes d'Etat, personnages fictifs des romans, amis de l'écrivain, et Malraux lui-même -- affirment, et affirment avec conviction leurs idées, toutes ces affirmations définissent pourtant un ensemble de problèmes. Elles posent au lecteur des questions en feignant de lui fournir des réponses définitives. Et cela par leur jeu même. La poésie, telle que la conçoit Malraux, se caractérise par son pouvoir d'interrogation.

Notre civilisation qui, dans ses sciences comme dans sa pensée se fonde sur des questions, commence à reconnaître une de ses voies secrètes dans les hautes expressions de l'interrogation. Celle-ci trouve à travers le monde ses formes simultanées, comme l'affirmation chrétienne trouva les siennes dans le monde médiéval. De Tolstoï et de Dostoïevski à Proust, à Joyce et à Faulkner, une des plus profondes coulées du roman occidental est faite d'interrogations du destin. . . . Indirectes, implicites elles tendent à la poésie et non pas à la philosophie. (7)

Cette poésie imprègne l'oeuvre de Malraux, faite d'interrogations incessantes et insistantes. Son style envoûtant qui rend sensible "le mystère de la vie humaine," semble toujours

faire appel, pour élucider ce mystère, à quelque mode de savoir bien au-delà de la connaissance -- sagesse non enseignable qui trouve son symbole dans une série d'apparitions furtives et pleines de sens. Toute l'oeuvre de Malraux -- et particulièrement Le Miroir des Limbes est hantée par l'image obsédante et récurrente du Chat.

On pourrait bien répéter pour Malraux ce que Robert Chérix dit de Baudelaire: les chats abondent dans ses livres comme les chiens dans les tableaux de Paul Véronèse et y constituent une espèce de signature.⁸

Chez cet amateur des chats, depuis les premiers écrits de jeunesse jusqu'aux oeuvres de pleine maturité, dans ses romans aussi bien que dans ses études sur l'art, le chat, archétype androgyne, fétiche à la fois amical et inquiétant, créature énigmatique, insaisissable, étrange et farfelue, indigue, sans plus, l'approche de cette "voie secrète" qui s'ouvre dans "les hautes expressions de l'interrogation."

L'image du chat est particulièrement présente dans Le Miroir des Limbes. Non seulement elle unifie les éléments épars et multiples de l'oeuvre, mais elle offre aussi des significations métaphysiques qui vont bien au-delà des attributs

particuliers de l'animal. "Oui, le chat est un animal spécifique avec toute une catégorie d'hommes," dit Malraux à Frédéric Grover, dans un de ses derniers entretiens. . . . Les amateurs de chats sont une race à part, et la preuve c'est qu'on écrit partout des encyclopédies sur les chats et ça se vend aussi bien que des livres de cuisine." ⁹ L'intérêt de Malraux pour les chats est loin du pur divertissement. L'image du chat s'intègre plutôt organiquement à l'oeuvre afin de lui donner un sens éternel. C'est en effet toute une vision métaphysique que Malraux décèle sous la sympathie réciproque existant entre l'homme et le chat. La "présence irréfutable et glissante" du chat, à certaines frontières de lieu et de temps renforce le sentiment du néant, de la précarité de l'homme et de "la dérive éternelle [et] irremplaçable" de l'Histoire.

Cette envoûtante conscience de l'infini du temps -- et de la finitude -- s'exprime souvent dans Le Miroir des Limbes à travers les entretiens que Malraux a eus avec des hommes d'Etat contemporains -- qui "plus que toute autre conversation [lui] rendent le temps sensible." (A, 8) Et c'est pourquoi les Grands Hommes de l'Histoire selon Malraux -- ceux qui joignent aux qualités d'homme d'action une aptitude à la sagesse contemplative, sont présentés, décrits, et compris

dans l'oeuvre, grâce aux associations félines qu'ils évoquent.

Chou-en-Lai est manifestement, dès sa première apparition, un sage, un mandarin; sous son visage tendu de samouraï, visage lisse et impénétrable, qui rêve avec une bizarre attention sans objet, il fait penser à "l'expression du chat studieux" (A, 521) dont il porte le masque. Sa présence physique, ses manières souples et élégantes, rappellent le chat. Attentif et bienveillant, il garde néanmoins une attitude amicalement distante: "Parfaitement distingué et réservé comme un chat." (A, 334) A travers l'image du chat, Malraux suggère ici, la mystérieuse déviation des entreprises humaines, si souvent déjouées par l'histoire.

