

La Revue Nouvelle, Bruxelles, août-septembre 1960, p. 144-153.

André Espiau de La Maëstre, «Malraux et l'athéisme postulateur»

La carrière aventureuse, la gloire soudaine et durable de l'écrivain, les vicissitudes de l'engagement politique de l'homme public, l'originalité indéniable et discutée de l'historien de l'art ont fait d'André Malraux une des personnalités les plus intéressantes et les plus problématiques de la France contemporaine. Le lecteur pressé de ses romans ou le contemporain insuffisamment informé ont peine à se faire une idée objective d'ensemble de sa complexe destinée.

La personnalité touffue et encore en plein épanouissement de Malraux présente en effet une série d'antinomies difficilement conciliables à première vue. Son sinueux destin a été jusqu'ici, on le sait, celui d'un archéologue professionnel, d'un anarchiste révolutionnaire, d'un sympathisant communiste, d'un internationaliste antieuropéen, d'un antifasciste, puis d'un patriote, d'un résistant, enfin d'un rallié à la République gaulliste. Son œuvre d'écrivain, qui ignore le théâtre, unit le roman à l'essai philosophique, la fiction politique à l'histoire universelle de l'art, la technique du roman américain au découpage du scénario de film, et l'autobiographie à peine camouflée à la méditation sur la valeur sacrée de l'art et des cultures humaines. Placé au carrefour central de cette vie étonnante, le critique y constate un extraordinaire foisonnement de lignes de force divergentes, dont il semble momentanément impossible de faire une synthèse cohérente valable.

Il ne paraît pas cependant impossible de discerner au sein de cette vivante complexité un certain nombre de constantes indéniables qui, s'enracinant au fond même de sa pensée, peuvent expliquer d'une certaine façon le kaléidoscope de sa carrière spectaculaire. Malraux a pu évoluer dans sa conception des rapports de l'individu et de la collectivité, passer d'un anarchisme trotskyste à un communisme presque orthodoxe pour revenir à son individualisme primitif; passer de la révolution politique brutale à une acceptation, méthodique sinon absolue, de l'ordre social occidental basé sur le capitalisme et encore imprégné de christianisme; aller de l'internationalisme

antieuropéen à l'acceptation des valeurs traditionnelles de patrie et d'Occident. Cette évolution est certes importante : elle constitue indubitablement un élément fondamental du phénomène Malraux.

Mais cette évolution, pour caractéristique qu'elle soit, ne semble pas affecter les zones vraiment intimes de la pensée et du destin humain de Malraux : elle paraît plutôt être le reflet varié mais homogène de la prise de conscience de plus en plus explicite d'une seule idée, d'une unique et exclusive passion. Il s'est agi en effet pour lui, quels qu'aient été la couleur de son drapeau et le théâtre de son engagement, de cerner et de comprendre l'insoluble énigme de l'homme, de saisir la signification métaphysique de la présence de l'individu humain au sein d'un cosmos mystérieux qui semble n'exister que pour l'écraser et rendre absurde sa propre destinée. «Ecrivain» avouera Malraux en 1943, dans sa préface aux *Noyers de l'Altenburg*, «par quoi suis-je obsédé depuis dix ans, sinon par l'homme ?» et quelques lignes plus loin, il parlera encore de ce «mystère de l'homme qui m'obsède aujourd'hui» (NA, 28/30).

C'est ce propos humaniste qui en fait constitue le fil d'Ariane pour le lecteur de ses œuvres. On connaît ses succès de romancier, dont les écrits ne semblent être à première vue que des romans policiers ou d'aventures. Une vue d'ensemble rétrospective permet cependant d'y diagnostiquer tout autre chose qu'une description, brutale ou érotique, de luttes politiques, d'exploits anarchiques ou même de crimes en Extrême-Orient ou en Espagne.

