

ORIENT ET OCCIDENT DANS LES ROMANS ASIATIQUES D'ANDRÉ MALRAUX

A Thesis

Presented To

The Faculty of Graduate Studies and Research

THE UNIVERSITY OF MANITOBA

In Partial Fulfillment

of The Requirements For The Degree

MASTER OF ARTS

by

ANNA SUET-BING CHAN

JUNE 1979

ORIENT ET OCCIDENT DANS LES ROMANS ASIATIQUES D'ANDRE MALRAUX

BY

ANNA SUET-BING CHAN

A dissertation submitted to the Faculty of Graduate Studies of
the University of Manitoba in partial fulfillment of the requirements
of the degree of

MASTER OF ARTS

© 1979

Permission has been granted to the LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF MANITOBA to lend or sell copies of this dissertation, to the NATIONAL LIBRARY OF CANADA to microfilm this dissertation and to lend or sell copies of the film, and UNIVERSITY MICROFILMS to publish an abstract of this dissertation.

The author reserves other publication rights, and neither the dissertation nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's written permission.

TABLE DES MATIERES

NOTE LIMINAIRE	2
CHAPITRE I: INTRODUCTION	3
CHAPITRE II: <u>LES CONQUÉRANTS</u>	27
CHAPITRE III: <u>LA VOIE ROYALE</u>	46
CHAPITRE IV: <u>LA CONDITION HUMAINE</u>	63
CHAPITRE V: CONCLUSION	85
BIBLIOGRAPHIE	92

NOTE LIMINAIRE

Nous nous référons aux éditions suivantes des quatre ouvrages d'André Malraux, faisant l'objet de notre étude:

La Tentation de l'Occident, Paris: Grasset, 1926; Collection: Le Livre de Poche, 1976.

Les Conquérants, Paris: Grasset, Première Edition, 1928.

La Voie Royale, Paris: Grasset, 1930; Collection: Livre de Poche, 1971.

La Condition Humaine, Paris: Gallimard, Edition revue et corrigée, 1946; Collection: Folio, 1973.

Nous utiliserons les abréviations suivantes pour désigner ces quatre volumes:

TO - La Tentation de l'Occident

LC - Les Conquérants

VR - La Voie Royale

CH - La Condition Humaine

CHAPITRE I

INTRODUCTION

Né le 3 novembre 1901¹ au commencement d'un siècle, André Malraux joue un rôle important dans la formation de celui-ci. Cette thèse s'attache à la première partie de la carrière du romancier. Le monde au début du vingtième siècle est marqué par des luttes placées sous le signe de l'impérialisme; l'Orient est envahi par les puissances occidentales. Malraux fait de la rencontre de ces deux mondes le point de départ de ses écrits littéraires à partir des années vingt.

A première vue, les ouvrages de Malraux de cette époque marquent un éloignement conscient de la culture occidentale. Pourtant, malgré la séduction pour lui de la culture orientale, l'auteur ne veut que faire contraster deux mondes pour faire surgir de l'un et de l'autre des réponses aux problèmes fondamentaux de l'existence humaine. Le malaise règne parmi les hommes depuis la mise en question du christianisme, fondement de la civilisation occidentale. Nietzsche a laissé sa déclaration fameuse: "Dieu est mort", principe de la recherche d'un nouvel humanisme. La trilogie asiatique de Malraux évoque la condition des hommes contemporains. Au lieu d'adopter un idéal pris à l'un des deux mondes, Malraux, à travers ses oeuvres, propose plutôt une attitude ouverte aux possibilités offertes par d'autres civilisation que celle à laquelle nous appartenons par notre naissance.

¹Pol Gaillard, André Malraux (Paris: Bordas, 1970), p. 12.

La biographie d'André Malraux peut suggérer que Malraux a écrit ses romans asiatiques en s'inspirant de son expérience. En 1923, après une ruine en bourse², Malraux et sa femme Clara partirent en septembre 1923 pour une expédition archéologique au Cambodge.³ Avec leur ami Louis Chevasson en Indochine, ils espéraient reconnaître le temple en ruines de Banteaï Srey, dans la forêt cambodgienne. Mais y ayant découpé des sculptures, le groupe d'aventuriers était arrêté et puis inculpé de vol.⁴ En 1924 Clara rentra en France où une pétition signée par André Gide et des amis de la Nouvelle Revue Française était publiée le 6 septembre 1924⁵ en faveur de Malraux. Après un long procès, le 28 octobre 1924⁶ les magistrats de la cour d'appel réduisirent la peine de Malraux à un an de prison avec sursis et celle de Chevasson à huit mois avec sursis. Le 1er novembre 1924⁷ Malraux quitta Saïgon sur le cargo Chantilly à destination de la France.

Pendant ce premier séjour en Indochine Malraux fut tellement frappé par l'oppression que subissaient les Indigènes sous le système colonial, qu'il retourna en Indochine en 1925 pour s'occuper du mouvement politique

²Pierre Galante, Malraux (New York: Cowles Book Co., 1971), p. 16.

³Ibid., p. 18.

⁴Pol Gaillard, André Malraux, p. 15.

⁵Jean Lacouture, André Malraux, Une Vie dans le Siècle (Paris: Seuil, 1973), p. 73.

⁶Ibid., p. 76.

⁷Ibid., p. 77.

"Jeune Annam".⁸ Son collaborateur était Paul Monin, un avocat travaillant pour la défense des Indigènes, avec lequel Malraux fonda le journal révolutionnaire L'Indochine.⁹ Malgré les obstacles rencontrés, leur action était soutenue par la section du Kuomintang de Cochinchine. Dès le mois d'août 1925, le journal était interdit et Malraux se rendit alors à Hong Kong. Pendant cette brève visite en Chine, Malraux put être le témoin de certaines des activités du Kuomintang et de la grève générale paralysant cette ville.¹⁰ Le journal L'Indochine reparaitra en novembre 1925 sous le nouveau titre L'Indochine Enchaînée.¹¹ En décembre, Malraux atteint par la maladie, quitta Saïgon. Ses activités en Indochine étaient terminées.¹²

Il ne faut pourtant pas voir dans la trilogie asiatique le simple récit des expériences de Malraux. Comme Jean Lacouture en a fait la distinction, il y a une "Asie vécue" et une "Asie rêvée" chez Malraux.¹³ L'objet de cette thèse est de montrer que si la trilogie reflète une partie de son expérience vécue, elle naît aussi de l'imagination vive de l'auteur, en laquelle se reconnaît par ailleurs une démarche intellectuelle. Ainsi, est-il juste de parler de l'expérience de Malraux comme "d'une expérience

⁸Pol Gaillard, André Malraux, (Paris: Bordas, 1970), p. 16.

⁹Ibid.

¹⁰Ibid., p. 17.

¹¹Ibid.

¹²Ibid.

¹³Jean Lacouture, André Malraux, Une Vie dans le Siècle, p. 112.

devenue lucidité".¹⁴

Une introduction à l'étude de la trilogie asiatique de Malraux ne serait pas complète sans un regard sur ses activités littéraires pendant les années précédant la parution du premier roman de la trilogie. Après environ deux années en Asie, Malraux revint en France en 1926 et en août de la même année paraît La Tentation de l'Occident,¹⁵ premier résultat de son expédition en Asie. C'est dans cette correspondance fictive et un autre article publié en 1927 D'une Jeunesse Européenne¹⁶ qu'un prélude à la trilogie peut être trouvé.

Parmi les écrits d'avant 1928, La Tentation de l'Occident et D'une Jeunesse Européenne résument l'état d'âme de l'auteur en cette période préalable. La nécessité de se connaître, la réaction de l'homme contre sa condition obsèdent Malraux. Ce mystère profond de la connaissance de soi est reconnu par l'auteur évoquant "le palais du silence où chacun pénètre seul".¹⁷ Complémentaire de la connaissance de soi est la connaissance de l'homme, qui dévoile la vanité de ses espoirs, et de ses aspirations.

¹⁴Manès Sperber, Qu'une Larme dans l'Océan, Préface d'A. Malraux, p. XIX, cité dans Joseph Hoffmann, L'Humanisme de Malraux (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1963), p. 10.

¹⁵Pol Gaillard, André Malraux, p. 18.

¹⁶Ibid.

¹⁷Joseph Hoffmann, L'Humanisme de Malraux (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1963), p. 12.

Pendant des siècles, la civilisation occidentale a défini le rapport entre l'homme et le monde à travers la foi chrétienne. La proclamation de la mort de Dieu rend illégitime la définition impliquée de l'homme. La mise en question du christianisme est au principe de la quête d'une nouvelle définition de l'homme et d'un autre sens pour la vie humaine, chez Malraux comme chez ses contemporains. Cette prise de conscience de la condition de l'homme met en valeur les recours différents de l'homme préoccupé de vivre une vie significative. Ce vœu de donner sens à la vie humaine donne une dimension métaphysique et philosophique aux oeuvres de Malraux. Comme l'a déjà remarqué J. Hoffmann, ces deux aspects des écrits de Malraux peuvent être mis en rapport avec les deux pôles de la pensée pascalienne.¹⁸ La conscience de la condition de l'homme coïncide avec celle de la misère de l'homme, tandis que ses efforts pour donner un sens à son existence montrent son désir de la dépasser par une métaphysique qui fonde sa grandeur. Mais au lieu d'avoir recours à Dieu ou à la religion, Malraux se trouve tenté par la tradition orientale. Ainsi, les différences reconnues entre les deux mondes: occidental et oriental, dans La Tentation de l'Occident, représentent comme un point de départ de la quête philosophique dans la trilogie.

Un échange de lettres entre un jeune français A. D. voyageant en Chine et un jeune chinois, Ling, découvrant le monde occidental fournit

¹⁸

Ibid., p. 41.

à Malraux l'occasion de retracer brièvement le développement de la civilisation occidentale et de mettre en contraste les différences fondamentales entre l'Europe et l'Orient. L'auteur base ces différences sur la philosophie respective de ces deux mondes. Ling, révèle le monde occidental du vingtième siècle en se référant sans cesse au sommet historique de la civilisation qu'il a étudiée dans les livres. A travers ce contraste, Malraux nous laisse voir comment les influences de l'Antiquité grecque et romaine et du christianisme contribuent à expliquer l'Europe contemporaine.

Comme la Grèce et Rome sont toujours considérées comme le berceau de la civilisation occidentale, le contraste s'affirme également entre la Chine et l'Antiquité occidentale. Ling est déçu par cette civilisation où prévaut "la Volonté":

Du palais d'Adrien aux brocanteurs qui, le long du Tibre, cachent tant de beautés mutilées et aux confiseries dont les miroirs décorés reflètent les symboles de pierre de la Volonté, tout concourt à faire de cette ville à laquelle vous [les Européens] avez demandé vos lois l'image même du désordre.¹⁹

Ce désordre et le jeu des rivalités caractérisent l'Europe dont l'individualisme est le trait dominant.

Dès la première partie du livre, sous la plume de Ling, Malraux lie l'individualisme au christianisme:

Et le christianisme me [à Ling] semble être l'école d'où viennent toutes les sensations grâce auxquelles s'est formée la conscience que l'individu prend de lui-même.²⁰

¹⁹ TO p. 41.

²⁰ Ibid., p. 25.

Sans doute l'auteur reste-t-il sensible à la grandeur qui marque le christianisme, fondée sur la croyance en une âme immortelle. Mais cette concentration de l'attention sur l'existence du "moi" accuse l'importance de l'acte et de la puissance pour l'individu. Chacun agit selon ses visées personnelles qui conduisent finalement aux conflits d'intérêts, sources d'angoisse. Ling remarque que cette volonté de puissance est associée à l'angoisse émanant de la religion occidentale. Dans une lettre à A. D., Ling écrit:

Vos dieux même, et leur grandeur tachée, comme leur image, de larmes et de sang, une puissance sauvage les anime.²¹

Plus tard Ling rend le christianisme responsable de la torture imposée aux chrétiens par le sentiment d'une fatalité, puisqu'ils acceptent leur condition comme un élément du plan de Dieu sans recours possible:

[...] à ses hésitations, à ses regrets, au combat intérieur qui constitue [la vie de l'homme, une voix chrétienne] donnait l'importance et l'intensité suprêmes: elle leur attachait Dieu [...]. Le chrétien ne peut point [se séparer de ce conflit]. Dieu et lui sont désormais attachés l'un à l'autre, et le monde n'est plus rien que le vain décor de leur conflit.²²

Conscient de la vanité de la volonté de puissance, comme en témoigne l'absurdité des impérialismes occidentaux, Malraux dénonce le système de valeurs, fondé sur la force et la contrainte, de la tradition occidentale. Pour lui, le christianisme n'offre qu'une paix mensongère. Il met en contraste la civilisation occidentale et celle de l'Orient, qu'il propose comme une autre voie. Pourtant il est conscient qu'il n'y a pas de choix parfait. S'il est séduit par la tradition orientale, il n'est pas

²¹Ibid., p. 25.

²²Ibid., p. 52.

aveugle devant le fait qu'elle est atteinte d'un mal inguérissable, comme la Chine du vingtième siècle qui marche à sa ruine.

A la base de la civilisation chinoise se trouve le confucianisme, philosophie souvent considérée comme une religion. La source s'en trouve dans les Entretiens de Confucius. Parmi d'autres écoles philosophiques, le taoïsme est également abordé par Malraux. C'est une philosophie tirée des deux livres: Lao-tseu censé écrit par Lao-tseu, et Tchouang-tseu.²³ Les idées principales de ces ouvrages s'amalgament à d'autres croyances pour donner naissance au "Taoïsme religieux".²⁴ Le taoïsme est assez intellectuel et traite de questions métaphysiques. Le bouddhisme ultérieurement introduit en Chine s'est souvent confondu avec le taoïsme parce que les traducteurs employaient des expressions taoïstes pour les notions bouddhiques.²⁵ Le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme forment les domaines orientaux abordés par Malraux dans ses ouvrages.