Nehru, en qui Malraux voit le représentant d'une civilisation de l'âme, un agnostique en quête "d'autre chose," possède le charme et la grâce d'un chat siamois. Tristement souriant, il se coule à travers l'histoire comme entre les meubles provisoires de sa maison résidentielle. Les caractéristiques félines de Nehru soulignent la précarité de toute action humaine et l'insatisfaction qui en résulte dans le relatif. Revenant sur lui-même, Malraux, métamorphosé en Ministre, évoque le chat de Mallarmé que son maître entendit un soir, dans la gouttière, confier à un congénère: "En ce moment je feins d'être le chat

de Mallarmé." (A, 198)

C'est aussi dans un cadre de références félines que Malraux situe, paradoxalement, de Gaulle, en apparence le moins félin des héros. Paupières ironiquement plissées, le Général, admirateur des Trois Mousquetaires, demande à l'ami du Chat Botté: "Savez-vous qu'à l'ONU, il y a un chat noir que personne n'ose chasser? Quand les gens parlent de l'avenir du monde, il passe pour remettre les choses à leur juste place." (C, 185) Plus loin, les réflexions de de Gaulle sur la mort sont soulignées, soit par l'anecdote du chat causant la mort de la vieille Anglaise, soit par le rappel du chat de Madame Khodari-pacha, qui n'aimait pas entendre parler de la mort. Sur fond historique, anecdotique, et même philosophique, Malraux éclaire notre néant par la force de dérision du chat. De Gaulle, le moins félin des hommes de l'Histoire, se découvre grâce à la figure exemplaire du chat, une personnalité plus souple et plus complexe qu'on ne pourrait le croire.

Ces existences aventureuses qui semblent "inventer leur propre destin" sur la scène de l'Histoire, participent toutes les totémisme félin qui gouverne organiquement l'oeuvre. Comme le sphinx, le Grand Homme de l'Histoire est l'intercesseur entre la vie humaine et le monde inconnu, la misère présente et un

espoir imprécis, la solitude et la fraternité. Dans son sil-
lage, le chat, ce "dyable-génie" familial, venu d'outre-tombe
et des grandes mythologies, initié des rites funèbres et pro-
pitiatoires, hante l'espace crépusculaire du Miroir des Limbes.
Ce n'est donc point par hasard qu'un grand chat noir accom-
pagne la reine Sebeth, au fond de l'Afrique immémoriale,
jusqu'au chêne sacré. Image fugitive, elle rappelle la compo-
sition allégorique de Dürer: entre Adam et Eve, au pied de
l'arbre de la vie et de la science où s'enroule le serpent,
figure un grand chat.

A travers la métamorphose de notre monde, du temps qui
glisse, on entrevoit dans une pénombre le sourire du chat doré,
mystérieux et invisible, les yeux "allumés comme des religions
disparues," qui s'éloigne, "la queue en point d'interrogation."

NOTES - Conclusion

¹Déclaration rapportée par Haakon Chevalier, "The Legend and the Man," Modern Language Quarterly (juin 1953), p.204.

²Les Voix du Silence, p.602.

³Commentaire en marge de Gaëtan Picon, André Malraux par lui-même, p.58.

⁴M. Rieuneau, "La pensée des idées dans les romans d'André Malraux," L'Information Littéraire, 32e année, N°1 (jan.-fev. 1980), p.28.

⁵"L'Art et le roman; l'imagination visuelle du romancier," Entretien avec André Malraux, par Brian Thompson, André Malraux 4, Revue des Lettres Modernes, p.86.

⁶La Tentation de l'Occident, p.96.

⁷Préface à Manès Sperber, Qu'une larme dans l'Océan, p.xix.

⁸Cité par Annette Shaw, L'Androgyne dans l'oeuvre de Baudelaire, thèse de doctorat dactylographiée, CUNY 1978, p.125.

⁹Frédéric Grover, Six Entretiens avec André Malraux, p.106.

BIBLIOGRAPHIE

I. OEUVRES D'ANDRE MALRAUX

A. Fiction, Essais, Etudes sur l'Art

La Tentation de l'Occident. Paris: Grasset, 1926.

"D'une jeunesse européenne," Les Cahiers verts. Paris: Grasset, 1927.

Romans. Paris: la Pléiade, 1947.

Le Démon de l'Absolu: I. "N'était-ce donc que cela?" (Essai sur T.E. Lawrence), Avery: Saisons III, 1947.