On ne les analysera pas ici à nouveau : il suffira de noter qu'ils présentent une troisième dimension extrêmement suggestive. Et Malraux le révolutionnaire, dont les héros fracassants s'agitent frénétiquement sur le devant de la scène, y confesse surtout sa recherche angoissée d'un nouvel humanisme prométhéen, il s'y découvre en même temps, dans les couches profondes de son âme, le fils spirituel d'un panthéisme idéaliste de parenté assez nettement germanique et le précurseur du pessimisme nihiliste de l'existentialisme athée contemporain. Témoin douloureux de l'absurdité de l'homme et du monde, il ne trouve que dans la fuite métaphysique de soi-même, prélude de la fuite dans l'esthétisme de l'art, l'apaisement émotionnel de son angoisse, à défaut d'une solution conceptuelle, impensable, que lui interdisent ses prémices.

S'il fallait en effet rechercher les causes de son refus conscient d'une véritable anthropologie rationnelle objective, il ne serait sans doute pas impossible à l'historien de la pensée moderne d'y diagnostiquer les influences conjuguées du volontarisme nietzschéen, de l'antirationalisme de l'élan vital bergsonien et de l'immoralisme gidien. Mais à la différence de Sartre, «penseur» patenté tout imprégné de rationalisme classique, qui bâtit un édifice métaphysique sur une phénoménologie systématique, Malraux semble partager ici le sort de Camus et ne posséder aucune philosophie première. Son anthropocentrisme prométhéen, dépourvu de justification rationnelle, paraît consister essentiellement dans la volonté généreuse mais aveugle de créer de toutes pièces, sur les ruines de l'humanisme traditionnel, un néo-humanisme immoraliste, source unique et justification individuelle de l'action, une épopée du pur engagement.

Il est un point capital en tout cas de sa pensée que Malraux n'a jamais laissé dans l'ombre : sa position vis-à-vis du problème religieux et spécialement du christianisme historique¹. En analysant ce que Malraux ou ses personnages pensent et disent de Dieu ou du Christ, il sera non seulement possible de connaître quelques-uns des secrets de leur conduite visible, mais aussi de déceler l'armature conceptuelle implicite de l'humanisme désespéré qui les caractérise. Or il se trouve que les affirmations de Malraux, fort nombreuses et disséminées aussi bien dans ses romans que dans ses essais

¹ La «religion» de Malraux a déjà fait l'objet d'analyses détaillées et autorisées. Après Jean de Pontcharra (Etudes, 20 mai et 5 juin 1938), André Blanchet lui a consacré des pages extrêmement lucides et compréhensives (Etudes, juillet/août 1949, juin 1954), où il marque fortement l'importance des positions a-religieuses de Malraux dans l'ensemble de son humanisme. Ces pages ne semblent pourtant pas dénuées d'une certaine intention apologétique, comme si A. Blanchet voulait faire prendre conscience à Malraux des valeurs implicitement religieuses ou chrétiennes qu'il diagnostique dans son idéalisme humanitaire et sa synthèse historique de l'art mondial. Charles Moeller (Littérature du XX^e siècle et christianisme, Vol. III, pp. 23/192) a depuis consacré à Malraux l'étude philosophique et théologique la plus considérable qui ait jamais été écrite à ce sujet. Ch. Moeller semble néanmoins minimiser paradoxalement l'importance du facteur religieux (i.e. a-religieux) dans l'établissement de ses conclusions sur la pensée de Malraux. Il note par exemple : «*Condition humaine* (p. 156) exprime le refus de la rédemption de Jésus; des traces d'antithéisme apparaissent dans les premiers écrits de Malraux jusqu'à la fin de la *Condition humaine*, puis disparaissent. Comme on le dira (cfr *infra*, Cap. 3 et 4) cet aspect de la pensée de Malraux ne semble pas fondamental.» Plus loin (p. 171, et la note 14) Moeller affirme : «Il ne faut pas ranger Malraux dans les «antithéistes», et il donne à penser que l'agnosticisme de Malraux «provient d'une expérience religieuse déçue». On ne peut certes exclure cette dernière hypothèse, que Moeller étaye de pénétrantes analyses presque freudiennes. Mais il semble en tout cas difficile de mettre en doute l'importante capitale de l'athéisme de Malraux dans l'ensemble de sa pensée.

philosophiques et ses ouvrages d'histoire de l'art, rendent toutes un son homogène et présentent une continuité logique sans failles.