Entre l'Occident et l'Orient religieux, la différence fondamentale réside dans le problème de Dieu. Ce personnage austère, mais doué d'émotions, n'est pas présent en Orient; à un monde d'élans et d'amour qui promet le bonheur et l'accès à l'éternité sont substitués un mouvement d'amour pour le prochain, la reconnaissance d'un cycle cosmique, la vision de changements qui se succèdent en accord avec les lois naturelles. La

²³Max Kaltenmark, La Philosophie Chinoise (Paris: Presse Universitaire de France, 1972), p. 34.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid., p. 74.

nature est tellement importante que le confucianisme se réfère au ciel comme au siège de la Providence.²⁶

En présentant cette philosophie Malraux est sensible à ses aspects humaniste et sociaux. Le caractère humaniste se révèle dans l'idée de 'Jen' précisée par un passage cité par Max Kaltenmark:

le 'Jen' consiste à se dominer soi-même et à revenir aux normes rationnelles de conduite (Li).²⁷

Kaltenmark invite à voir dans le 'Li':

[...] des règles objectives, modèles qu'il faut suivre pour se bien conduire et avoir des rapports satisfaisants avec son prochain.²⁸

Le 'Jen' et le 'Li' résument deux aspects importants du confucianisme; il en suit la maxime sur l'altruisme:

ne pas faire aux autres ce qu'on n'aime pas que les autres nous fassent, à nous.²⁹

L'homme oriental est en rapport avec ses prochains, mais il se détache de tout ce qui détermine le destin, du mystère de ce qui règle la vie et de toute fatalité. Le "grand homme":

[...] est exempt de chagrin et de crainte.³⁰

Dans La Tentation de l'Occident, par contraste avec l'attachement du chrétien pour son Dieu, Ling remarque:

²⁶ Mei Yuan Chang, "André Malraux et la Chine: à travers le confucianisme et le taoïsme", Mélanges Malraux Miscellany 5 (Spring 1973):9.

²⁷ Max Kaltenmark, La Philosophie Chinoise, p. 15.

²⁸ Ibid.

²⁹ Confucius, Entretien, chapitre XV, section 25, cité dans Mei Yuan Chang, "André Malraux et la Chine: à travers le confucianisme et le taoïsme", Mélanges Malraux Miscellany 5 (Spring, 1973):11.

³⁰ Ibid., p. 9.

L'Oriental irresponsable s'efforce à s'élever au-dessus d'un conflit dont il n'est pas l'enjeu.³¹

Cet éloignement de la providence marque une séparation entre ce monde et le ciel; par conséquent, l'homme n'est pas responsable de la vie et de la mort. Par contre l'attention est dirigée vers les conduites intéressant l'existence terrestre. L'homme doit être toujours attentif à sa santé morale et aux effets de sa conduite sur les autres. Le confucianisme est une religion humaine, comportant une morale "sociale" qui donne aux hommes une "conscience de leur état social plus que de leur individualité".³² C'est de cette morale que vient le devoir filial et l'habitude de rendre hommage aux ancêtres, pièces maîtresses de ce système.

Dieu, pour vous [l'homme occidental] est état; pour nous [l'homme oriental]; rythme.³³

Le rythme est une idée-clef du taoïsme. Le mot "tao" veut dire la voie; dans le Yi-King, vieux livre chinois de divination, le mot a déjà une valeur métaphysique et désigne un principe d'alternance du yin et du yang, catégories fondamentales de la pensée chinoise.³⁴ Il est dès lors un principe d'ordre régissant le monde naturel, comme l'alternance du jour et de la nuit, et des saisons, mais exerçant son pouvoir aussi sur l'ordre moral et politique et finalement sur tout l'univers. Dans une

³¹TO p. 52.

³²Ibid., p. 146.

³³Ibid., p. 52.

³⁴Max Kaltenmark, La Philosophie Chinoise, pp. 26, 28, 34.

Lettre à A. D., Ling se fait ainsi l'écho de ces idées:

Le monde est le résultat de l'opposition de deux rythmes qui pénètrent toutes les choses existantes. Leur équilibre absolu serait le néant; toute création vient de sa rupture et ne peut être que différence. Ces deux rythmes n'ont de réalité que dans la mesure où ils servent à exprimer humainement l'opposition, depuis celle du masculin et du féminin, jusqu'à celle des idées de permanence et de transformation.³⁵

L'acceptation de cet ordre qui domine le cosmos sans intervention possible de notre part, exclut un lien entre l'homme et une providence; de quoi résulte l'adoption du non-agir par les Orientaux.

Wang Loh, le vieux sage chinois évoque le taoïsme pour A. D. Il souligne comment "l'incertitude des esprits dans le monde entier"³⁶ a suscité un intérêt renouvelé pour le taoïsme parmi les jeunes Asiatiques. Attirés par la culture occidentale, les jeunes Chinois éprouvent le besoin de trouver la justification de leurs valeurs nouvelles. Tandis qu'ils cherchent puissance et domination, l'idée taoïste de l'existence de rythmes aide à "les détacher d'une culture puissante parce qu'elle ajoutait aux constantes créations de l'homme la possibilité du plaisir".³⁷ Un optimisme est impliqué dans l'idée du rythme qui promet le retour du bonheur, comme Ling l'écrit en une occasion: "La vie est le domaine infini des possibles."³⁸ Mais, si un mouvement cyclique ininterrompu nous offre à la fois ce qui est éphémère, et une possibilité infinie de re-

³⁵TO p. 116.

³⁶Ibid., p. 138.

³⁷Ibid.

³⁸Ibid., p. 113.

tour pour ces choses éphémères,

[La doctrine des taoïstes ...] enseigne à ne voir dans les formes que des choses négligeables, nées d'hier et déjà presque mortes,³⁹ semblables à la succession des flots dans les fleuves sans âge.

L'idée de ce cycle donne une dimension métaphysique à la doctrine taoïste.

L'idée d'un cycle universel place la conscience au delà des limites physiques et nous mène à l'expérience du dépassement.

[...] une façon particulière de respirer, et, parfois, la contemplation d'un miroir, leur fait, après une durée souvent fort longue, perdre conscience du monde extérieur, et, donnent à leur sensibilité une intensité extrême. Les images qui s'étaient attachées à la contemplation, origine de sa méditation, s'effacent; ils ne trouvent plus en eux que l'idée des rythmes, à laquelle se lie une puissante exaltation. L'idée et l'exaltation, associées, montent jusqu'à la perte de toute conscience, qui est la communion avec le principe, l'unité des rythmes ne se retrouvant qu'en lui.⁴⁰

Tel est du moins l'exposé fait par Ling de la métaphysique du taoïsme.

Le confucianisme et le taoïsme commencèrent comme des écoles philosophiques, mais sont souvent regardés comme des religions chinoises. Une autre religion ayant durablement influencé la Chine est le bouddhisme d'origine indienne. Comme le taoïsme, le bouddhisme comporte son ouverture propre vers la transcendance. En fournissant l'interprétation d'une statue du temple des lamas, Ling explique que cette idole à plusieurs bras est un symbole de qualités surhumaines. "Ce sont des êtres imprégnés d'une vie inhumaine, 'qui a rendu nécessaire ces bras'".⁴¹ Une comparaison avec les crustacés prête à Ling un moyen d'opposer la simpli-

³⁹Ibid., p. 117.

⁴⁰Ibid.

⁴¹Ibid., p. 114.

cité et la superficialité de tout ce qui est humain au mysticisme religieux:

Il faut les [les idoles] contempler comme vous vous contemplez les crustacés géants que les filets rapportent des grandes profondeurs. Les uns et les autres nous déconcertent, nous montrent tout à coup ce qu'il y a en nous de simple et nous inspirent l'idée d'existences sans liens avec les nôtres. Mais les premiers ne sont que les figures armées du sable, tandis que les autres sont les intercesseurs du surhumain.⁴²

Dans la religion bouddhiste, les pratiques de la méditation et une vie austère permettent d'atteindre "une pureté pleine de nuances et d'intelligence".⁴³

Les doctrines religieuses ou philosophiques ne restent point de pures théories, mais elles étendent leur influence sur tous les domaines de la vie quotidienne. La civilisation, occidentale ou orientale, est concrètement marquée par des influences philosophiques.

Les relations inter-personnelles souvent reflètent les idées dominantes d'un peuple. Ling remarque que les Européens sont des hommes passionnés. La faiblesse que montrent les hommes occidentaux devant les passions marque quelque ambiguïté en eux. L'affaire d'amour s'engage chez eux en une sorte de complicité: pour la personne qui veut être aimée, et s'offre à un autre être, la soumission est en effet une satisfaction de sa propre aspiration. Ce désir de se réaliser, s'explique par le christianisme qui admet l'importance du "moi". Ling reconnaît

⁴²Ibid., p. 114.

⁴³Ibid., p. 79.

ainsi un conflit qu'il appelle "une absurdité essentielle"⁴⁴ au coeur de l'homme européen. Et outre Ling complète ainsi l'image qu'il se fait de l'amour occidental:

L'amour occidental tire sa force et sa complexité de la nécessité où vous êtes de vous assimiler, volontairement ou non, à la femme que vous aimez, liée à l'union qu'il implique en elle d'une tendre sympathie et du plaisir érotique.⁴⁵

Le désir de dominer s'étend ainsi au domaine de la relation amoureuse.

L'aspect social du confucianisme se révèle dans la vie quotidienne des Chinois. La concentration sur le "moi" de l'homme occidental est remplacée par une autre attitude devant la vie: les Chinois croient "l'homme lié au monde".⁴⁶ Le sens de l'individu est remplacé par celui du monde dans son ensemble.⁴⁷ Ce sentiment de l'ensemble domine la vie de la société aussi bien que la vie intime; aussi le sentiment de fraternité est-il très important dans la famille et se retrouve-t-il dans le devoir filial, rendant étroits les liens entre parents et enfants. Parfois les parents sont même responsables des crimes de leurs enfants.⁴⁸ La pratique de la piété filiale s'étend aussi jusqu'à la relation entre un homme et son maître ou ses aînés.

Dans la vie intime d'un Oriental, on ne voit point de formes d'individualisme comme les passions et l'amour. La justification de la vie

⁴⁴Ibid., p. 57.

⁴⁵Ibid., p. 64.

⁴⁶Ibid., p. 50.

⁴⁷Ibid.

⁴⁸Ibid., pp. 110-111.

conjugale est dans le devoir de procréer. Par conséquent la femme "est un objet assez digne d'intérêt, susceptible, comme l'oeuvre d'art, de beauté, et destinée à l'accomplissement de certains devoirs".⁴⁹ En vertu de l'obligation d'avoir des fils, un homme peut avoir, outre une femme, des concubines. Ling classe ainsi les femmes:

Qu'elle soit féconde et fidèle, si elle doit être épouse; belle, si elle doit être concubine; experte, si elle doit être courtisane.⁵⁰

Les mariages sont des mariages de raison; les parents fiancent leurs enfants lorsqu'ils sont très jeunes. Il n'y a pas de passion dans la relation conjugale parce que les fiancés ne se rencontrent pour la première fois qu'à la nuit de noce. Par conséquent les passions n'existent que dans les romans:

La passion qu'une femme peut inspirer à un homme, nos écrivains l'ont toujours représentée hors du mariage, car elle est la conséquence d'une opération magique. Que celui qui en souffre l'accepte ou lutte contre elle, elle sera toujours passive.⁵¹ Comme une maladie mortelle, elle est constante et sans espoir.

Le confucianisme, fondement des qualités de la race chinoise, est une doctrine sur laquelle est bâti un système de traditions, de bonheurs ainsi que de fautes. Cette philosophie est présentée par Wang Loh comme indispensable aux Chinois:

Le confucianisme en miettes, tout ce pays sera détruit. Tous ces hommes sont appuyés sur lui. Il a fait leur sensibilité, leur pensée et leur volonté. Il leur a donné le sens de leur race. Il a fait le visage de leur bonheur...⁵²

⁴⁹Ibid., p. 58.

⁵⁰Ibid.

⁵¹Ibid., p. 59.

⁵²Ibid., p. 135.

De même que Malraux critique l'influence du christianisme, il ne trouve pas l'influence du confucianisme sur la vie chinoise entièrement favorable. Malgré ses bénéfices humains et sociaux, le confucianisme, par l'accent mis sur la famille, est responsable de la perte de liberté individuelle. Parfois le poids des traditions et des rites se fait sentir aux dépens de la justice. Comme il a été relevé:

L'idée même de l'existence individuelle était si faible chez nous [les Chinois] que, jusqu'à la Révolution, les parents étaient punis avec leurs ⁵³enfants pour les fautes que ceux-ci avaient commises à leur insu.

Laissons la vie personnelle, pour jeter un regard sur le domaine de la vie générale. L'attitude de l'Occidental envers la vie en général est influencée par la tradition grecque et le christianisme, tandis que celle de l'homme oriental est fondée sur les philosophies chinoises.

Selon la sagesse grecque, il convient de "mesurer toute chose à la durée et à l'intensité d'une vie humaine".⁵⁴ L'attitude de l'homme occidental a consisté à se concentrer sur sa propre existence.

Les Grecs ont conçu l'homme comme un homme, un être qui naît et meurt.⁵⁵

L'accent mis sur le mot "un" dans ces deux cas souligne l'importance de l'individu. L'idée chrétienne que l'homme, avec son âme immortelle, est créé à l'image de Dieu, donne son fondement à l'individualisme en Europe.

⁵³Ibid., pp. 110-111.

⁵⁴Ibid., p. 49.

⁵⁵Ibid., p. 50.