La Lutte avec l'Ange: I. Les Noyers de l'Altenburg. Paris: Gallimard/NRF, 1948.

Psychologie de l'Art. 3 vol. Genève: Skira, 1947.

Les Voix du silence. Paris: NRF, 1951.

Le Musée Imaginaire de la sculpture mondiale... 3 vol. Paris: Gallimard, 1952.

La Métamorphose des dieux. Paris: Gallimard/Galerie de la Pléiade, 1957.

Le Triangle noir. Paris: Gallimard/NRF, 1970.

Oraisons funèbres. Paris: Gallimard/Coll. Soleil, 1971.

L'Irréel. Paris: Gallimard/NRF, 1974.

L'Intemporel. Paris: Gallimard/NRF, 1976.

Le Surnaturel. Paris: Gallimard/NRF, 1977.

Les Chênes qu'on abat... Paris: Gallimard/NRF, 1971.

La Tête d'obsidienne. Paris: Gallimard/NRF, 1974.

Lazare. Paris: Gallimard, 1974.

Hôtes de passage. Paris: Gallimard, 1975.

Le Miroir des Limbes:

I. Antimémoires I. Paris: Gallimard Folio, 1972. (version définitive)

II. La Corde et les Souris. Paris: Gallimard Folio, 1976.

B. Préfaces, Articles, Discours

"Préface à Manès Sperber. . . Qu'une larme dans l'océan."
Paris: Calmann-Lévy, 1952.

"Saint-Just et la force des choses," préface d'André Malraux
pour le livre d'Albert Ollivier. Paris: Gallimard, 1954.

"Préface aux Liaisons dangereuses de Choderlos de Laclos."
Paris: Gallimard/Livre de Poche, 1958.

"Réponse à l'appel du Directeur Général de l'UNESCO pour la
sauvegarde des Monuments de Nubie," Action Etudiante
Gaulliste (8 mars 1960).

"Reply to Trotsky," in Malraux-Collection of Critical Essays,
R.W.B. Lewis, ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall,
1964.

"Préface," pp.xix-xxxii in Van Rysselberghe, Maria, Les Cahiers
de la petite dame. Notes pour l'histoire authentique
d'André Gide. Tome I: 1918-1929. Paris: Gallimard/
Coll. "Cahiers André Gide," 4, 1973.

"Postface," in Néocritique. Paris: Plon, 1976.

"Foreword," in Masterpieces of Primitive Art: The Nelson A.
Rockefeller Collection. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

C. Entretiens et interviews

"L'art et le roman: l'imagination visuelle du romancier,"
(Entretien avec André Malraux par Brian Thompson),
Revue des Lettres Modernes. Paris: Minard, 1973.

Malraux, celui qui vient (André Malraux, Guy Suarès, José Bergamin. Entretiens. Paris: Stock/Livre caméra, 1974.

Six entretiens avec André Malraux sur des écrivains de son temps 1959-1975, Frédéric J. Grover. Paris: Gallimard, 1978.

II. OEUVRES SUR ANDRE MALRAUX

A. Ouvrages critiques

Adereth, M. Commitment in Modern French Literature. New York: Schocken, 1968.

Bersani, Jacques, et al. La Littérature en France depuis 1945. Paris: Bordas, 1970.

Blanchet, André. La Littérature et le spirituel. 3 vol. Paris: Aubier, 1959-1962.

Blend, Charles D. André Malraux: Tragic Humanist. Columbus, Ohio: Ohio State U. Press, 1963.

Blumenthal, Gerda. Malraux, the Conquest of Dread. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 1963.

Boisdeffre, Pierre de. André Malraux. Paris: Editions Universitaires, 1952.

----- . Les Ecrivains français d'aujourd'hui. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

----- . Métamorphose de la littérature. Essais de psychologie littéraire. 2 vol. Paris: Editions Alsatia, 1950-1963.

----- . Une Histoire vivante de la littérature d'aujourd'hui. Paris: Librairie académique Perrin, 1958.

Boudot, Pierre. Nietzsche et les écrivains français. Paris: Ed. Aubier-Montaigne, 1970.

Brasillach, Robert. Portraits. Paris: Plon, 1935.

Bréhier, Emile. Histoire de la Philosophie. Paris: Alcan, 1932.