Certes, il serait très exagéré de prétendre que Malraux et ses personnages sont des tourmentés, des âmes obsédées par le problème religieux, des anxieux que travaille sourdement l'absence de Dieu et qui cherchent, dans l'action humaine démesurée, un dérivatif ou une compensation à leur nostalgie du divin. Il demeure indéniable cependant qu'aux carrefours décisifs de leur carrière, réelle ou imaginaire, ils se réfèrent au phénomène de l'expérience religieuse personnelle pour situer leur propre destin, pour prendre leurs distances, réaffirmer leur refus et en même temps leur volonté de dépassement. Le lecteur familier des romans de Malraux n'aura pas de peine à constater le rythme obstiné de cette référence révélatrice, dans les aventures de Perken, Garine, Tchen, Kyo ou Gisors, illusoires «conquérants» d'une «voie royale» incapable de les mettre en possession de leur «condition humaine».

Mais avant même de publier ses romans, Malraux a, dans deux essais d'allure philosophique, précisé sans équivoque ses positions religieuses. Il a vingt-cinq ans lorsqu'il publie, à son premier retour d'Asie, sous le titre *Tentation de l'Occident*, où l'influence de Kayserling est manifeste, la correspondance fictive qu'il est censé avoir échangée de 1921 à 1925 avec un intellectuel chinois, Ling, sur les rapports des civilisations occidentale et asiatique. Le christianisme européen occupe une place considérable, sinon prépondérante, dans leurs échanges de vues; qu'il s'agisse des réactions de l'Asiatique au contact de la culture européenne et chrétienne ou des explications que lui fournit son correspondant français, il ressort en tout cas nettement de leurs diagnostics que l'Europe chrétienne traditionnelle a perdu toute orientation spirituelle, et que sa civilisation, pétrie de christianisme encore en dépit des progrès de l'incroyance et du totalitarisme technique, n'est plus qu'une «catégorie» moribonde, mûre pour aller rejoindre dans les oubliettes de l'histoire les civilisations fossiles de Ninive, Babylone ou Angkor. Or c'est précisément le christianisme traditionnel qui a pourri l'homme européen et fait de lui insensiblement un dilettante du néant. Car l'individualisme personnaliste, nourri de foi et d'espoir en un Au-delà personnel, éternel et compensateur, idéal vivant et vivifiant de la chrétienté médiévale, s'est dévitalisé et

est devenu un individualisme pessimiste, tremblant d'angoisse devant la mort, conscience morbide de l'absurdité du monde. Dans le déchaînement titanesque des forces prométhéennes qui secouent la monde du XX^e siècle, le christianisme fait figure de byzantinisme décadent, perfide amuseur de foules sur le bord du précipice où elles continuent sous son égide à jouer le petit jeu égoïste du salut personnel, au sein d'un monde où Dieu est mort depuis des années.

Les Européens sont las d'eux-mêmes, écrit Malraux, las de leur individualisme qui s'écroule, las de leur exaltation... Palais abandonné qu'attaque le vent d'hiver, notre esprit se désagrège peu à peu, et ses lézardes, d'un bel effet décoratif, ne cessent de s'étendre. Oui, celui qui regarde les formes qui se sont succédé en Europe depuis dix ans et ne veut pas s'efforcer de comprendre, a l'impression de la folie, d'une folie consciente d'elle-même et satisfaite... (TO, 31/2).

Or, ce dilettantisme d'autodestruction n'est autre que le résultat final d'une désintégration de l'idéal sacré, religieux, qui a forgé l'Europe et qui aujourd'hui, vidé de sa substance, n'est plus qu'un château de cartes branlant :

La réalité absolue a été pour vous Dieu, fait dire Malraux à son correspondant chinois, puis l'homme; mais l'homme est mort après Dieu et vous cherchez avec angoisse à qui vous pourriez confier son étrange héritage. Vos petits essais de structure pour des nihilisme modérés ne me semblent plus destinés à une longue existence. Ma vision de tous ces hommes appliqués à maintenir l'homme, qui leur permet de surmonter la pensée et de vivre, tandis que le monde sur lequel il règne leur devient de jour en jour plus étranger, est sans doute la dernière vision que j'emporterai de l'Occident. (TO, 166/7).