Le Grec croit l'homme distinct du monde comme le chrétien croit l'homme lié à Dieu [...]⁵⁶

Ces deux idées, prises ensemble, donnent à l'homme occidental un sentiment de désaccord avec la nature. D'un côté la tradition grecque coupe quelque peu l'existence de l'homme de ce qui se passe dans la nature, de l'autre côté le chrétien rapporte à Dieu la responsabilité des phénomènes naturels. Par suite l'Européen ne peut justifier, ni accepter ces derniers. La puissance de la nature donne le sentiment "de l'existence d'une force plus grande que celle des hommes".⁵⁷ La nature comme force inhumaine que l'homme doit combattre, met en relief la nécessité de l'action individuelle.

En Orient, la doctrine taoïste du rythme, en s'appliquant à la vie, récuse l'idée grecque de l'existence singulière de chaque individu. Ling écrit à A. D.:

Nous, Chinois, ne voulons concevoir notre vie que dans son ensemble. Non que nous puissions le connaître. Mais nous savons qu'il dépasse chacun de nos actes, et le doit dépasser.⁵⁸

Conçue sous l'influence de l'idée du rythme, l'idée de la vie se fond dans celle de la nature. Comme les saisons sont des étapes du cycle de la nature, la vie humaine est aussi considérée comme un cycle:

Le cours de la vie, [...], pour notre pensée et notre sensibilité [celles des chinois], n'a pas d'autre importance que les divisions: jeunesse, âge mûr, vieillesse n'en ont pour les vôtres [...]⁵⁹

⁵⁶Ibid., pp. 49-50.

⁵⁷Ibid., p. 112.

⁵⁸Ibid., pp. 31-32.

⁵⁹Ibid., p. 50.

Cette idée de cycle jointe à la consécration sociale de la famille, confère son importance au statut de fils, puisque ce dernier contribue à la perpétuation du cycle de la vie familiale. En outre cette idée de rythme rend tous les événements de la nature et de la vie acceptables. L'homme est lié à l'univers, il n'est pas besoin de le combattre. Tout suit une marche cyclique, obéit à une grande harmonie. Ainsi le non-agir prévaut-il chez les Orientaux qui laissent les choses suivre leur cours naturel.

A cette opposition de principe entre l'agir et le non-agir est liée une série de différences caractéristiques entre ces deux mondes. Dès la première partie de La Tentation de l'Occident, Malraux donne le ton de ce livre, centré sur la distinction essentielle du faire et de l'être.

Ling évoque les sentiments dominant dans les deux civilisations:

Chez vous [les Occidentaux] c'est celui du sacrifice. L'admiration vient d'une action. Pour nous [les Orientaux] c'est seulement la conscience d'être selon le mode le plus beau. Par les formes de l'art que vous appeliez autrefois sublimes, vous exprimez une action et non un état.⁶⁰

La "notion du monde" est aussi liée à cette distinction entre "le faire" de l'Occident et "l'être" de l'Orient.

Vous [les Occidentaux] voulez un monde cohérent. Vous le créez, et en tirez une sensibilité particulière cernée avec une délicatesse extrême. [...] La nôtre nous dépasse de toutes parts.⁶¹

De ces deux points de vue suivent deux manières de vivre et deux cultures opposées. Dans le monde occidental l'individualisme rejaillit

⁶⁰Ibid., p. 27.

⁶¹Ibid., p. 80.

dans tous les aspects de la vie où la force et le courage sont considérés comme des vertus. A travers son histoire, l'homme occidental essaye de son mieux de montrer son courage dans ses actions, afin d'atteindre la puissance et la gloire. Sous les formes de la conquête, ou de la possession d'un grand empire, ou de l'idéologie impérialiste, la recherche de la puissance a rendu l'homme occidental esclave de ce courage.

Le "faire" s'exprime aussi par le souci de définir et de justifier. Dans un souci de réalisme, on cherche à expliquer et à connaître, comme Ling le remarque: "La notion d'espèce, pour vous [les Occidentaux], est tout abstraite; elle vous permet de classer, elle est un moyen de connaissance".⁶²

Les arts ont pour objet de saisir et de définir les formes de la beauté, en un souci d'atteindre la permanence.

Toujours, l'esprit de l'Occident s'efforça de donner aux choses auxquelles il attribuait de la valeur un caractère durable. Il y a en lui une tentative⁶³ de conquérir le temps d'en faire le prisonnier des formes.

Les passions et le réalisme sont caractéristiques de ce monde d'action de l'Occident. Les passions sont responsables de la formation de la conscience individuelle qui pousse l'homme à agir. Puisque l'Européen veut dominer le monde, il veut tout traduire en termes concrets, il veut même réaliser la plénitude de ses rêveries.

Pour cette conscience, nourrie, avec les promesses ou les espoirs d'une vie humaine, de toutes les richesses du délire, être ne peut

⁶²Ibid., p. 87.

⁶³Ibid., p. 99.

s'abaisser à devenir: être quelqu'un. Elle échappe à toute discussion. Si elle n'a jamais été considérée, c'est que les méditations dont le moi a été⁶⁴ en Occident l'objet se sont attachées surtout à sa permanence.

Ainsi l'individualisme nourrit-il en l'homme une aspiration à l'immortalité s'incarnant en actions héroïques, dans l'histoire. C'est là une tentative concrète pour dépasser le destin.

Cet appui sur le réalisme a amené l'Européen à une époque, le vingtième siècle, où il perd le contrôle de son destin, comme le remarque Ling:

La réalité absolue a été pour vous Dieu, puis l'homme; mais l'homme est mort après Dieu et vous cherchez avec angoisse celui à qui vous pourriez confier son étrange héritage [...] La conscience totale du monde est : mort, et vous [l'Européen] l'avez bien compris. Mais la conscience que vous en prenez est ordonnée, et par conséquent, esprit [...] L'histoire de la vie psychologique des Européens, de la nouvelle Europe est celle de l'envahissement de l'esprit par des sentiments que désordonne leur intensité égale. La 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.⁶⁵

Finalement la permanence échappe à ce dernier et le monde européen accuse un vide redoutable.

L'Oriental préfère le non-agir; de cette attitude chinoise Ling dit:

De notre cerveau, nous ne voulons faire que le spectateur de son propre jeu, incessante modification de l'univers.⁶⁶

Etrangers au culte de la force et à la volonté de dominer l'univers des

⁶⁴Ibid., p. 72.

⁶⁵Ibid., pp. 128-129.

⁶⁶Ibid., p. 32.

Européens, les Chinois sont résignés. Pourtant cette résignation n'est point détachement: elle est lien. Au lieu de s'en tenir au réalisme, l'homme oriental cherche à transcender le réalisme. Evoquant une expérience personnelle, Ling note: "Réel ou figuré, qu'il éveille notre sensibilité ou s'accorde avec elle, un paysage est un sentiment paré".⁶⁷ Le lien entre l'homme et la nature est ainsi renforcé; au lieu d'être une grande force, la nature exerce "une grande puissance"⁶⁸ de transformation spirituelle sur l'homme. Un peu plus loin, Ling marque la puissance d'un paysage de crépuscule:

L'ombre qui montait de la terre effaçait les contours; il semblait que la pureté du jardin au long des siècles, fût demeurée inaltérée. Peu à peu, une paix monastique avait revêtu ce lieu auquel elle convenait seule, comme pour adoucir sa pureté blessée.⁶⁹

Détachés du souci de réalisme de l'Occident, les Orientaux vivent de la sensibilité. Cette tendance s'exprime notamment, dans les arts, par le jeu des suggestions, rien n'étant défini:

Cette suggestion est le plus grand moyen de l'art; son expression est le symbole de l'espèce vivante comme la ligne est celui de l'espèce morte.⁷⁰

C'est l'indéfini qui suggère l'existence de l'infini. Par ailleurs, dans le monde asiatique, on ne cherche pas à justifier, connaître ou saisir, on cherche à suggérer, évoquer, non pas des choses concrètes mais des états de sensibilité. Ling le remarque:

⁶⁷Ibid., p. 90.

⁶⁸Ibid.

⁶⁹Ibid.

⁷⁰Ibid., p.88.

Notre peinture, lorsqu'elle est belle, n'imité pas, ne représente pas: elle signifie. [...Notre art] m'apparaît comme la lente, la précieuse conquête du rêve et du sentiment par le signe.⁷¹

Au lieu de tenter de réaliser les rêves, les Chinois cherchent la sagesse dans les rêves.

"Le mouvement dans le rêve," écriviez-vous [A. D.]. Je [Ling] vous réponds: "Le calme dans le rêve".⁷²

L'homme oriental voit dans les rêves "la possibilité de tout apprécier avec perfection, de ne point s'attacher aux éphémères"⁷³; ainsi peut-il atteindre la permanence. Il ne veut pas saisir la constance dans ce monde et ne peut accepter l'existence de l'âme chez les Occidentaux. Le temps implique une possibilité constante de changement; même la mort présente des promesses illimitées. Au lieu de regarder donc celle-ci comme un défaut, les Chinois vénèrent les morts qui inspirent "la conscience de n'être pas limité à soi-même".⁷⁴ Ils ne veulent pas combattre le temps, ils voient dans le temps ce qui offre un moyen de dépasser le fini. Ainsi se résume la sagesse orientale.

En mettant en contraste le monde occidental et le monde oriental, Malraux suscite une nouvelle conscience de l'étendue des efforts de l'homme pour s'évader de son inquiétude. Malgré toutes les différences entre les hommes, leurs problèmes fondamentaux restent les mêmes. Le

⁷¹Ibid., p. 96.

⁷²Ibid., p. 77.

⁷³Ibid.

⁷⁴Ibid., p. 35.

défaut de permanence, l'expérience de la douleur, de la fatalité et de l'invincibilité du destin sont le sort commun. Le monde du "faire" et celui de "l'être" sont alors présentés par des personnages étrangers l'un à l'autre et les critiques qui sont faites de ces civilisations enveloppent la conclusion qu'il n'est pas de perfection réalisée. Le vingtième siècle a apporté la décadence des traditions de ces deux mondes. En Europe la tradition du "faire", la recherche de la gloire et de la puissance s'interrogent sur la noblesse de l'action. Ling, en face de l'Europe du vingtième siècle, ne sent qu'une force amère qui impose "noblesse impure et désordonnée".⁷⁵ Les Européens contemporains trouvent le principe du "faire" incapable de les satisfaire.

Les Européens sont las d'eux-même, las de leur individualisme qui s'écroule, las de leur exaltation [et] pleins de dégoût devant la volonté d'action qui tord aujourd'hui leur race, ils voudraient chercher sous les actes des hommes une raison d'être plus profonde.⁷⁶

Ce malaise éprouvé par les Européens n'est pas complètement absent chez les Chinois. Les progrès techniques du vingtième siècle rendent possible la rencontre de ces deux mondes, et devant l'agression menée par les puissances européennes, les Chinois se sentent sceptiques quant à la valeur de la doctrine humaniste et sociale du confucianisme et du taoïsme. La force des puissances impérialistes convainc les Chinois que leur passivité doit céder la place au courage occidental. Evoquant la Chine contemporaine, Ling peint une Chine occidentalisée:

⁷⁵Ibid., p. 43.

⁷⁶Ibid., pp. 100-101.

L'élite des lettrés n'est plus admirée qu'à la façon d'un monument ancien. La nouvelle élite, celle des hommes qui ont subi la culture occidentale, est si différente de la première que nous sommes obligés de penser que la véritable conquête de l'Empire par l'Occident commence.⁷⁷

De cela est née la nouvelle Chine, en effet, une Chine déchirée entre la séduction des valeurs occidentales, et ses propres traditions.

Le contraste marqué entre ces deux civilisations dans La Tentation de l'Occident ouvre chez Malraux une enquête sur ces deux mondes, qu'il développe dans sa trilogie romanesque. L'auteur garde son impartialité et à partir de cette confrontation initiale de l'Orient et l'Occident, il offre à l'un et l'autre mondes les possibilités illimitées de leurs traditions et de leurs philosophies mutuelles.

⁷⁷Ibid., p. 144.

CHAPITRE II

LES CONQUÉRANTS

L'opposition marquée dans La Tentation de l'Occident entre le monde occidental et le monde oriental s'accuse à travers les événements révolutionnaires des Conquérants. Après avoir évoqué une Asie du début du vingtième siècle, Malraux introduit une situation de crise de l'impérialisme pour souligner l'opposition des deux mondes. Comme il est relevé dans La Tentation de l'Occident, le monde occidental est caractérisé par sa volonté d'action, d'agression, son accent mis sur le "moi", tandis que le monde oriental est passivité, non-agir et paix. Ces traits contrastés se reconnaissent dans Les Conquérants à travers le système colonial, la domination exercée par les Occidentaux sur le monde asiatique; mais aussi dans les réactions suscitées contre la domination occidentale, dans les attitudes différentes envers les idéologies révolutionnaires et les moyens d'atteindre le but de la révolution.

Le voyage du narrateur nous permet de visiter des ports asiatiques et d'y saisir la situation sociale, économique et politique des colonies. La sérénité et la paix chinoises sont maintenant troublées par la force, l'agression et les activités multiples des puissances étrangères. A Singapour, en face d'une ville chinoise "verte et bleue",¹ dont les couleurs froides évoquent sérénité et passivité, est une ville anglaise typique:

¹LC p. 13.

banques, compagnies de navigation, énormes immeubles de béton armé abritant cent bureaux; au² dessus, sur les collines entourées de gazons verts, des villas.