- Brincourt, André. André Malraux ou le temps du silence. Paris: La Table ronde, 1966.
- Brombert, Victor. The Intellectual Hero. Studies in the French Novel 1880-1955. Chicago: U. of Chicago Press, 1961.
- Carrard, Philippe. Malraux ou le récit hybride. Situation N°36. Paris: Lettres Modernes/Minard, 1976.
- Chantal, Suzanne. Le coeur battant: Josette Clotis, André Malraux; précédé d'une lettre d'André Malraux. Paris: Grasset, 1976.
- Courcel, Martine de, ed. Malraux, être et dire: Néocritique; postface inédite d'André Malraux. Paris: Plon, 1976.
- Delhomme, Jeanne. Temps et destin; essai sur André Malraux. Paris: Gallimard, 1955.
- Domenach, Jean-Marie, et al. Malraux. Paris: Hachette Réalités/ Coll. Génies et Réalités, 1979.
- Domenach, Jean-Marie. Le Retour du Tragique. Paris: Seuil, 1967.
- Dorenlot, Françoise E. Malraux, ou l'unité de pensée. Paris: Gallimard, 1970.
- Duthuit, Georges. Le musée inimaginable. 3 vol. Paris: J. Corti, 1956.
- Fitch, Brian. Les deux univers romanesques de Malraux. Paris: Archives des Lettres Modernes/Minard, 1964.
- Frank, Joseph. The Widening Gyre. New Brunswick, N.J.: Rutgers U. Press, 1964.
- Friang, Brigitte. Un autre Malraux. Paris: Plon/Coll. Espoir, 1977.
- Frohock, Wilbur. Malraux and the Tragic Imagination. Stanford, CA: Stanford U. Press, 1953.
- Gaillard, Pol. Les Critiques de notre temps et Malraux. Paris: Garnier/Coll. Les Critiques de notre temps, 1970.
- . André Malraux. Paris: Bordas, 1970.
- Galante, Pierre. Malraux, quel roman que sa vie; préface de Gaston Bonheur. Paris: Plon, 1971.

- Gannon, Edward. The Honor of being a Man. Chicago: Loyola U. Press, 1957.
- Goldberger, Avriel Horowitz. Visions of a New Hero: the heroic life according to André Malraux and earlier advocates of human grandeur. Paris: Minard, 1965.
- Goldmann, Lucien. Pour une sociologie du roman. Paris: Gallimard/Idées, 1964.
- Greenlee, James W. Malraux' Heroes and History. Dekalb: North Illinois U. Press, 1975.
- Grover, Frédéric J. Six Entretiens avec André Malraux. Paris: Gallimard/Idées, 1978.
- Harris, Geoffrey T. André Malraux - l'éthique comme fonction de l'esthétique. Situation N°27. Paris: Lettres Modernes/Minard, 1972.
- Hartman, Geoffrey. André Malraux. London: Bowes and Bowes, 1960.
- Hoffmann, Joseph. L'Humanisme de Malraux. Paris: Klincksieck, 1963.
- Horvath, Violet M. André Malraux - The Human Adventure. New York: New York U. Press, 1969.
- Juilland, Ileana. Dictionnaire des idées dans l'oeuvre de André Malraux. (Collection Dictionnaires des idées dans les littératures occidentales) Paris: Mouton, 1968.
- Junot, Roger-Louis. Ecrivains français du XXe siècle; 2^e édition revue et augmentée. Lausanne: Payot, 1973.
- Kline, Thomas Jefferson. André Malraux and the Metamorphosis of Death. New York: Columbia U. Press, 1973.
- Knapp, Bettina L. The Prometheus Syndrome. Troy, N.Y.: Whitston, 1979.
- Lacasse, Rodolphe. Hemingway et Malraux. Destins de l'homme. Montréal: Editions Cosmos/Coll. "Profils," 1973.
- Lacouture, Jean. André Malraux. Une vie dans le siècle. Paris: Seuil, 1973.