La mort de Dieu amenant celle de l'homme, la destruction du théocentrisme provoquant irrémédiablement la désintégration de toute anthropologie authentique : Malraux ne saurait mieux exprimer le processus historique de la transmutation universelle des valeurs annoncée par Zarathoustra. Il ne saurait mieux également confesser les origines et la marche de sa propre évolution spirituelle. Du reste, les dernières lignes de *Tentation de l'Occident* constituent la première formulation d'un humanisme athée, dont le Malraux de la maturité n'a rien renié.

Pour détruire Dieu – et après l’avoir détruit – l’esprit européen a anéanti tout ce qui pouvait l’opposer à l’homme : parvenu au terme de ses efforts, comme Rancé devant le corps de sa maîtresse, il ne trouve que la mort... Il n’est pas d’idéal auquel nous puissions nous sacrifier, car de tous nous connaissons les mensonges, nous qui ne savons point ce qu’est la vérité... Patrie, justice, grandeur, vérité, laquelle de ces statues ne porte de telles traces de mains humaines, qu’elle ne soulève en nous la même ironie triste que les vieux visages, autrefois aimés ? (TO, 203).

La mort de Dieu ayant causé celle de l’homme, on pourrait penser que la redécouverte du divin dût permettre une résurrection de l’humanisme vrai, qu’une réanimation des valeurs sacrées servirait à résoudre le «conflit sans espoir qui ronge le cœur du monde occidental» (TO, 197/8). Or Malraux, pétri de nietzschéisme², se refuse à recourir à une solution qu’il juge avilissante, déshonorante pour l’humanité. Dieu est bien mort : si l’homme doit renaître de ses cendres, ce sera par ses seuls efforts, fussent-ils aboutir à l’échec et l’ancrer dans le désespoir.

Certes, il est une foi plus haute, avoue Malraux, celle que proposent toutes les croix des villages, ces mêmes croix qui dominent nos morts. Elle est amour, et l’apaisement est en elle. Je ne l’accepterai jamais; je ne m’abaisserai pas à lui demander l’apaisement auquel ma faiblesse m’appelle. Europe, grand cimetière où ne dorment que des conquérants morts et dont la tristesse devient plus profonde en se parant de leurs noms illustres, tu ne laisses autour de moi qu’un horizon nu et le miroir qu’apporte le désespoir, vieux maître de la solitude. (TO, 203/4).

Ce pessimisme tragique et cet orgueilleux athéisme, Malraux en a renouvelé l’expression dans un second essai de jeunesse, lui aussi antérieur aux romans asiatiques dont il constitue la charpente idéologique. «D’une jeunesse européenne», c’est le titre de cette méditation condensée en une vingtaine de pages, publiée en 1927 dans un ouvrage collectif où son nom voisine de façon symptomatique avec celui du futur professeur d’Albert Camus, Jean Grenier. Le ton de ces pages est vibrant, presque

² Sur l’influence de Nietzsche sur les penseurs et essayistes français contemporains, on relira avec profit, avec les pages presque lyriques qu’A. Camus a consacrées à *Nietzsche et le nihilisme* dans son *Homme révolté*, le chapitre *La mort de Dieu* de Paulus Lenz-Médoc dans *Etudes carmélitaines*, n° spécial mai 1948, Satan, pp. 611/634.