En Chine même, à Canton, l'impact social de l'invasion étrangère peut être aussi noté:

... à la place des vieilles pagodes rasées, vous trouvez des hôtels californiens et des grands magasins à treize étages - et ces immeubles effarants qui sont: au rez-de-chaussée, cinéma, au premier, théâtre; au second "distractions": appareils automatiques, jeux de boules, équilibristes, gladiateurs, danseurs; au troisième, fumerie; au quatrième, thé; au cinquième, maison de prostitution distinguée; au sixième, bureaux. Plus haut, les appartements des courtisanes, des bureaux encore. Sur le toit, un jardin et un restaurant sino-européen.³

Assurément, les caractéristiques occidentales, acquises par les villes chinoises, symbolisent une domination économique et politique. La conquête politique permet aux puissances occidentales d'assumer un rôle dominant dans le secteur économique. Parmi les compagnies commerciales, des noms comme Whiteaway, Jardine et Yale⁴ indiquent assez l'invasion des capitaux étrangers. Comme le note Meunier, la domination économique à Hong-Kong est surtout une domination politique:

"C'est pas leurs somptueux bénéfices qui leur permettent de payer leurs nobles employés. Sais-tu ce que c'est? C'est les banques, mon vieux, les banques qui leur avancent des fonds par ordre du Gouverneur..."⁵

Ainsi le système colonial met-il une grande partie de l'Asie sous l'emprise politique des pouvoirs occidentaux.

Ce n'est pas seulement au domaine économique que s'étend la domina-

²Ibid.

³Ibid., p. 17.

⁴Ibid., p. 64.

⁵Ibid.

tion européenne en Chine, mais aussi, bien entendu, au domaine militaire, et jusqu'au domaine idéologique. Dans le secteur anglais de Singapour, la puissance anglaise est attestée par des "bastions de commerce" et par les "canons de l'Arsenal".⁶ A Hong-Kong la police des rues, bien armée, "est trop forte pour permettre le triomphe d'une émeute".⁷ Dans les rues les influences occidentales menacent la vie paisible des Orientaux. Sur le "profil dentelé des maisons américaines et des maisons chinoises",⁸ les autos européennes, avec leurs klaxons agressifs, repoussent les foules qui refluent précipitamment. L'occidentalisation de la Chine finit par marquer les intellectuels si elle n'a pas commencé par eux. Les jeunes surtout sont perméables aux influences étrangères.

... les jeunes Chinois aux vestons cintrés et aux larges pantalons, qui n'aiment pas à se nourrir de mets nationaux et s'expriment de préférence en anglais, ceux qui reviennent des Universités d'Amérique et ceux qui reviennent des Universités russes, les "affectés" et les "ours léninistes" regardaient passer, avec une condescendance dédaigneuse, les agents qui portaient s'engager dans les troupes ennemies
...

Avec les vestons cintrés et les pantalons larges, sont importées les idéologies occidentales. Le marxisme remplace le confucianisme. L'idée de la lutte, l'individualisme agressif poussent les jeunes Chinois à la vengeance révolutionnaire, contre le pouvoir occidental.

Pourtant, malgré la conversion d'une partie des Chinois à l'action,

⁶ Ibid., p. 13.

⁷ Ibid., p. 75.

⁸ Ibid., p. 108.

⁹ Ibid., p. 224.

l'Orient reste attaché à ses valeurs traditionnelles. En effet, cette Chine est déchirée. La vie quotidienne en Asie est marquée par la pauvreté, entretenue par un système commercial assez primitif. L'auteur décrit les marchands proposant, de leurs cris, leurs marchandises dans les rues. Il ne s'agit que de fruits et légumes, ou bien de produits des industries légères, comme des savons et des cravates. Ce qui souligne aussi le lien conservé par les Orientaux avec la nature, par contraste avec l'éloignement de celle-ci des Occidentaux qui aiment la géométrie contre le désordre primitif, l'artificiel pour combattre le naturel. Pour faire une révolution ou une guerre les Occidentaux comptent sur le génie militaire, et même les marchands occidentaux vendent, non pas des produits de la nature, mais, comme Rebecchi, des appareils automatiques, des "oiseaux chanteurs, ballerines, chat-botté, qu'une pièce de monnaie mettait en mouvement".¹⁰

En dépit des interventions occidentales, un secteur de l'Asie reste même intact, pauvre, désolé et désespéré, comme à l'époque du vieil empire chinois:

... ouvriers, Chinois pauvres de toutes professions se promènent en mangeant des confiseries et des fruits, se dérangeant à peine pour laisser passer les autos qui jappent et grincent tandis que les chauffeurs annamites crient des injures. Ici, plus rien n'est français.¹¹

Devant l'agression de l'Occident, la passivité règne parmi les Orientaux:

Une rumeur que couvrent sans cesse les salves de pétards, le crépité-

¹⁰ Ibid., p. 45.

¹¹ Ibid., p. 35.

ment des dominos, les coups de gong, et, de temps à autre, le miaulement du violon monocorde, prend possession de la pièce avec les bouffées d'air chaud que s'efforcent de chasser les ventilateurs.¹²

Ici, la vie individuelle s'efface devant la vie commune; les Orientaux, comme des formes indistinctes, sont comme soudés l'un à l'autre. Ce trait se révèle même dans l'activité révolutionnaire. Dans une réunion de "La Jonque", un sentiment uniforme peut se lire sur les visages rassemblés.

La foule est proprement décrite ainsi:

Il y a dans cette petite salle, quatre ou cinq cents hommes: [...] Serrés les uns contre les autres ou presque libres, les auditeurs: soldats, étudiants, petits marchands, coolies, approuvent de la voix, avec un mouvement du cou en avant semblable à celui des chiens qui aboient, sans que leur corps bouge. Pas de bras croisés, pas de coudes sur les genoux, pas de mentons dans les mains; des corps rigides, verticaux, morts, des visages passionnés dont les mâchoires avancent et, par saccades toujours, ces approbations, aboiements.¹³

Il n'y a pas d'individu dans cette société; étudiants, coolies, soldats se ressemblent.

Entre autres moyens de réagir contre l'impérialisme extérieur, les Chinois choisissent la grève, mouvement de masses, où la propension à l'indifférence et à l'inactivité trouvent leur compte. Au lieu de contre-attaquer les puissances occidentales, les Chinois choisissent une réaction muette, montrant leur dépit par le silence. Sous ce non-agir silencieux, valeur chère aux Orientaux, du moins le narrateur européen discerne-t-il une haine profonde:

... après les [des marchands chinois à Hong Kong] avoir dépassés, je [le narrateur] me retourne, je rencontre leur regard qui me suit,

¹²Ibid., p. 36.

¹³Ibid., pp. 188-189.

pesant, haineux.¹⁴

La grève exprime bien cette hostilité silencieuse, qui fait d'un port actif comme Hong-Kong une étendue déserte et désolée, où ne perce que la défiance des indigènes. Tel est le tableau fait par le narrateur:

Toujours pas de coolies. La Compagnie a prié les grands hôtels européens d'envoyer des hommes, dit-on ... Personne. Les passagers hissent leurs malles à grands efforts, aidés par les matelots. [...] Aucun véhicule auprès des écriteaux qui indiquent les lieux de réunions des pousse-pousse ou des automobiles de location. Un soldat anglais traverse la rue; derrière moi [le narrateur] un Chinois désœuvré fait claquer ses socques, comme pour rendre le silence plus lourd.¹⁵

Au lieu de lutter et de vaincre par la force et les canons, comme l'ont fait les Occidentaux, "cette race chinoise [...] se défend avec des mots d'ordre et des petites affiches".¹⁶ Pourtant, à sa façon, Hong-Kong, sous la domination anglaise, montre "comment de la passivité, de l'indifférence et du silence, une ville chinoise parvient à faire de la haine...".¹⁷

Il est une autre partie de la Chine où persiste la vie paisible et traditionnelle. En voyageant de Hong-Kong jusqu'à Canton, l'auteur est frappé par une paix et un silence grandissant au fur et à mesure que le bateau va vers l'intérieur du continent. Préservé des enseignes éclatantes et de la mécanisation de Hong-Kong, le passé reste intact à l'intérieur, se reconnaît déjà à

... la côte montagneuse de Chine, argileuse et rongée d'une herbe

¹⁴Ibid., p. 60.

¹⁵Ibid., pp. 57-58.

¹⁶Ibid., p. 77.

¹⁷Ibid.

courte dont les taches déjà disparaissent dans la nuit criblée de moustiques, comme il y a trois mille ans.¹⁸

Le silence et le calme renforcent le sentiment d'une unité entre l'homme et la nature; la sérénité de la scène inspire à l'auteur européen, le sentiment d'une échappée vers un autre monde:

Plus rien de terrestre dans ces montagnes confuses qui nous entourent, dans ce fleuve mort qui s'enfonce dans la nuit comme un aveugle; rien d'humain dans ces barques que nous croisons, sinon peut-être des lanternes qui luisent si faiblement à l'arrière qu'elle se reflètent à peine ...¹⁹

La Chine, en grève contre les Anglais, ou en sommeil au sein de la nature, apporte un vif contraste par rapport à l'individualisme occidental. Les Orientaux, même sous l'oppression, ne rêvent pas de dominer. Et lorsqu'ils réagissent contre les Occidentaux ils recourent à des mouvements de foules. En face de celles qui fêtent leur victoire, le narrateur prend tout à coup conscience de la solitude des hommes occidentaux, et de leur ignorance de l'enthousiasme de la foule chinoise.

Le drame des Conquérants s'attache à la situation révolutionnaire de la Chine en 1925. Sur un fond historique, quasi authentique, le drame se greffe sur la rencontre et le contraste de deux cultures. Comparons ces cultures à travers l'affrontement révolutionnaire, pour étudier combien ces deux mondes diffèrent et comment leur rencontre apporte à leurs représentants mutuels l'espoir de résoudre leurs problèmes par des moyens nouveaux.

¹⁸Ibid., p. 78.

¹⁹Ibid.

Dans le monde des Conquérants, l'action est essentielle pour les révolutionnaires occidentaux. Basée sur l'individualisme, l'action est pour eux, une affirmation de soi. Comme Garine l'exprime: "Je suis simplement loyal à l'égard de moi-même".²⁰ Les révolutionnaires occidentaux en Chine sont de deux sortes : les aventuriers, qui sont venus courir leur chance et jouer leur vie, en essayant de donner un sens à celle-ci; et les révolutionnaires professionnels qui s'engagent dans les mouvements de grève et à l'armée.²¹ Les premiers, sont plus intellectuels; pour les seconds, qui sont souvent des opprimés, l'action est une lutte qui peut les élever au dessus de leur condition sociale. Garine appartient au premier groupe; il n'oublie jamais qu'il est un joueur au fond; il lui faut vaincre, sous le prétexte idéologique du nationalisme. Borodine, un homme du deuxième groupe, croit à la libération des ouvriers et des paysans; c'est là sa mission en Chine: à travers la violence, il veut amener les Chinois à croire à leur propre dignité. L'action garantit puissance et domination; mais elle donne aussi la possibilité de "vaincre la vie collective des malheureux, de parvenir à cette vie particulière, individuelle [...]".²²

Pour les révolutionnaires occidentaux comme Garine, la grève ne suffit pas. Il veut autre chose, comme l'application du décret qui interdit aux bateaux de toucher Hong-Kong. En effet, il veut faire la guerre, et ici apparaît la différence fondamentale entre Garine et Tcheng-Daï.

²⁰Ibid., p. 254.

²¹Ibid., p. 33.

²²Ibid., p. 144.

Activiste, Garine croit que les discours sont inutiles.²³ Au lieu de croire en la justice, Garine compte sur l'action révolutionnaire, conçue moins comme une arme dirigée contre d'autres classes sociales, que comme une justification de son goût du combat. Garine le dit:

[...] quand j'étais adolescent, je pensais des choses vagues, je n'avais besoin de rien pour avoir confiance en moi. J'ai toujours confiance en moi, mais autrement: aujourd'hui, il me faut des preuves.²⁴

Le rôle de l'action pour Garine devient clair avant sa mort. Devant sa fin, il pense surtout à sa vie; tout conscient de son rôle de joueur, il sait qu'il ne recourt à la force qu'afin de gagner:

Comme tous les joueurs, je ne pense qu'à mon jeu, avec entêtement et avec force [...] il y a dans ma vie un certain rythme, une fatalité personnelle, si tu veux, à quoi je n'échappe pas.²⁵ Je m'attache à tout ce qui lui donne de la force.....

Peu avant sa mort, il n'hésite pas devant le meurtre d'un des deux agents doubles découverts et la torture de l'autre.

La foi en l'action fortifie celle en la valeur de la lutte. Surtout dans le deuxième groupe de révolutionnaires, l'action prend la forme d'une lutte: lutte des misérables contre les riches, lutte des opprimés contre les oppresseurs. La valeur de la lutte légitime le courage et le terrorisme: comme Garine était "brave, il savait que toute perte est limitée par la mort,"²⁶ et il ose tout. Borodine essaye de préciser dans

²³Ibid., p. 130.

²⁴Ibid., p. 146.

²⁵Ibid., p. 242.

²⁶Ibid., p. 88.

l'esprit des Chinois le sens de la lutte. Garine est conscient de la nécessité de former des armées en Chine et aussi de la difficulté de faire connaître le courage aux Chinois. Son idéal est dans un lien étroit entre l'action de guerre et le courage, mais la première guerre mondiale l'a déçu:

De la guerre il attendait des combats: il y trouva autre chose,²⁷
l'immobilité de millions d'hommes passifs dans le vacarme.

Les nécessités de l'action font perdre aux révolutionnaires occidentaux leur humanisme. En voyageant en Chine avec le narrateur, Klein se rappelle comment, au bagne, il pensait à empoisonner une ville pour venger toutes les souffrances qu'il connaissait. Avec son mépris pour la raison et son respect pour la seule force, Garine parle "avec une ironie méprisante des hommes [...] qui prétendaient travailler au bonheur de l'humanité".²⁸ Il dit:

"Ces crétins-là veulent avoir raison. En l'occurrence, il n'y a qu'une raison qui ne soit pas une parodie: l'emploi le plus efficace de sa force."²⁹

Surtout Garine est aiguillonné vers l'action par une haine contre les hommes:

"Je n'aime pas les hommes. Je n'aime pas même les pauvres gens, le peuple, ceux en somme pour qui je vais combattre ..."³⁰

Les réactions collectives des révolutionnaires montrent leur dégoût pour une société chinoise comme privée d'humanité:

[...] misère bestiale de l'animal qui souffre d'une maladie de peau

²⁷ Ibid., p. 92.