- Langlois, Walter G. André Malraux: The Indo-China Adventure. N.Y.: Praeger, 1966.
- Lewis, R.W.B., ed. Malraux: Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964.
- Madsen, Axel. Malraux. N.Y.: William Morrow, 1976.
- Malraux, Alain. Les Marronniers de Boulogne. Paris: Plon, 1978
- Malraux, Clara (Goldschmidt). Apprendre à vivre; Le Bruit de nos pas, I. Paris: Grasset, 1963.
- . Nos vingt ans; Le Bruit de nos pas, II. Paris: Grasset, 1966.
- . Les Combats et les jeux; Le Bruit de nos pas, III. Paris: Grasset, 1969.
- . Voici que vient l'été; Le Bruit de nos pas, IV. Paris: Grasset, 1973.
- . La Fin et le commencement; Le Bruit de nos pas, V. Paris: Grasset, 1976.
-Et pourtant j'étais libre; Le Bruit de nos pas, VI. Paris: Grasset, 1979.
- Marion, Denis. André Malraux. (Cinéma d'aujourd'hui) Paris: Seghers, 1970.
- Marissel, André. La Pensée créatrice d'André Malraux. Paris: Privat/Coll. Pensée, 1979
- Mauriac, Claude. Malraux ou le mal du héros. Paris: Grasset, 1946.
- Morawski, Stefan. L'Absolu et la forme: l'esthétique d'André Malraux; traduit par Yolande Lamy-Grum. Paris: Klincksieck/Coll. d'esthétique, 1972.
- Moser, Yvonne. L'Essai de la constitution d'un monde dans l'oeuvre d'André Malraux. Aarau, Switzerland: H.R. Saurländer, 1959.
- Mossus, Janine. André Malraux et le Gaullisme (Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, 177). Paris: A. Colin, 1970.

- Mounier, Emmanuel. L'Espoir des désespérés. (Carnets de route, 3) Paris: Seuil, 1953.
- Payne, Robert. A Portrait of André Malraux. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.
- Peyre, Henri. Historical and Critical Essays. NE: U. of Nebraska Press, 1968.
- . French Novelists of Today. N.Y.: Oxford U. Press, 1967.
- . Literature and Sincerity. New Haven, CT: Yale U. Press, 1963.
- Picon, Gaëtan. André Malraux. (Les Essais, XVII) Paris: Gallimard, 1945.
- . Malraux par lui-même. Paris: Seuil/"Ecrivains de toujours", 1953.
- . Panorama de la Nouvelle Littérature Française. Paris: Gallimard, 1976.
- Prémont, Laurent. Le Mythe de Prométhée dans la littérature française contemporaine. Québec: Presses de l'Université de Laval, 1964.
- Reck, Rima Drell. Literature and Responsibility. Baton Rouge, LA: Louisiana State U. Press, 1969.
- Righter, William. The Rhetorical Hero. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Sabourin, Pascal. La Réflexion sur l'art d'André Malraux. Origines et évolution. (Bibliothèque française et romane, série C, Etudes littéraires XXX) Paris: Klincksieck, 1972.
- Savage, Catherine. Malraux, Sartre and Aragon as Political Novelists. Gainesville, FL: U. of Florida Press, 1964.
- Savane, Marcel. André Malraux. Paris: Masse, 1964.
- Simon, Pierre Henri. L'Homme en procès. Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry. Neuchâtel: Baconnière, 1950.

- Stéphane, Roger. Portrait de l'aventurier: T.E. Lawrence, Malraux, Von Solomon. Paris: Grasset, 1965.
- Suarès, Guy. Malraux, celui qui vient (André Malraux, Guy Suarès, José Bergamín, entretiens). Paris: Stock, 1974.
- Tison-Braun, Micheline. La Crise de l'Humanisme - le conflit de l'individu et de la société dans la littérature française moderne. 2 vol. Paris: Nizet, 1967.
- Vandegans, André. La Jeunesse littéraire d'André Malraux. Essai sur l'inspiration farfelue. Paris: J.J. Pauvert, 1964.
- Vandromme, Pol. Malraux du farfelu au mirobolant. Paris: A. Eibel, 1976.
- Winegaerten, Renée. Writers and the Revolution - the fatal lure of action. N.Y.: New Viewpoints, 1974.
- B. Revue qui ont consacré un numéro spécial à Malraux
- "Interrogation à Malraux," Esprit (Oct. 1948).
- "André Malraux," Les Nouvelles Littéraires, N°1283 (3 avril 1952).
- "Passion and Intellect, or André Malraux," Yale French Studies, N°18 (1957).
- "André Malraux," Biblio (Février 1958). Paris: Hachette.
- "Série Malraux," Lettres Modernes (Oct. 1974).
- "Les Antichambres de la mort," Les Nouvelles Littéraires, N°2504 (Oct.-Nov. 1975).
- "Malraux, Etre et Dire," (sous la direction de Martine de Courcel), Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- "Série André Malraux":
- I. Du farfelu aux Antimémoires, 1972
 - II. Visages du romancier, 1973
 - III. Influences et affinités, 1975
 - IV. Malraux et l'Art, 1978
(sous la direction de Walter Langlois), La Revue des Lettres Modernes.