polémique : c'est l'acte d'accusation d'un représentant de la jeune génération de 1920 à l'égard d'un passé qui vient d'engendrer la catastrophe apocalyptique de la première guerre et qui se solde par un cataclysme spirituel plus grand encore. La maladie de l'Europe est en effet pour Malraux une gangrène de l'esprit et de l'âme : après la sclérose du christianisme, la pensée européenne s'est survécue à elle-même en se gorgeant de formules creuses, elle a cru voir dans l'individualisme d'un humanisme rationaliste le secret d'une renaissance possible. Mais le poison chrétien encore virulent a pourri cet humanisme profane et l'a fait sombrer dans l'irréalisme. Tout ce qu'on peut demander aujourd'hui à une métaphysique «d'où tout point fixe soit exclu», c'est de permettre à l'homme de «faire disparaître les besoins de l'âme» (JE, 152/3). Dans cette tentative de nettoyage radical, destinée à permettre une déification prométhéenne du nouvel homme, le christianisme n'a évidemment aucun rôle. Responsable de la dévirilisation de l'homme, c'est en dehors de lui et contre lui qu'il faut œuvrer. Certes, il a laissé des toxines dans la pensée européenne moderne :

Le grand présent chrétien est celui de la réalité occidentale, avoue Malraux, et notre première faiblesse vient de la nécessité où nous sommes de prendre connaissance du monde grâce à une grille chrétienne, nous qui ne sommes plus chrétiens (137).

Mais il faut arracher cette «grille» trompeuse, la démasquer une fois pour toutes comme l'adversaire de l'homme libre, conscient de son destin :

Le catholicisme romain a créé une civilisation soumise; la rupture qui donne au monde moderne son aspect de hasard et d'abandon suit sa révolte contre cette soumission. Il semble que l'Eglise ait été préoccupée de détacher l'homme de lui-même. Elle n'eût pu ni l'ignorer ni l'abaisser trop : il était trop lié à Dieu. Mais elle s'appliqua à lui épargner à la fois la douleur et le droit de juger. Elle institua la direction de conscience, et pendant des siècles, soumettant toutes les velléités, toutes les singularités, toutes les craintes des cœurs chrétiens, elle construisit, comme une cathédrale, l'image du monde qui nous domine encore, la figure chrétienne, selon laquelle le monde peut s'imposer à l'homme. (JE, 136).

Interprétation subtile et insidieuse de l'individualisme gréco-latin et de la religiosité théocentrique du paganisme antique, la civilisation chrétienne a ainsi

déshumanisé l'homme, insufflé en son âme le sens de la faute, pour l'acculer à un désespoir méthodique et l'asservir à ses fins transterrestres.

L'impossibilité de séparer de l'homme la notion du divin était déjà le caractère essentiel des cultures de la Grèce et de la Chrétienté. Le christianisme a lié jusqu'à ses mythes à l'explication qu'il nous donne de sa nature. Et de toutes les marques que nous portons, la chrétienne, faire dans notre chair de notre chair même, comme une cicatrice, est la plus profondément tracée. Avec les vestiges de l'âme, elle nous impose l'idée de l'unité de l'homme, de sa permanence, de sa responsabilité; avec le péché, se défendant par ce qui faisait sa faiblesse, elle fonde sa force sur la conscience aiguë de notre désaccord. (JE, 135).

Après la liquidation de ces bases frauduleuses, il appartient à la jeunesse européenne, consciente de sa mission libératrice, de tourner résolument le dos au passé, de s'arracher ce faux *Moi* hérité de force, de prendre lucidement conscience de sa solitude créatrice, de son absurdité fondamentale. C'est d'elle seule qu'elle engendrera ses nouveaux dieux.