²⁸ Ibid., p. 86.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 98.

et regarde avec des yeux sans appel et sans haine, atones, perdus.³¹
C'est une misère qui n'inspire pas la compassion; en face de ces gens le narrateur éprouve "un sentiment grossier, animal [...] la joie ignoble de n'être pas semblable à eux".³²

Les révolutionnaires occidentaux sont guidés par un idéal de réalisme. Ils agissent dans le but de profiter d'une situation. Si Garine exploite la situation de la mort de Tcheng-Daï pour stimuler les révolutionnaires, en fait, il traite la révolution comme "un état de choses", et méprise ceux qui agissent selon une idéologie pompeuse:

Si la technique et le goût de l'insurrection, chez les bolcheviks, le [Garin] séduisaient, le fatras doctrinal qui les chargeait l'exaspérait.³³

Ces hommes, dans l'action, sont à la recherche de la puissance et de l'illustration personnelles. Garine reconnaît dans ce besoin de la puissance comme "une maladie"³⁴: "de la puissance, il ne souhaitait ni argent, ni considération, ni respect; rien qu'elle-même."³⁵ Dans son rêve individualiste, il aspire à un héroïsme historique, comme il le dit:

"Ce n'est pas tant l'âme qui fait le chef que la conquête. [...] Surtout, c'est la conquête qui maintient l'âme du chef. Napoléon, à Saint-Hélène, va jusqu'à dire: 'Tout de même, quel roman que ma vie!'"³⁶

³¹Ibid., p. 243.

³²Ibid., p. 244.

³³Ibid., p. 94.

³⁴Ibid., p. 87.

³⁵Ibid.

³⁶Ibid.

La gloire et l'exercice de la puissance apportent à Garine une sorte de délivrance. La mort de Lénine, après la déception d'un refus de publication de son article, inspire à Garine le sentiment de la vanité du service, et de la seule importance de la puissance. Ainsi s'expliquent les derniers efforts de Garine, obsédé de puissance, malgré la vanité et la fatalité affectant la vie. Forcé de quitter la Chine, Garine ne renonce pas à ses perspectives d'avenir et d'action; il veut aller en Angleterre:

"- En Angleterre. Maintenant je [Gariné] sais ce qu'est l'Empire. Une tenace, une constante violence. Diriger. Déterminer. Contraindre. La vie est là..."³⁷

En mourant, il n'abandonne pas l'espoir d'atteindre la gloire, une immortalité historique:

"Ce serait maintenant trop bête de mourir comme un vague galon. Si les hommes comme moi ne sont pas assassinés qui le sera?"³⁸

Considérons la révolte chinoise du point de vue des Chinois. Chang-Mei Yuan dans son article indique que le non-agir d'après le Tao-te-king "ne signifie guère une absence totale d'action, il implique plutôt une action raisonnable et nécessaire pour atteindre un but précis."³⁹ La Chine au début du vingtième siècle veut se libérer des impérialistes. Dans ce but, les Chinois réagissent d'abord d'une façon passive, par la grève. Quant aux révolutionnaires chinois, ils s'engagent dans la révolte

³⁷Ibid., p. 266.

³⁸Ibid.

³⁹Chang-Mei Yuan, "André Malraux et la Chine: A travers le confucianisme et le Taoïsme," Mélanges Malraux Miscellany Vol. V, no. 1 (Spring 1973): 17.

en évitant la violence. Klein remarque que Tcheng-Daï "use [...] de toute son influence pour les empêcher d'agir".⁴⁰ Ce contraste est inscrit dans les gestes de ces deux hommes: Tcheng-Daï "enfonce ses mains dans ses manches à la façon d'un prêtre, et accompagne ses paroles de légers mouvements des épaules en avant" tandis que Klein "s'exprime avec tout son corps".⁴¹ L'idéal du premier s'affirme dans le testament final de ce Gandhi de la Chine:

"Moi, Tcheng-Daï, me suis donc ainsi donné volontairement la mort, afin de pénétrer tous mes compatriots de ceci: que notre plus grand bien, LA PAIX, ne doit pas être dilapidé dans l'égarement où de mauvais conseillers s'appêtent à plonger le peuple chinois..."⁴²

La passivité et le non-agir s'inspirent d'un souci de raison, comme le veut, selon l'expression de Garine, "L'honnête Tcheng-Daï". Dans sa discussion avec Garine ce Chinois "se tait, espérant que le silence gênera Garine".⁴³ Le principe du non-agir n'empêche pas les Chinois lucides d'espérer un progrès vers une Chine moderne, pourvu que cette marche soit dirigée par la justice. Cet idéal est ainsi exprimé par Tcheng-Daï:

"Je ne suis pas suspect de tenir à l'excès aux vieilles coutumes chinoises; j'ai contribué à les détruire. Mais je crois, je crois fermement, je dirai même: j'ai la conviction, que le mouvement du parti ne sera digne de ce que nous attendons de lui qu'à la condition de rester fondé sur la justice."⁴⁴

Le rôle de Tcheng-Daï dans la révolution est caractérisé de cette manière:

⁴⁰LC p. 75.

⁴¹Ibid., p. 114.

⁴²Ibid., p. 204.

⁴³Ibid., p. 138.

⁴⁴Ibid., p. 139.

Sa vie entière est une protestation morale, et son espoir de vaincre par la justice n'exprime point autre chose que la plus grande force dont puisse se parer la faiblesse profonde, irrémédiable, si répandue dans sa race.⁴⁵

La fidélité à la justice garantit seule le respect auquel tiennent tant les Chinois.

Dans une civilisation qui croit en le non-agir, la recherche de puissance et de gloire personnelle n'est plus de mise. Tcheng-Daï refuse de succéder à Sun-Yat-Sen, dans la position de dictateur et de président du parti. A la différence des chefs de partis occidentaux, il ne goûte pas la force et la puissance. Tcheng-Daï dirige par une sorte d'autorité morale, en préconisant la justice comme base de l'action. Non-agir, croyance en la justice, expriment un idéalisme fondamental. Si le nationalisme peut inspirer les révolutionnaires chinois, il ne justifie pas pour autant une attaque contre l'Angleterre:

[...] nous n'avons pas le droit d'attaquer l'Angleterre d'une façon effective, par un acte du Gouvernement. Nous ne sommes pas en guerre.⁴⁶ La Chine est la Chine, et le reste du monde est le reste du monde...

Une autre composante de cet idéal chinois réside dans la confiance en son propre pays, comme le dit Tcheng-Daï:

"... nous finirons par la [l'Angleterre] vaincre ... sans mesures violentes, sans combat. Avant que cinq ans se soient écoulés, aucun produit anglais ne pourra plus pénétrer en Chine."⁴⁷

Les influences humaines de confucianisme ne sont pas absentes de la Chine en révolte. L'idéal foncièrement social et altruiste de ce dernier

⁴⁵Ibid., p. 122.

⁴⁶Ibid., p. 141.

⁴⁷Ibid.

s'oppose à l'individualisme de l'Occident. La générosité de Tcheng-Daï est manifeste: il offre argent et aide aux opprimés en Indochine, puis les deux tiers de sa fortune en garantie auprès des banques chinoises, afin d'aider le mouvement de révolution à Cholon.⁴⁸ Même parmi les membres de "la Jonque" qui sont gagnés au principe de la lutte communiste, subsiste un fort sentiment de solidarité humaine. Ainsi un révolutionnaire en appelle-t-il à la solidarité de la foule:

"Vous les sans-abri, vous les sans-riz, vous tous! Vous qui n'avez pas de nom, vous qu'on reconnaît à la plaie de l'épaule, déchargeurs de bois, tireurs de bateaux! à la plaie des hanches, manoeuvres du port! écoutez, écoutez ceux-ci dont la gloire est faite de votre sang! Hein! comme ils disent bien: coolies, les beaux seigneurs, du même accent que je disais: Chiens! tout à l'heure, en parlant d'eux!"⁴⁹

Il s'adresse à eux comme aux sans-nom, frères dans la même misère. Car l'identité individuelle ne compte pas, ni le désir de gloire personnelle, parmi les Orientaux.

Le confucianisme maintient des liens étroits entre les membres d'une famille chinoise. Comme compte la piété filiale, le statut de fils aîné est également important, ce personnage étant indispensable pour continuer le nom de la famille. Lorsque les fils uniques sont tués dans l'action militaire, Tcheng-Daï se sent coupable. C'est marquer la différence d'attitude entre les Chinois et Garine⁵⁰, accusé de manque de charité, tandis que Garine accuse les Chinois d'avoir "peur de la violence, de

⁴⁸Ibid., p. 119.

⁴⁹Ibid., p. 191.

⁵⁰Ibid., pp. 169-170.

l'irritation, signes de vulgarité".⁵¹

Au lieu de souhaiter gagner la gloire historique, les révolutionnaires chinois aspirent à une transcendance métaphysique. Tcheng-Daï considère son rôle comme celui d'un guide moral. Il est ainsi comparé à Gandhi, et son action à celle du Mahatma: "elle est au-dessus de la politique, elle touche l'âme, elle excelle à détacher".⁵² Tcheng-Daï apparaît comme un révolutionnaire qui vit au niveau du mythe, mais, à l'opposé des personnages légendaires, il veut rester inconnu, simplement un conseiller.

Qu'il s'agisse de lutte contre l'oppression, ou de la tentative de donner un sens à une vie absurde, une même préoccupation se reconnaît. Au-delà des différences entre l'Occident et l'Orient, leurs civilisations représentent l'une pour l'autre une tentation: celle de recourir à un autre moyen de résoudre un problème fondamental. Si la Chine ne se libère pas de son passé, les influences occidentales dans ce pays sont indéniables. Si la masse s'acharne au maintien de sa tradition, quelques uns sont séduits par la pensée occidentale. Sous l'influence de Rebecchi, Hong devient le chef des terroristes. Né dans la misère et n'ayant jamais connu ses parents, Hong est sensible à l'idée occidentale de l'importance d'une vie unique,⁵³ et, par suite, à la crainte de gâcher cette vie. Le courage et l'action lui offrent un recours. Devant une vie de la misère,

⁵¹Ibid., p. 170.

⁵²Ibid., p. 121.

⁵³Ibid., p. 49.



il n'accepte pas la résignation ou la patience, et pense à son tour, qu'il est juste d'infliger la torture.⁵⁴ Chang-Kai-Shek est un autre Chinois séduit par la vertu de courage; avec Garine, il forme les premiers nouveaux cadres militaires.⁵⁵ Ces activistes basent leur action sur un besoin de réalisme et une expérience de la haine.⁵⁶

Chez les Occidentaux, l'individualisme de plus en plus recule devant le sens de la solidarité manifesté par la population chinoise. La sujétion croissante exercée par le pouvoir capitaliste sur un nombre grandissant de paysans et d'ouvriers pauvres dans l'Europe du vingtième siècle a engendré le communisme. Marx a rendu le prolétariat conscient de l'existence de classes. Un sentiment de solidarité et de fraternité dans la lutte a renforcé le pouvoir des masses contre la classe dominatrice. Jeune Juif de Russie, Borodine, préoccupé par les difficultés de l'exercice du pouvoir, sous l'influence du souvenir du mépris qui lui a été réservé, s'est converti au marxisme.⁵⁷ Au milieu des opprimés et des persécutés chinois, Borodine peut s'écrier:

"Vous êtes des types épatants parce que vous êtes ouvriers, parce que vous êtes paysans, et que vous appartenez aux deux plus grandes forces de l'Etat."⁵⁸

La masse et sa force collective offrent à Garine une occasion d'appliquer

⁵⁴Ibid., p. 174.

⁵⁵Ibid., p. 70.

⁵⁶Ibid., p. 179.

⁵⁷Ibid., p. 34.

⁵⁸Ibid., p. 31.

avec succès le marxisme. Mais cette idéologie moderne mène le combat contre l'individualisme, valeur bourgeoise périmée. Et comme Nicolaïeff le note à propos de Garine même:

"Il [Gariné] n'est pas communiste...[...] il n'y a pas de place dans le communisme pour celui qui veut d'abord ... être lui-même, enfin, exister séparé des autres ...[...]. L'individualisme est une maladie bourgeoise.⁵⁹

Les cultures opposées dans ce roman perdent leur particularisme géographique, au profit d'un sens acquis de l'universel. Au spectacle de la souffrance des Chinois opprimés, de la souffrance physique et de la mort des Occidentaux, le narrateur prend tout à coup conscience d'un problème fondamental de l'existence humaine:

"Je pensais encore à la phrase de mon père: 'Il ne faut jamais lâcher la terre'. Vivre dans un monde absurde ou vivre dans un autre ... Pas de force, même pas de vraie vie sans la certitude, sans la hantise de la vanité du monde.⁶⁰

L'homme, occidental ou oriental, rencontre le même problème - celui de la mort, de la fatalité et de l'absurdité de la vie. Chacun aspire, à travers l'action ou à travers le calme, à dépasser la temporalité, à donner un sens à cette vie. Quel que soit le moyen choisi, non-agir ou action, le problème et l'aspiration restent les mêmes. Y a-t-il même une différence essentielle entre le choix de l'action chez Hong, la confiance en la victoire ultime de la Chine chez Tcheng-Daï, le rêve d'une gloire historique chez Garine? Cette différence ne réside que dans celle entre l'aspiration à la grandeur par l'action d'un individu, et une quête de la grandeur dans la solidarité de tout un peuple.

⁵⁹Ibid., pp. 251-252.

⁶⁰Ibid., p. 253.