"André Malraux - Metamorphosis and Imagination," New York Literary Forum (1979).

C. Articles

Albérès, René Marill. "André Malraux and the 'Abridged Abyss,'" Yale French Studies, N°18 (Winter, 1957), pp.45-54.

Alphand, Nicole. "Chevalier servant de la Joconde," Néocritique. Paris: Plon, 1976.

Baumgartner, Paul. "Solitude and Involvement: Two Aspects of Tragedy in Malraux's Novels," French Review, XXXVIII, N°6 (May 1965), pp.766-76.

Beigbeder, Yves. "L'Inde dans l'oeuvre d'André Malraux," Mélanges Malraux Miscellany, VI, N°2 (Autumn, 1974).

Bevan, David. "The Archaic Smile, or Butterflies and Monsters," Mélanges Malraux Miscellany, XII, N°2 (Autumn, 1980).

Boak, Denis. "Malraux's La Voie royale," French Studies, XIX, N°1 (January 1965), pp.42-50.

Bockel, Pierre. "Métaphysique de l'Agnosticisme," Néocritique. Paris: Plon, 1976.

----- . "Malraux and Death," New York Literary Forum, 3.

Boisdeffre, Pierre de. "Malraux: Ideologue and Witness," Twentieth Century Literature, Vol.24, N°3 (Fall 1978).

Carduner, Jean. "Le Miroir des Limbes and its Challenge," Twentieth Century Literature, Vol.24, N°3 (Fall 1978).

----- . "Metamorphosis and Biography," New York Literary Forum, 3.

Carrard, Philippe. "Life Made into Fiction," New York Literary Forum, 3.

Caws, Mary Ann. "Poetics and Passion," New York Literary Forum, 3.

Dorenlot, Françoise. "L'Unité de pensée à travers l'Art et l'Action," Néocritique. Paris: Plon, 1976.

- Fitch, Brian T. "André Malraux," in Le Sentiment d'étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et Simone de Beauvoir. Paris: Minard, 1964.
- Fortier, Paul A. "Mythomania and Malraux," Mélanges Malraux Miscellany, Vol. XI, N°2 (Autumn, 1979).
- Girard, René. "Le Règne animal dans les romans d'André Malraux," French Review, XXVI, N°4 (February 1953), pp.261-67.
- Gombrich, Ernst. "La Philosophie de l'Art de Malraux dans une perspective historique," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Healey, Soeur Catherine. "Entretien avec André Malraux," Mélanges Malraux Miscellany, Vol. XII, N°1 (Spring, 1980).
- Hewitt, James Robert. "'Figures in the Carpet' of Malraux's Le Miroir des Limbes," New York Literary Forum, 3.
- Hewitt, Nicholas. "Malraux et Nietzsche: un rapport qu'il faut nuancer," in André Malraux, 3.
- Holleaux, André. "Le Ministre," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Hubert, Renée Riese. "Le Dialogue entre André Malraux et Pablo Picasso," André Malraux, 4.
- Kline, Jefferson T. "Deconstructing Death: Malraux's Lapsus Lazari," Twentieth Century Literature, Vol. 24, N°3 (Fall, 1978).
- Knapp, Bettina. "Archetype: Dissolution as Creation," New York Literary Forum, 3.
- . "André Malraux's Hôtes de passages and the Mystic World," Mélanges Malraux Miscellany, Vol. 8, N°1 (Spring, 1976).
- . "The Dance of Siva: Malraux, Motion and Multiplicity," Twentieth Century Literature, Vol. 24, N°3 (Fall, 1978).
- . "Les Voix du silence: une lecture jungienne," André Malraux, 4.
- Lacouture, Jean. "Le Malraux imaginaire," Le Nouvel Observateur (9-15 juillet 1973).