En face de ses dieux morts, l'Occident tout entier, ayant épuisé la joie de son triomphe, se prépare à vaincre ses propres énigmes; l'on songe à ces tragédies antiques, inhumaines et pourtant poignantes, où la Nuit retentit des lamentations de la Terre. Quelle notion de l'homme saura tirer de son angoisse la civilisation de la solitude? La vieille inquiétude qui poussa les hommes à se torturer et à pleurer d'horreur devant leur image, celle qui les fit s'abattre en pleurs devant le Dieu des chrétiens ou le combattre jusqu'à la démence, se dresse aujourd'hui en face du seul objet qui lui reste : l'homme... La liberté et la primauté de l'esprit qui naquirent au déclin du catholicisme amenèrent à la prééminence les grands courants de sensibilité qui donnent à notre époque son sens. Un élan dirige tout le XIX^e siècle, qui ne peut être comparé pour la puissance et l'importance qu'à une religion. Il se manifeste d'abord par un goût extrême, une sorte de passion de l'Homme, qui prend en lui-même la place qu'il donnait à Dieu. Si Nietzsche trouve tant d'échos dans des cœurs désespérés, c'est qu'il n'est lui-même que l'expression de leur désespoir et de leur violence : «L'homme est le seul objet digne de notre passion» a dit Nietzsche, et encore : «Je suis le seul

objet digne de me passionner.» Nous voilà donc contraints de fonder notre notion de l'homme sur la conscience que chacun prend de soi-même. La première apparition de l'absurde se prépare (JE, 139).

On le voit : la lucidité de Malraux reste entière. Le prométhéisme athée qu'il affirme sombrera sans doute dans le désespoir et l'absurdité, et l'engagement héroïque qu'il s'imposera à lui-même comme à ses personnages, n'empêchera nullement la destinée humaine de rester finalement incohérente. Mais ce n'est pas le résultat qui compte : seul l'enjeu humain importe, et en dépit de l'immoralisme, du volontarisme nihiliste qui le caractérisent, c'est la seule grandeur accessible à l'homme, qui doit se créer lui-même, sans aucun recours à un absolu, sans théocentrisme ni anthropologie essentialiste.

Nous avons ici les dessous métaphysiques de la psychologie de tous les personnages de Malraux, sans doute aussi les lignes de force de sa propre destinée humaine. Depuis ces prises de position idéalistes, Malraux est en tout cas obstinément resté fidèle à lui-même, à son athéisme de base, à son refus du christianisme, à l'immoralisme intégral de son engagement comme à la grandeur presque inhumaine de sa volonté créatrice. A l'ombre des *Noyers de l'Altenburg*, essai philosophique plus encore que roman, aucune théophanie ne s'est produite, l'univers n'a retrouvé aucune finalité transcendante et «l'homme fondamental est un mythe» (NA, 146).

Malraux certes demeure comme Camus un «spiritualiste» à sa manière, un défenseur passionné des valeurs idéalistes, de la noblesse et de l'esprit humain, un franc-tireur autonome, mais un défenseur de certaines notions traditionnelles de l'Occident. Mais son humanisme héroïque n'est si tragique et désespéré que parce qu'il s'origine à cet «athéisme postulateur» que lui ont enseigné Nietzsche et ses épigones, et qui l'accorde fondamentalement aux postulats de l'existentialisme sartrien et de l'absurdisme camusien. L'enjeu humain incarné dans l'œuvre de Malraux est gigantesque : c'est le pari d'arracher l'homme, même non immortel dans son âme, à l'anonymat monstrueux d'un destin cosmique destructeur de l'individualité personnelle. Mais par sa négation obstinée d'une survie individuelle, par son refus d'une anthropologie essentialiste autant que par sa négation de toute divinité transcendante,

origine et fin de l'univers, il se condamne au romantisme tragique de l'absurde. Ses magnifiques ouvrages sur l'histoire universelle des civilisations et la fécondité inépuisable de l'inspiration sacrée dans l'art, même s'ils peuvent renouveler et compléter d'une certaine manière la leçon apologétique du «Génie du Christianisme» de Chateaubriand, ne constituent à aucun point de vue l'acceptation conceptuelle d'une vérité religieuse, ni même l'hypothèse de sa possibilité absolue³.