Dans Les Conquérants, nous voyons Malraux mettre en contraste deux mondes, l'Europe et l'Asie, pour la première fois, dans une oeuvre fictive. On peut considérer celle-ci comme une première étape dans cette rencontre entre l'Occident et l'Orient dans la trilogie. Ainsi se dévoile l'universalité de la condition humaine, en même temps que s'introduit l'idée d'un mélange de deux cultures, objets de tentations réciproques.

CHAPITRE III

LA VOIE ROYALE

Un problème se pose pour La Voie Royale, transposition partielle de l'expédition de Malraux au temple de Bantéai-Srey en Indochine en 1924: celui du rapport entre les dates de rédaction et de publication du récit. Certaine critique admet que, si La Voie Royale est publiée en 1930, ce roman a été conçu avant Les Conquérants de 1928.¹ Pourtant, la place chronologique de la publication de La Voie Royale entre Les Conquérants et La Condition Humaine convient à notre souci de montrer comment Malraux développe le thème de la rencontre de l'Occident et de l'Orient. Dès Les Conquérants leur confrontation ne se réduit pas à un contraste. A la séparation dans l'espace entre l'Europe et l'Asie dans La Tentation de l'Occident succède une rencontre des deux civilisations sur la seule terre de Chine dans Les Conquérants. Cette dualité est encore réduite davantage dans La Voie Royale où les disparités du temps et de l'espace sont dépassés momentanément au profit d'une union spirituelle. C'est, dans notre perspective, la deuxième étape du traitement du thème des deux mondes dans la trilogie. Au lieu de souligner les différences d'attitudes envers l'action révolutionnaire, le drame de La Voie Royale se concentre sur les activités des aventuriers occidentaux, sur le fond de la vie passive de l'Orient. Il ne s'agit plus de comparaison ou de simple contraste; la rencontre de ces deux cultures s'accomplit, et nous prépare

¹Pol Gaillard, André Malraux (Paris: Bordas, 1970), p.65.

au traitement majeur de ce thème dans La Condition Humaine.

Dans la suite directe des Conquérants, le drame de La Voie Royale s'ouvre sur un décor ressemblant à celui du roman précédent. Le monde oriental n'est plus la Chine, mais l'Indochine, autre partie de l'Asie pareillement assujettie à un pouvoir impérialiste occidental. L'Indochine vaincue, sa culture a été laissée à l'abandon. Ses monuments de pierre sont pillés par des aventuriers comme Claude et Perken dans un but commercial. Le Cambodge est ainsi présenté comme une terre de conquête. Après l'installation des Occidentaux, tout ce pays est désert, ruiné, livré à une seconde conquête, celle de la nature. Cette situation accuse le contraste entre des Européens activistes, qui combattent et qui vainquent, et des Orientaux passifs, dont nul, en ce roman, ne parvient à être un individu. Devant les activités des aventuriers, prenant possession des vestiges d'une civilisation vaincue, et essayant de laisser une cicatrice sur la carte, les Orientaux sont résignés, et sont réduits à la misère. Ce vif contraste est mis en valeur lorsque Claude, devant la forêt et la fétidité de la végétation, se souvient d'une scène de Phnom-Penh:

[...] au centre d'un cercle misérable, un aveugle qui psalmodiait le Ramayana en s'accompagnant d'une guitare sauvage. Le Cambodge en décomposition se liait à ce vieillard qui ne troublait plus de son poème héroïque qu'un cercle de mendiants et de servantes: terre possédée, terre domestique où les hymnes comme les temples étaient en ruines, terre morte entre les mortes [...]²

L'aspect politique du colonialisme s'estompe dans La Voie Royale;

²VR p. 49.

l'activisme s'exprime ici par la conquête, forme d'affirmation de soi pour ces aventuriers, Perken et Claude. C'est le désir de l'argent qui est à la source de leur entreprise en Indochine, malgré l'opposition des Moïs, et les risques de fièvre. Claude et Perken veulent vendre des statues, qu'ils volent en Indochine, pour une forte somme d'argent. Grabot aussi, est venu en l'Asie à la recherche de l'or, car "toutes les épaves d'Europe pensent à l'or"³. L'argent en effet est puissance. Mais l'aventure est également un moyen d'apaiser la soif de gloire personnelle et de se construire un destin dans l'histoire. Évoquant la légende de David de Mayrena, Malraux veut peindre son héros, Perken, en s'inspirant du cas de l'aventurier danois, qui s'empara d'un royaume où il régnait en souverain absolu:⁴

...J'ai [Perken] tenté sérieusement ce que Mayrena a voulu tenter en se croyant sur la scène de vos théâtres. Être roi est idiot; ce qui compte, c'est de faire un royaume. Je n'ai pas joué l'imbécile avec un sabre; à peine me suis-je servi de mon fusil (pourtant, croyez que je tire bien.) Mais je suis lié, de façon ou d'autre, à presque tous les chefs des tribus libres, jusqu'au Haut-Laos. Voilà quinze ans que cela dure. Je les ai atteints un à un, abrutis⁵ ou courageux. Et ce n'est pas le Siam qu'ils connaissent: c'est moi.

Par l'exercice du courage, Perken espère réaliser son rêve de "laisser une cicatrice sur cette carte".⁶ Il s'appuie sur la force et la violence pour inspirer de la peur à son ennemi. Dans son combat contre les Moïs, il n'hésite pas à ruser afin de parvenir à son but; il a rempli une balle

³Ibid., p. 63.

⁴Robert Payne, A Portrait of André Malraux (New Jersey: Prentice-Hall, 1970), p. 151.

⁵VR p. 60.

⁶Ibid.

creuse avec le sang de son genou blessé, et fait sur un crâne de gaur une tache de sang dont les gouttes sont bues, pour renforcer un serment.⁷ Il comprend l'importance déterminante de la force, comme il l'exprime après le serment:

... Ils [les Moïs] sont trop familiers avec le surnaturel [...] Ils me regardent comme des blancs regarderaient le possesseur d'un fusil extraordinaire. Et me craignent de la même façon.⁸

Son besoin de dominer pousse Perken à la brutalité, même à l'approche de la mort. Son combat contre les Stiengs se fait quand il ne peut plus se lever. Ses démonstrations de force vont jusqu'au meurtre. Dans un entretien avec Perken, Savan et des Indigènes lui ordonnent de partir, rappelant que c'est à cause de lui que les Stiengs les attaquent. Impossible d'accepter cette vérité: Perken tire et tue les deux Laotiens, de sang froid.⁹ Il refuse de lâcher la terre conquise, car il a besoin de gloire terrestre pour incarner sa vie dans l'histoire.

Le rêve de puissance de Perken est partagé par d'autres Occidentaux. Selon l'évocation de Perken, Grabot est un homme de courage solitaire:

Il [Grabot] n'a jamais réfléchi qu'à lui-même, qu'à ce qui l'isole plutôt [...] c'est un homme réellement seul, - et comme tous les hommes seuls,¹⁰ obligé de meubler sa solitude, ce qu'il fait avec le courage...

Il ne recule devant rien. Pendant son service militaire, pour assouvir sa haine contre un médecin-major, Grabot infecte son oeil avec du pus

⁷Ibid., p. 144.

⁸Ibid., p. 145.

⁹Ibid., p. 172.

¹⁰Ibid., pp. 96-97.

blennorragique et devient ainsi borgne. Par ailleurs son rêve de puissance est aussi désir de conquérir un royaume et de dominer au peuple. Grabot est un être capable de tenter l'impossible, vivant avec "le goût d'une sorte de grandeur haineuse, rudimentaire...".¹¹

Ce rêve de conquête courageuse n'est pas absent chez Claude Vannec, l'aventurier. Tout obsédé par l'idée de conquérir, se frayant un chemin à travers la forêt cambodgienne,

Claude frappait presque sans conscience, comme marche un homme perdu dans un désert. Sa pensée en miettes, effondrée comme le temple, ne tressaillait plus que de l'exaltation de compter les coups: un de plus, toujours un de plus....¹²

D'autre part la vocation d'aventurier de Claude est influencée par l'image de son grand-père, qui admirait le courage des marins et enviait leur mort. On note, en effet, que l'aspiration à la gloire chez Perken rappelle à Claude le souvenir de son grand-père.

Ce désir de dominer se retrouve dans toutes les relations humaines, particulièrement dans la relation érotique, aspect nettement mis en valeur dans ce roman. Dès le premier chapitre le motif se fait jour, pour se développer au long de l'oeuvre. Cette soif de domination exige la suppression de l'indentité de la partenaire. Nous sommes aux antipodes d'un amour qui soumet l'homme à l'esclavage des émotions.

- L'essentiel est de ne pas connaître la partenaire. Qu'elle soit: l'autre sexe.¹³

¹¹Ibid., p. 97.

¹²Ibid., p. 82.

¹³Ibid., p. 10.

Ce défaut voulu d'indentité de la partenaire éloigne singulièrement de l'altruisme qui prévaut en Orient. Perken remarque le contraste séparant deux mondes dans l'érotisme: l'individualiste occidental se concentre sur le "moi" tandis que les Orientaux aspirent à une union avec les autres, serait-ce dans l'acte sexuel:

Songez [dit Perken] que je commence à comprendre leurs cultes érotiques, cette assimilation de l'homme qui arrive à se confondre, jusqu'aux sensations, avec la femme qu'il prend, à s'imaginer elle sans cesser d'être lui-même.¹⁴

Pour Perken l'individualiste, l'activité sexuelle est une confirmation de sa puissance physique, de sa capacité de dominer. La volonté de vaincre dans ce cas s'exprime dans l'assujettissement d'un corps. Perken le dit:

On n'imagine pas ce qu'il y a de haine du monde dans le: un de plus. Tout corps qu'on n'a pas eu est ennemi....¹⁵

L'échec en ce domaine apporte une menace à l'aptitude à dominer;

Perken le compare à la vieillesse, dans un dialogue avec Claude:

[...] Ce n'est pas l'impuissance, comprenez bien. Une menace.... Comme la première fois que j'ai vu que Sarah vieillissait. La fin de quelque chose, surtout... Je me sens vidé de mon espoir, avec une force qui monte en moi, contre moi, - comme la faim.¹⁶

Perken lutte contre cette faillite encore avant sa mort. Mais comme devant la fatalité du destin, il ne lui reste qu'à céder.

Généralement, la volonté de vaincre, dans les domaines politique ou sexuel, le désir d'atteindre l'illustration historique, reviennent à

¹⁴ Ibid., pp. 62-63.

¹⁵ Ibid., p. 62.

¹⁶ Ibid., pp. 61-62.

Ce défaut voulu d'indentité de la partenaire éloigne singulièrement de l'altruisme qui prévaut en Orient. Perken remarque le contraste séparant deux mondes dans l'érotisme: l'individualiste occidental se concentre sur le "moi" tandis que les Orientaux aspirent à une union avec les autres, serait-ce dans l'acte sexuel:

Songez [dit Perken] que je commence à comprendre leurs cultes érotiques, cette assimilation de l'homme qui arrive à se confondre, jusqu'aux sensations, avec la femme qu'il prend, à s'imaginer elle sans cesser d'être lui-même.¹⁴

Pour Perken l'individualiste, l'activité sexuelle est une confirmation de sa puissance physique, de sa capacité de dominer. La volonté de vaincre dans ce cas s'exprime dans l'assujettissement d'un corps. Perken le dit:

On n'imagine pas ce qu'il y a de haine du monde dans le: un de plus. Tout corps qu'on n'a pas eu est ennemi....¹⁵

L'échec en ce domaine apporte une menace à l'aptitude à dominer;

Perken le compare à la vieillesse, dans un dialogue avec Claude:

[...] Ce n'est pas l'impuissance, comprenez bien. Une menace.... Comme la première fois que j'ai vu que Sarah vieillissait. La fin de quelque chose, surtout... Je me sens vidé de mon espoir, avec une force qui monte en moi, contre moi, - comme la faim.¹⁶

Perken lutte contre cette faillite encore avant sa mort. Mais comme devant la fatalité du destin, il ne lui reste qu'à céder.

Généralement, la volonté de vaincre, dans les domaines politique ou sexuel, le désir d'atteindre l'illustration historique, reviennent à

¹⁴ Ibid., pp. 62-63.

¹⁵ Ibid., p. 62.

¹⁶ Ibid., pp. 61-62.

une seule chose: ce sont autant d'essais pour vaincre la mort, la fatalité et pour dépasser la finitude temporelle d'une vie humaine. Dans l'Occident du vingtième siècle, privé de la consolation d'une vie éternelle, l'Européen s'engage dans une quête d'immortalité, sous le déguisement de l'aventure. L'homme occidental est obsédé par la conscience de la mort, mais il refuse de l'accepter en lui opposant le courage, la force et la violence, parce que la mort est déchéance.¹⁷ Les engagements militaires de Perken, ne sont évidemment qu'une lutte contre la mort:

Je veux [dit Perken] laisser une cicatrice sur cette carte. Puisque je dois jouer contre la mort, j'aime mieux jouer avec vingt tribus qu'avec un enfant... Je voulais cela comme mon père voulait la propriété de son voisin, comme je veux les femmes.¹⁸

L'érotisme, comme d'autres tentatives de domination, n'est qu'une expression du même refus de la mort; Perken, dans l'effort de suppression d'une partenaire, aspire à un anéantissement du "soi". En comparant les points de vue occidental et oriental, on note que les Orientaux trouvent une espérance, un avenir dans la relation sexuelle, tandis que Perken n'y veut que vaincre les hommes et tout espoir. Cette volonté est ainsi interprétée par Claude:

Ce qu'il [Perken] veut [...] c'est s'anéantir.¹⁹

Perken évoque semblablement ce besoin de contemplation de la mort, particulièrement au moment sombre,

¹⁷ Ibid., p. 36.

¹⁸ Ibid., p. 60.

¹⁹ Ibid., p. 63.