- . "Lazare, ou la défaite de la mort," Autrement, N°1 (Printemps 1975).
- Langlois, Walter. "Malraux at Hofstra: A Tribute," Twentieth Century Literature, Vol. 24, N°3 (Fall, 1978).
- Leymarie, Jean. "Malraux et la création artistique," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Magnon, Jean Marie. "Il y a eu un petit bonhomme des Cyclades," Mélanges Malraux Miscellany, VII, N°s 1 et 2 (Spring, autumn, 1975).
- Magny, Claude-Emmanuel. "Malraux le fascinateur," Esprit, XVI, N°149 (October 1948), pp.513-34.
- Mignault, Louis. "André Malraux et la conscience contemporaine," Mélanges Malraux Miscellany, Vol. VIII, N°2 (Autumn, 1976).
- Mookerjee, Girija. "Dans les jardins nocturnes des grands rêves de l'Inde," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Morot-Sir, Edouard. "Agnosticism and the Gnosis of the Imaginary," New York Literary Forum, 3.
- Ocampo, Victoria. "Le Temps de Malraux," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Palewski, Gaston. "Propos," La Nouvelle Revue des deux mondes, n.s. N°6 (juin 1975).
- . "Malraux et de Gaulle," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Peyre, Henri. "Malraux le Romantique," Revue des Lettres Françaises. Paris: Mignard, 1973.
- . "André Malraux and the Metamorphosis of Literature," New York Literary Forum, 3.
- . "André Malraux and the Nostalgia of Transcendence," Twentieth Century Literature, Vol. 24, N°3 (Fall, 1978).
- Riffaterre, Michael. "Malraux's Antimémoires," Columbia Forum, XI, N°4 (Winter, 1968), pp.31-5.
- Rieuneau, Maurice. "La poésie des idées dans les romans d'André Malraux," L'Information littéraire, 32e année, N°1 (jan.-fev. 1980), Les Belles Lettres.

- Shumann, Maurice. "André Malraux, la biologie et l'anti-destin," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Spitéri, Gérard. "Le Musée selon Malraux," Les Nouvelles Littéraires (16-23 Juillet 1973).
- Stokes, Samuel E. "Malraux and Pascal," Wisconsin Studies in Contemporary Literature, VI, N°3 (Autumn, 1965), pp.286-92.
- Suarès, Guy. Malraux, celui qui vient. Entretiens 1973, par André Malraux, Guy Suarès, José Bergamin. Paris: Stock, 1974.
- Sulzberger, Cyril. "L'Humaine Condition de Malraux," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Takemoto, Tadao. "Malraux et le Japon, Rencontre sous une cascade," Néocritique. Paris: Plon, 1976.
- Thompson, Brian. "Malraux and the Artist's Quest," Twentieth Century Literature, Vol. 24, N°3 (Fall, 1978).
- Thornberry, Robert S. "Mythomania and the Compensation of the Imagination," Mélanges Malraux Miscellany, XI, N°2 (Autumn, 1979).
- Tison-Braun, Micheline. "Le Colloque d'Altenburg ou les démons de la contingence," in André Malraux, 3.
- . "The Artist as Exemplar of Humanity," New York Literary Forum, 3.
- Yuan, Chang Mei. "André Malraux et la Chine à travers le confucianisme et le taoïsme," Mélanges Malraux Miscellany, V, N°1 (Spring, 1973).
- . "Des flots dans les fleuves sans âge: Malraux et la pensée chinoise," Néocritique. Paris: Plon, 1976.

III. OEUVRES GENERALES

- Augustin, Saint. City of God. N.Y.: Doubleday, 1958.
- Barrett, William. Irrational Man. A Study in Existential Philosophy. Garden City, N.Y.: Anchor, 1962.

- . What is Existentialism? N.Y.: Grove Press, 1964.
- . Time of Need: Forms of Imagination in the Twentieth Century. N.Y.: Harper and Row, 1973.
- Collingwood, R.G. The Idea of History. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Faure, Elie. Montaigne et ses trois premier-nés (Montaigne, Shakespeare, Cervantès). Paris: Crès, 1926.
- Frankel, Charles. The Case for Modern Man. Boston: Beacon Press, 1965.
- Frankel, Viktor E. Man's Search for Meaning. N.Y.: Pocket Books, 1973.
- Harrington, Michael. The Occidental Century. Baltimore, MD: Penguin Books, 1967.
- Haymaker, Richard E. Prince-Errant and Evocator of Horizons (A Reading of R.B. Cunnighame Graham). TN: Kingsport Press, 1967.
- Hook, Sidney. From Hegel to Marx. Ann Arbor: U. of Michigan Press, 1962.
- . (ed.) Philosophy and History. N.Y.: New York U. Press, 1963.
- Howe, Irving. Politics and the Novel. N.Y.: Horizon Press, 1957.
- Jaspers, Karl. Socrates, Buddha, Confucius, Jesus - The Paradigmatic Individuals. (The Great Philosophers, Vol. I) N.Y.: Harcourt, Brace and World, 1957.
- Karl, Frederick R. and Leo Hamalian, eds. The Existential Mind. Greenwich, CT: Fawcett, 1974.
- Kierkegaard. A Kierkegaard Anthology; Robert Bretel, ed. N.Y.: The Modern Library, 1946.
- Krieger, Murray. The Tragic Vision. The Confrontation of Extremity. Baltimore, MD: Johns Hopkins U. Press, 1973.
- Löwith, Karl. From Hegel to Nietzsche: The Revolution in 19th Century Thought. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1964.