«Que faire d'une âme, s'il n'y a ni Dieu ni Christ ?» fait demander Malraux à l'un des personnages de la *Condition humaine*, le philosophe Gisors (CH, 78). On serait peut-être tenté de voir dans la brûlante question un aveu indirect d'une nostalgie du divin, un espoir inavoué de transcendance, qui se raccrocherait désespérément au donné phénoménologique incontestable de la présence vivante d'une âme dans l'homme, pour garder l'illusion apaisante, sinon la conviction de l'existence de Dieu et du Christ. La psychologie humaine et une anthropologie objective seraient alors le garant d'un déisme naturel, peut-être le tremplin du christianisme historique : sans Dieu ni le Christ, la vie humaine ne saurait être qu'une absurdité. Ce que nous savons malheureusement de l'athéisme postulateur de Malraux oblige la critique impartiale à interpréter de façon moins émotionnelle et plus logiquement désespérée la dramatique interrogation de la *Condition humaine*. Que faire d'une âme, pense Malraux, et avec lui tous les fils spirituels de l'existentialisme et de l'absurdisme contemporains, puisqu'il n'y a ni Dieu ni Christ. Ce n'est pas une hypothèse absurde qu'il rejette pour mieux souligner la cohérence du réel, c'est un refus absolu de transcendance et de divin qu'il avance comme un postulat incontestable, afin justement de porter à son paroxysme l'absurdité de l'homme et de sa présence sur terre.

³ «Le rapprochement des noms de Sartre et de Malraux, écrit E. Borne dans son récent essai *Dieu n'est pas mort*, p. 29, a quelque chose de désobligeant pour l'auteur de *La métamorphose des dieux* et jamais en effet Malraux ne s'est dit athée dans ce style de bonne conscience étalée qui appartient au seul Sartre. Il reste qu'au fond et en dernière analyse, pour l'un comme pour l'autre, l'homme ne devient homme qu'en se délivrant de l'Absolu. La distinction que contre l'usage commun Malraux établit entre le sacré et le divin n'a pas d'autre signification. Lorsqu'il interroge, avec la passion que l'on sait les grandes figures de l'art universel, c'est pour y trouver tantôt une religion de l'Absolu, pétrifiante, immobilisante, qui fait de l'homme une momie enveloppée des bandelettes du sacré, tantôt un humanisme clair, allègre, un bondissement triomphal et qui divinise dans leurs libres mouvements les formes, les figures et les gestes de l'homme. Le temple hindou, la basilique byzantine, l'église romane relèvent du sacré; le temple grec et l'art gothique, sculpture et architecture, relèvent du divin. Et l'homme ne s'invente lui-même qu'en triomphant de l'obsession de l'éternel, en rejetant le sacré et en abordant au divin. A un divin qui signifie la mort de Dieu... »

L'athéisme postulateur et l'humanisme désespéré de la *Condition humaine* n'ont pas changé et sous les fleurs de rhétorique du discours qu'il prononçait le 28 mai 1959 sur l'Acropole pour célébrer la fécondité et la pérennité de la culture hellénique au sein du monde occidental, Malraux a réaffirmé de façon explicite son refus de toute transcendance et sa conviction d'humaniste athée.

Pour la première fois, s'est-il écrié sur les marches du Parthénon, voici surgi de la nuit millénaire le symbole de l'Occident... L'appel de Périclès eût été inintelligible à l'Orient ivre d'éternité... En face de l'Orient ancien, nous commençons à comprendre que la Grèce a créé un type d'homme qui n'avait jamais existé. On ne saurait trop le dire, on ne saurait trop le proclamer, ce que recouvre pour nous le mot confus de «culture», c'est à la Grèce que revient la gloire d'en avoir fait un moyen majeur de formation de l'homme. C'est par la première civilisation sans livre sacré que le mot «intelligence» a voulu dire interrogation. L'interrogation dont allaient naître tant de conquêtes, celle du Cosmos par la pensée, celle du Destin par la tragédie, celle du divin par l'art et par l'homme. J'ai dressé, nous dit la Grèce antique, pour la première fois en face de ses dieux, l'homme, prosterné partout depuis quatre millénaires.

Héritier de la Grèce antique, champion d'une civilisation profane sans «livre sacré», où, enfin sorti de «l'ivresse de l'éternité», délivré des dieux, devant qui les «quatre millénaires» symboliques du monde préchrétien le tenaient «prosterné», c'est l'homme qui crée lui-même son dieu et façonne le cosmos de sa propre initiative, à sa propre image.