...[au] moment où il faut régler le compte de ses espoirs. C'est comme si nous devions tuer un être pour qui nous avons vécu. Aussi facile et aussi gai. Encore des mots dont nous devez ignorer le sens: tuer quelqu'un qui ne veut pas mourir ... Et quant on n'a pas d'enfant, quant on n'a pas voulu d'enfant, l'espoir est invendable, on ne peut le donner à personne et il s'agit bien de le tuer soi-même.²⁰

Domination et meurtre sont substitués d'espoir.

La soif de domination et de destruction d'autrui mène un homme jusqu'à la destruction de soi; pour le corps qui lui rappelle sans cesse la pourriture, Grabot montre un mépris qui est comme un défi à la mort. Il a montré son courage en détruisant délibérément son oeil; sa croyance dans la vertu de l'action jusque dans la mort ressort du commentaire de Perken:

"Te faire casser la gueule, tu t'en fous ou tu ne t'en fous pas. Je joue une belote que les autres ne jouent pas parce que, crever, ça leur fout la trouille. Pas à moi: ça sera très bien; et pas trop tôt, vu qu'il n'y a guère que ça que je sois foutu de bien faire. Et depuis que je me fous de crever, que ça me plaît plutôt, tout peut se faire: si les choses vont mal, elles ne peuvent toujours pas aller plus loin que mon revolver ... suffit d'en finir...."²¹

Ainsi la mort peut-elle inspirer un espoir à l'homme:

- Il y a aussi quelque chose de ...satisfaisant dans l'écrasement de la vie...[....]
- Ce n'est pas pour mourir que je [Perken] pense à ma mort, c'est pour vivre.²²

C'est par acharnement dans l'existence que l'homme occidental exerce sa force. Près de la mort, Perken, non seulement a tué deux Laotiens, mais aussi, au regard de Savan:

²⁰ Ibid., p. 59.

²¹ Ibid., p. 97.

²² Ibid., p. 109.

...il éprouva furieusement le désir de tirer sur lui [Savan], comme si le meurtre seul eût pu lui permettre d'affirmer son existence, de lutter contre sa propre fin.²³

C'est sur l'action seule que mise finalement l'Européen, même au dernier moment de sa vie. S'agirait-il même de la paix, celle-ci est associée à la haine et au défi:

- Je [Perken] veux la paix.

Il disait: la paix comme il eût dit: agir.²⁴

Alors que se déploient les activités des Occidentaux, le monde oriental n'est pas complètement représenté dans La Voie Royale. Le non-agir de l'Asie se devine par l'évocation du décor, et les remarques des Européens. Sauf pour les apparitions des masses d'indigènes, des foules de Moïs et de Savan, qui n'est guère individualisé, il n'est guère de personnages orientaux dans le roman. Pourtant le contraste entre ces deux mondes s'y affirme, tout de même, d'une façon non moins frappante que dans l'ouvrage précédent. L'Indochine après la conquête, est laissée à l'abandon, et la haine suscitée demeure encore chez les Indigènes. Mais dans les contre-attaques militaires, le souci de gloire personnelle est absent, Perken attaque et tue pour conquérir, en individu qui s'affirme. Lorsque les Moïs contre-attaquent, se manifeste comme un "énorme piège, sa masse, ces bois courbes d'arbalètes qui sortaient à sa base comme des mandibules. [...] Nombre de Moïs s'étaient courbés vers le sol, comme pour repiquer des plantes; les autres marchaient avec grand soin, pliant les genoux, levant très haut les pieds, comme des chats".²⁵ Tous agissent

²³Ibid., p. 174.

²⁴Ibid., p. 60.

²⁵Ibid., p. 128.

dans un but commun.

Cette orientation collective vers un même but rappelle, dans un ordre différent, l'importance de la famille pour la tradition morale chinoise. Les Asiatiques d'Indochine ne sont pas exempts d'une telle influence. Comme Perken le remarque à propos de leurs cultes érotiques: les Orientaux aspirent à s'assimiler les uns aux autres, et les femmes sont considérées de ce point de vue.²⁶ L'homme oriental met l'espoir, au lieu de l'absence de finalité, dans la relation humaine, la génération suivante donnant la promesse d'une nouvelle vie. Ainsi les Orientaux ne s'inspirent-ils pas d'une morale du courage comme remède à l'existence. Pour l'homme occidental, en l'absence d'un espoir représenté par les enfants, la fatalité du destin pèse par contre plus lourdement.

La soumission à l'ordre de l'homme sans enfants et sans dieu est la plus profonde des soumissions à la mort; donc, chercher ses armes où ne les cherchent pas les autres: ce que doit exiger d'abord de lui-même celui qui se sait séparé, c'est le courage.²⁷

La passivité est une caractéristique essentielle de l'Orient. Dans ce roman, Malraux réussit à présenter cet aspect de l'Asie tout en laissant le monde à l'arrière-plan. En même temps que son sens de l'altruisme et de la fraternité, l'Orient offre celui de l'infini. Point de manifestation, point de personnages individualisés du côté des Orientaux, dans cette oeuvre; les activités et la vie des Indochinois s'y mêlent à celles de la nature. Enveloppant les activités des aventuriers d'Occident, est l'Orient passif, où règne l'idée d'un rythme cyclique, d'un

²⁶ Ibid., pp. 62-63.

²⁷ Ibid., p. 37.

univers unique donnant partout le sentiment de l'infini, serait-ce en ces humbles chants de grenouilles:

Comme une note répétée d'octave en octave, des chants²⁸ de grenouilles creusaient les ténèbres jusqu'à l'invisible horizon.

Comme des vagues qui se succèdent jusqu'à l'infini lointain, la vie en Orient indéfiniment se déroule, une génération succédant à l'autre. Dans une autre évocation de la nature orientale, prévaut l'indistinction des figures, en une scène où animaux, plantes, oiseaux, insectes "apparaissent de loin sur la confusion des formes, phosphorescentes et géométriques, dans une immobilité d'éternité".²⁹ Immobilité et tranquillité inspiratrice caractérisent cette Asie où tout exprime le non-agir.

Dans Les Conquérants nous avons vu une rencontre de deux mondes, leurs différences étant l'occasion d'une tentation de nouveauté. A ce premier contact succède dans La Voie Royale une autre étape où l'Orient et l'Occident subissent une sorte de fusion mutuelle. Deux races, malgré la différence de leurs réactions, reconnaissent l'impuissance de l'effort humain. L'homme, d'où qu'il soit, ne peut échapper à sa condition d'homme. Son existence est bornée par l'espace et le temps. L'espace nous rappelle la faible portée de nos pouvoirs en ce monde, tandis que le temps nous rend conscients de notre brièveté. La fatalité rend ainsi vains nos efforts et nos espoirs. En présentant le drame de La Voie Royale en pleine nature,

²⁸ Ibid., p. 59.

²⁹ Ibid., p. 66.

loin des foules urbaines des Conquérants, l'auteur nous rend plus écrasant le poids de la fatalité, sensible dans l'hostilité de la nature et des bêtes, dans la fétidité des formes en décomposition.

Chez les Orientaux, qui acceptent leur fusion dans la nature, la conscience de la fatalité prédomine. Derrière l'unité des formes indistinctes et de leur succession, sous la vision de la verdure éternelle de la forêt, gît la certitude de la mort. L'indifférence de la nature marque la souveraineté d'un destin. Seule son acceptation permet de supporter le malheur de la condition humaine.

Pour les Occidentaux, les Indigènes d'Indochine sont une menace à l'égale des éléments naturels, sont partie de cette étendue solennelle qu'évoque Claude.³⁰ Les Orientaux non seulement s'assimilent à la nature, ils croient à la puissance de la vie autant qu'à la puissance de la mort; car il est une même puissance surnaturelle dans la nature. Les Moïs regardent la régénération comme un aspect sacré de la vie pour orner leur tombeau il n'y a que "deux grands fétiches à dents: homme et femme, tenant à pleines mains leur sexe peint en rouge".³¹ Conscients des limites de la vie, ils vénèrent la procréation qui la perpétue.

Les Occidentaux n'ignorent pas la puissance de la fatalité, mais ils réagissent par le défi et le mépris. La force est l'arme de l'homme occidental. Toutes les aventures, les conquêtes, les engagements militaires, ne sont dirigés que contre un ennemi commun - la mort. Dans ce roman, pourtant, la nature entoure les activités des aventuriers et les tient comme

³⁰ Ibid., p. 103.

³¹ Ibid., p. 127.

prisonniers. En plusieurs occasions cette métaphore est reprise pour suggérer la vanité finale des efforts humains. Pendant l'enlèvement du bas relief, la force de la nature se fait plus oppressante. A ce moment critique, les sentiments d'impuissance de l'homme se changent en besoin impérieux de se sauver, de se défendre. Les sentiments de Claude sont traduits ainsi:

Mais la fatigue, la lassitude, un dégoût de créature exténuée le pénétraient. Se coucher... Après tant d'efforts, la forêt reprenait sa puissance de prison. Dépendance, abandon de la volonté, de la chair même. Comme si le sang, pulsation à pulsation, s'écoulait... Il (Claude) s'imagina là, les bras serrés contre la poitrine comme par la fièvre, recroquevillé, perdant toute conscience, obéissant avec le sentiment d'une libération aux sollicitations de la brousse et de la chaleur; et soudain, il trouva dans la terreur le besoin de se défendre encore.

Les activistes comme Perken et Grabot ont une intuition profonde du destin. Perken parlant de Grabot, s'exprime ainsi:

... Vous savez aussi bien que moi que la vie n'a aucun sens: à vivre seul on n'échappe guère à la préoccupation de son destin... La mort est là, comprenez-vous, comme...comme l'irréfutable preuve de l'absurdité de la vie...

Les efforts humains sont rendus vains par l'ironie du sort. Le grand-père de Claude, en voulant montrer à un jeune ouvrier comment fendre le bois des poutres, s'est fendu le crâne. Perken connaît cette absurdité, il y résiste, "mais son corps est maintenant comme séparé et s'en va vers sa pourriture".³⁴ Croyant un moment qu'il domine ses ennemis, ivre de liberté, il marche vers eux, les mains vides.³⁵ Son défi ne dure pas longtemps.

³² Ibid., p. 83.

³³ Ibid., pp. 106-107.

³⁴ Pol Gaillard, André Malraux (Paris: Bordas, 1970), p. 68.

³⁵ VR p. 133.

A moitié du trajet, il est blessé fatalement par une des fléchettes de guerre au sol. Sa victoire est remplacée par celle du destin. Conquérir est vain. Mais comme le médecin en fait le commentaire ironique:

[...] un homme s'³⁶empoisonne très bien tout seul. Admirablement fabriqué pour ça.

Perken, tout près de la mort, lutte encore:

Il [Perken] croyait à la menace plus qu'à la mort: à la fois enchaîné à sa chair et séparé d'elle, comme ces hommes que l'on noyait après les avoir liés à des cadavres. Il était si étranger à cette mort aux aguets en lui qu'il se sentait de nouveau en face d'un combat.³⁷

La volonté persistante incite Perken à agir encore, à lutter contre sa propre mort comme contre un ennemi vivant. Mais en vain. Comme dans un cercle vicieux, l'homme est enfermé dans une prison sans issue.

La lutte est finalement vaine, cela est manifeste pour Perken et pour Claude, surtout au moment où Perken traîne sa vie, atteinte par la pourriture vers sa fin. Devant l'impuissance du courage et de la force, l'Européen cherche un autre moyen de surmonter la peur de la mort. Au dernier moment Claude et Perken trouvent un recours dans un humanisme, dans l'intimité humaine - la fraternité. Dans leur désespérance, les activistes européens trouvent séduisant un des traits des traditions orientales. Les hommes établissent entre eux un lien silencieux en face de la mort, comme Claude près de Perken, qu'il ne veut pas quitter:

"Pourquoi ai-je [Claude] décidé d'aller avec lui [Perken]." Il [Claude] ne pouvait pas l'abandonner, le livrer à la fois à ³⁸cette humanité dont il le sentait à jamais séparé, et à la mort.

³⁶Ibid., p. 148.

³⁷Ibid., p. 153.

³⁸Ibid., p. 155.

Ainsi la nature peut-elle marquer l'omnipotence du destin, l'espace ne pas ouvrir d'issue, le temps réserver la mort inévitable et sa pourriture. Contre un ennemi commun, hommes d'Orient et hommes d'Occident parviennent pourtant à se rencontrer dans l'identification d'abord d'un problème universel, dans la recherche ensuite d'un dépassement. Mais de cette conjonction de l'Orient et de l'Occident, il faut en venir à une autre union qui marque le point le plus haut de ce roman - une union réalisée par la puissance de la création artistique.

Claude et Perken sont venus en Indochine pour découvrir les bas-reliefs d'un temple indochinois. Pendant un entretien avec un directeur d'Institut français en Indochine, Claude, intimidé, tout en défendant son projet, expose sa conception du rôle de l'oeuvre d'art:

J'en viens donc à dire que la valeur essentielle accordée à l'artiste nous masque l'un des pôles de la vie de l'oeuvre d'art: l'état de la civilisation qui la considère. On dirait qu'en art le temps n'existe pas. Ce qui m'intéresse, comprenez-vous, c'est la décomposition, la transformation de ces oeuvres, leur vie la plus profonde, qui est faite de la mort des hommes. Toute oeuvre d'art, en somme, tend à devenir mythe.

[....]

Les musées sont pour moi des lieux où les oeuvres du passé, devenues mythes, dorment - vivent d'une vie historique - en attendant que les artistes les rappellent à une existence réelle. Et si elles me touchent directement, c'est parce que l'artiste a ce pouvoir de résurrection... En profondeur, toute civilisation est impénétrable pour une autre. Mais les objets restent, et nous sommes³⁹ aveugles devant eux jusqu'à ce que nos mythes s'accordent à eux.