- . Nature, History and Existentialism. Evanston:
Northwestern U. Press, 1966.
- Malraux, Clara (Goldschmidt). Portrait de Grisélidis. Paris:
Colbert, 1945.
- . Par de plus longs chemins. Paris: Stock, 1953.
- . La Lutte inégale. Paris: Julliard, 1958.
- Marcel, Gabriel. Essai de philosophie concrète. Paris: Gallimard/
Idées, 1940.
- . Le Déclin de la sagesse. Paris: Plon, 1954.
- Nietzsche, Friedrich. The Birth of Tragedy and The Case of Wagner;
translated, with commentary, by Walter Kaufmann. N.Y.: Vintage,
1967.
- . The Will to Power; translated by Walter Kaufmann and
R.J. Hollingdale; Walter Kaufmann, ed. N.Y.: Vintage, 1968.
- Shaw, Annette. Baudelaire: The Androgynous Vision; thèse dactylo-
graphiée. N.Y.: C.U.N.Y., 1978.
- Spengler, Oswald. The Decline of the West; an abridged edition by
Helmut Werner. N.Y.: Knopf, 1962.
- Sulzberger, C.L. An Age of Mediocrity: Memoirs and Diaries 1963-1972.
N.Y.: Macmillan, 1973.
- Vico, Gianbattista. La Nouvelle Science; traduit par Michelet.
Paris: La Renaissance du livre, 1827.
- Vigée, Claude. L'Art et le Démonique; XX Essais critiques. Paris:
Flammarion, 1978.
- Voltaire (François-Marie Arouet). Oeuvres historiques. Paris:
La Pléiade, 1957.
- Widgery, Alban. Les grandes doctrines de l'Histoire. Paris:
Gallimard/Idées, 1961.

IV. OEUVRES DE PASCAL

Pascal, Blaise. Oeuvres complètes. Paris: Seuil, 1963.

V. OEUVRES SUR PASCAL

Béguin, Albert. Pascal par lui-même. Paris: Seuil, 1957.

Bénichou, Paul. Morales du grand siècle. Paris: Gallimard/
Idées, 1948.

Blanchet, André. La Littérature et le spirituel. 3 vol. Paris:
Aubier, 1959-1962.

Brémond, Henri. Autour de l'humanisme: d'Erasmus à Pascal.
Paris: Grasset, 1937.

Brunschvicg, Léon. Le génie de Pascal. Paris: Hachette, 1924.

Bussax, G. de. Pascal présent, 1662-1962. Clermond-Ferrand:
Coll. Ecrivains d'Auvergne, 1962.

Cousin, Victor. Etudes sur Pascal. Paris: Didier, 1876.

Francis, Raymond. Les Pensées de Pascal en France de 1842 à
1942. Essai d'étude historique et critique. Paris: Nizet,
1959.

Goldmann, Lucien. Le Dieu caché. Paris: Gallimard, 1959.

Gouhier, Henri Gaston. Blaise Pascal: Commentaires. Paris:
J. Vrin, 1966.

Harrington, T.M. Vérité et méthode dans les "Pensées" de
Pascal. Paris: Vrin, 1972.

Hazelton, Roger. Blaise Pascal - The Genius of his Thought.
Philadelphia: Westminster Press, 1974.

- Magnard, Pierre. Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- Mauriac, François, et al. Pascal. Textes du Tricentenaire. Paris: A. Fayard, 1963.
- Mesnard, Jean. Pascal, l'homme et l'oeuvre. Paris: Boivin/Connaissance des Lettres, 1951.
- . Les Pensées de Pascal. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1976.
- Morot-Sir, Edouard. La Métaphysique de Pascal. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- Sellier, Philippe. Pascal et Saint Augustin. Paris: A. Colin, 1970.
- Suarès, André. Trois hommes. . . (Pascal, Ibsen, Dostoïevski). Paris: Gallimard, 1935.