Avatar ou non de la sagesse hellénique, l'humanisme athée de Malraux demeure en tout cas pour l'observateur contemporain, le témoignage capital d'un courant vivace de la pensée française d'aujourd'hui. Est-il besoin encore de redire à quel point il fait partie à titre d'ancêtre et de précurseur de la famille de ces «frontaliers du néant» que sont les existentialistes athées et les tenants de l'absurdisme existentiel ? Le fait qu'il se soit orienté depuis dix ans vers l'action politique classique ou la philosophie de l'art ne change rien à ses premières prises de position, et son rêve d'humanisme mondial basé sur une synthèse esthétique des civilisations historiques, est une tentative renouvelée de saisir ce qu'il y a d'existentiel individuel dans l'homme, non le propos conceptuel de le

fonder dans l'absolu. Mais cette appartenance à la famille spirituelle des existentialistes et des absurdistes contemporains permet de souligner finalement l'importance considérable, aussi bien que le caractère paradoxal, d'un authentique néo-humanisme, positif, fondé sur l'absurde et un postulat de non-transcendance. En diagnostiquant ainsi la nuance originale particulière de l'aile marchante la plus dynamique de l'athéisme contemporain, il devient également possible de déterminer le point de clivage où il devrait rencontrer un jour l'expérience religieuse authentique, pour se confronter avec elle. L'athéisme postulateur, formulé dès 1927 par les philosophes germaniques Hartmann, Kerler et Scheler, est en effet pour Malraux beaucoup moins une certitude rationnelle que la prise de conscience passionnée de l'autonomie absolue de l'homme, une sorte d'insurrection métaphysique contre toute intrusion du divin mutilateur de l'homme. Il n'en est pas pour autant un appel à l'anarchie ou à la licence morale; au contraire. Après Mauriac, qui à propos de S. Weil a parlé le premier «d'athéisme purificateur», Maritain, J. Lacroix et E. Borne⁴, dans leurs essais récents sur l'athéisme contemporain, ont souligné avec raison son caractère hautement éthique et l'absolutisme de l'engagement humain qu'il préconise.

Sous sa forme d'athéisme postulateur, avait écrit M. Scheler dès 1927, la négation de Dieu n'est pas du tout conçue comme un allègement de responsabilité ou un amoindrissement de l'autonomie et de la liberté humaine, mais bien au contraire comme l'accroissement maximum possible de la responsabilité et de la souveraineté individuelle. (Homme et histoire, Ed. Montaigne, 81/82).

Sous ses dehors de brutalité, de romantisme révolutionnaire outré, de messianisme apocalyptique, le prométhéisme existentiel que Malraux et ses collègues d'aventure métaphysique nous proposent est aussi l'aveu d'un désespoir tragique, une confession pathétique d'impuissance, presque un appel au sacré. Démiurge, l'homme de Malraux reste un seul : à la négation de toute structure téléologique du monde s'ajoute en effet le refus naturel et fier de toute forme imaginable de collectivisme, conceptuel, historique,

⁴ Cfr Jacques Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, 1949, Desclée de Brouwer. Etienne Borne, *Dieu n'est pas mort*, Essai sur l'athéisme contemporain, Paris, Fayard, 1959. Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*, Casterman, 1958. Dans le même sens, mais en dehors d'une perspective catholique, voir E. Bréhier, *Transformation de la philosophie française*, Flammarion, 1950, p 202.

social ou politique. Mais en même temps l'humanisme athée de Malraux constitue un aveu implicite de l'incomplétude radicale de l'homme et un appel permanent à un divin de remplacement en perpétuel devenir. En niant l'Absolu dans l'homme et dans le monde, on creuse un abîme que seul précisément l'Absolu peut combler : il n'y a pas de «Monnaie de l'Absolu». En ce sens, l'humanisme athée de Malraux, comme du reste tout l'athéisme existentialiste contemporain, constitue finalement une sorte d'apologétique à rebours. Ce ne serait pas là son moindre mérite.