Claude a parlé sans bien comprendre "ce pouvoir de résurrection" qu'il évoque. Mais au moment même d'enlever le bas-relief du Temple Khmer, quand il rencontre la résistance des pierres contre son entreprise et sent la

³⁹Ibid., pp. 42-43.

puissance opprimante de la forêt, la proximité de la mort et la pourriture, une expérience unique lui est donnée:

En face de cette pierre tombée, la cassure en l'air, un accord soudain s'établissait entre la forêt, le temple et lui-même.⁴⁰

Ainsi, pour un moment bref, il connaît un dépassement du temps et de l'espace. Une sculpture orientale, à ce moment donné, peut émouvoir un Occidental. Les idéaux de ces deux races apparaissent identiques, en réponse au problème universel de l'absurdité de la vie humaine. L'intemporalité de l'art offre, en un sens, une réponse à Perken qui dit en mourant:

Il n'y a pas de mort⁴¹. Il y a seulement ... moi... [...]...moi...
qui vais mourir.....

Malgré la certitude de mort prochaine, il aspire encore au prolongement de son existence. Ainsi apparaît une ressemblance entre la création artistique et le dessin d'une "cicatrice sur la carte": s'y affirme une même aspiration à une vie après la vie.

Dans La Voie Royale, Malraux entretient le contraste entre le monde de l'agir de l'Occident et celui du non-agir de l'Orient. L'Occident, symbolisé par les aventures de Claude et Perken, par le désir de dominer et de conquérir de ce dernier, par les démonstrations de courage de Grabot, est opposé au fond de calme et de silence de l'Orient. Même si le drame essentiel se concentre sur les représentants de l'Occident, l'auteur, opère, au cours du développement, une rencontre plus intime entre deux mondes. Malraux, préoccupé d'une interprétation globale de l'existence humaine,

⁴⁰Ibid., p. 85.

⁴¹Ibid., p. 182.

rend ces deux mondes plus proches. Sous les symboles de la forêt, de la fétidité, de la décomposition organiques, signes de la menace inhumaine de la nature, il rapporte les défaites de l'effort humain. Mais la tragédie de l'existence humaine débouche sur un humanisme, même pour les individualistes comme Perken et Claude. L'Orient et l'Occident peuvent partager la consolation de la fraternité.

Cet universalisme répond à une question fondamentale sur la vie humaine. En agissant ou en évitant d'agir, l'homme n'aspire qu'à surmonter la menace de la fatalité. L'universalisme n'est pas seulement atteint par la reconnaissance de la condition essentielle de l'homme, mais aussi par un accès à la transcendance de l'art. Cet universalisme fondé dans La Voie Royale annonce le troisième roman, précisément intitulé La Condition Humaine.

CHAPITRE IV

LA CONDITION HUMAINE

Une notable distance sépare Les Conquérants de La Condition Humaine. A la rencontre de l'Orient et de l'Occident dans le premier roman de Malraux succède, dans le dernier roman de la trilogie asiatique, l'union de deux cultures, à portée universaliste. Avec un roman obtenant le prix Goncourt, s'affirme la maturité littéraire d'un Malraux âgé seulement de trente et un ans. Il va sans dire que La Condition Humaine représente aussi le plus haut point du développement littéraire et thématique de la trilogie. L'extrême Orient dans Les Conquérants ne représente qu'une possibilité de franchissement de frontière culturelle, en vertu du contact établi entre deux mondes. Dans La Condition Humaine, l'Orient colonialisé offre le mélange des cultures orientale et occidentale comme un fait accompli, annonciateur d'éléments de réponse universelle au problème de la condition de l'homme. Une ambiguïté n'en subsiste pas moins, celle même de ce mélange autant que des solutions esquissées.

Malgré ce progrès vers une universalité, La Condition Humaine n'abandonne pas les thèmes des deux autres romans de la trilogie. Comme eux, cette troisième oeuvre reprend la présentation des deux mondes du faire et de l'être; mais le développement des thèmes de l'agir et du non-agir est ici conduit à son terme.

La Chine du début du vingtième siècle n'est pas la Chine tradition-

nelle. Pourtant la vie chinoise présentée dans La Condition Humaine n'est pas exempte des influences du Confucianisme et du taoïsme de l'ancienne Chine. Sous l'oppression des puissances occidentales, à la passivité ont succédé sans doute des réactions révolutionnaires. Mais les vestiges de l'influence des philosophies traditionnelles se trouvent dans la visée collective de l'idéal poursuivi, dans la fraternité vécue par les révolutionnaires, dans l'aspiration à un lien entre l'homme et la nature, l'infini.

Dès le commencement du roman, nous entrons, avec le meurtre accompli par Tchen, dans une Chine convertie à l'éthique du faire. Mais les foules de révolutionnaires dans les rues chinoises sont celles d'individus sans noms, agissant, en groupe, dans un but collectif, celui de la libération de la Chine. Même chez les révolutionnaires individualisés comme Kyo et Souen, on ne trouve pas ce rêve personnel qui animait un Perken et un Garine. Ces révolutionnaires n'aspirent pas à la gloire. Par contre ils croient en la vertu de la fraternité et s'appuient sur la force créée par l'union. L'idée de lutte collective préconisée par le marxisme leur offre une formulation moderne de leur croyance en la fraternité. Le lien entre les révolutionnaires établit une ambiance harmonieuse, même au centre du chaos représenté par une émeute.

La fraternité s'étend en dehors du domaine révolutionnaire, comme en témoigne la relation maître-élève entre Gisors et Tchen. Tchen respecte Gisors comme un maître au sens chinois du mot - "un peu moins que son père, plus que sa mère".¹ Ce lien de respect est renforcé par la

¹CH p. 52.

fidélité, terme tracé en gros caractère sur la tuteur plat du cactus que Tchen a présenté à Gisors.² Dans un monde de passivité et de paix, il n'y a pas de manifestation spectaculaire de l'amour, mais son lien n'est pas moins fort. Celui qui existe entre Gisors et Kyo est très étroit, en conformité avec la tradition de la piété filiale. En participant à l'action des étudiants, Gisors espère connaître son fils.³ Kyo respecte son père et approuve ses idées politiques. Après la mort de Kyo, le discours, publié par Gisors, pour lequel celui-ci avait été chassé de l'Université est retrouvé, portant la remarque de Kyo: "Ce discours est le discours de mon père."⁴

La quête de la gloire personnelle et le désir de conquête sont absents dans le monde du non-agir. L'homme se fonde ici sur la force de la fraternité, et non pas sur la force individuelle. Mais si les Orientaux souhaitent un rapport harmonieux entre les hommes, ils aspirent aussi à un lien entre l'homme et la nature infinie. L'homme cherche à se libérer de sa condition misérable par le moyen paisible de l'imagination. Gisors recourt à l'opium pour parvenir au rêve:

Deux pipes. Jadis, dès que son avidité commençait à s'assouvir, il [Gisors] regardait les êtres avec bienveillance et le monde comme une infinité de possibles.⁵

L'opium offre le réconfort d'un monde plus vrai, où les formes sont

²Ibid., p. 158.

³Ibid., pp. 59-60.

⁴Ibid., p. 263.

⁵Ibid., p. 60.

indistinctes et "où une bienveillante indifférence [mêle] toutes choses".⁶

Cette indifférence délivre l'homme de l'inquiétude de la conscience individuelle aux prises avec l'agir. De plus le rêve amène l'homme à une union avec l'infini de la nature. A travers l'opium, Gisors est amené à revivre une scène antérieure auprès d'un lac de nénuphars.

[...] depuis les cornes vermoulues d'un pavillon abandonné jusqu'à l'horizon magnifique et morne, ne lui parvenait plus qu'un monde pénétré d'une mélancolie solennelle.

Le pouvoir de ce souvenir est évident sur lui. Voyant passer en barques les paysans recueillant des graines de nénuphars, Gisors rapporte cette expérience:

[...] près des dernières fleurs, deux longs plis d'eau naquirent du gouvernail, allèrent se perdre avec nonchalance dans l'eau grise. Elles se perdaient maintenant en lui-même, ramassant dans leur éventail tout l'accablement du monde, un accablement sans amertume, amené par l'opium à une pureté suprême.

Le monde de rêve de l'opium est capable de hausser l'homme au niveau même du divin:

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

Au niveau le plus haut du rêve se trouve l'imagination créatrice, dont les produits ont aussi valeur de transcendance. Si ce thème des vertus de l'art était déjà abordé dans La Voie Royale, dans La Condition Humaine Gisors et Kama approfondissent la réflexion sur ses pouvoirs,

⁶Ibid., p. 62.

⁷Ibid.

⁸Ibid.

⁹Ibid.

qu'il s'agisse d'art visuel ou de musique. Comme le rêve produit par l'opium mène Gisors à la découverte des profondeurs de la mort, la proximité de la mort est bénéfique pour l'art:

[...Si Kamal savait qu'il va mourir il pense qu'il peindrait mieux, mais pas autrement.¹⁰

Car le mystère et l'inconnu associés avec la mort confèrent à l'art une qualité d'incertain qui lui est essentielle. Le pouvoir inspirateur de l'art tient à ses vertus de suggestion, plutôt qu'à des formes distinctes et figées. Comme il en est pour l'écriture, la valeur de l'art de l'Orient est fondée sur un système reliant signes et signifiés:

Ce que le signe est à la fleur, la fleur elle-même, celle-ci [...] l'est à quelque chose. Tout est signe. Aller du signe à la chose signifiée, c'est approfondir le monde, c'est aller vers Dieu.¹¹

Kama est doublement convaincu de la vertu de l'approche de la mort:

[... Kamal pense que l'approche de la mort lui permettrait peut-être de mettre en toutes choses assez de ferveur, de tristesse, pour que toutes les formes qu'il peindrait devinssent des signes compréhensibles, pour que ce qu'elles signifient - ce qu'elles cachent aussi - se révélat.¹²

C'est à la fois l'incertitude de l'issue et la certitude de la fin qui nourrissent l'intensité du sentiment pour traduire un rêve. La musique est apte de même à traduire "le silence intérieur"¹³ et à exprimer les sentiments les plus intimes de Gisors après la mort de Kyo.¹⁴ A travers

¹⁰Ibid., p. 161.

¹¹Ibid.

¹²Ibid., p. 162.

¹³Ibid., p. 163.

¹⁴Ibid., p. 281.

l'art, on peut arriver à la vie mystique où la contemplation de l'inconnu offre à l'homme la possibilité de se délivrer de l'existence terrestre.

Face au monde de l'être est évoqué symétriquement le monde du faire, sous la forme de l'action conquérante des fortes individualités. Par contraste avec le choix du non-agir, la nouveauté réside dans la réponse apportée au problème fondamental de la libération de l'homme. Comme en a témoigné La Voie Royale, il est une même reconnaissance de ce problème universel, un but identique poursuivi en ces deux mondes. Ceux-ci ne se différencient que par les moyens différents d'atteindre ce but.

Parmi les Occidentaux, le principe de l'agir apparaît déjà sous les formes d'activité les moins affirmées, comme il en est des rêves de mythomane de Clappique. Ni révolutionnaire, ni meurtrier, ni activiste en quelque domaine que ce soit, Clappique satisfait son culte de soi dans l'imaginaire, par l'invention de son personnage de fiction, à l'impressionnante ascendance.¹⁵ Les gestes accompagnant ses contes veulent accentuer la domination exercée par le conteur sur ses auditeurs. Clappique veut s'imposer, serait-ce en se bornant à captiver des femmes qui s'enivrent de son langage, et du romanesque de l'histoire de son ancêtre supposé. Comme Perken et Garine, Clappique trouve le plaisir dans le jeu. Celui-ci n'offre pas seulement la possibilité d'un profit, financier ou autre, il est puissance. Il représente la possibilité de dominer le

¹⁵Ibid., pp. 27-28.

hasard, ainsi qu'il apparaît dans l'exclamation de Clappique:

... Mort? Que dis-je? Folie! Pas un mot: je suis immortel.¹⁶

C'est pour échapper aux limites de l'existence humaine que Clappique rêve et parie. Comme la vraisemblance vague de ce qu'il rêve l'entraîne, le risque dans le jeu l'attire. Comme dans un cercle vicieux, Clappique finit par se livrer à sa seule fantaisie, dans l'espoir de finir par réaliser ses rêves. C'est là pour lui la seule chance laissée à son destin. Il en a le sentiment à la table de jeu.

Qu'avait à voir avec l'argent cette boule qui hésitait au bord des trous comme un museau et par quoi il étreignait son propre destin, le seul moyen qu'il eût jamais trouvé de se posséder lui-même! Gagner, non plus pour s'enfuir, mais pour rester, pour risquer davantage, pour que l'enjeu de sa liberté conquise rendît le geste plus absurde encore!¹⁷

L'ambition dominatrice de l'individualiste délaïsse le domaine du rêve, pour entrer dans la réalité tangible, avec Ferral. En Chine, Ferral représente le pouvoir impérialiste, qui cherche à acquérir et exploiter des concessions. Plutôt qu'à l'ordre politique, Ferral appartient au groupe des capitalistes qui aspirent au pouvoir économique. Son rôle dans le Consortium Franco-Asiatique est la preuve de sa volonté de puissance. Il espère pourtant finalement persuader la France de lui donner un pouvoir politique. Son projet est de

Rentrer en France assez fort pour acheter l'agence Havas ou traiter avec elle; reprendre le jeu politique, et, parvenu prudemment au Ministère, jouer l'union du ministère et d'une opinion publique

¹⁶Ibid., p. 202.

¹⁷Ibid., p. 205.

achetée, contre le Parlement. Là était le pouvoir.¹⁸

Malraux accentue, plus encore que chez des individualistes comme Perken, l'érotisme chez Ferral. Dans le monde de ce dernier, l'amour n'existe pas:

... la nature de Ferral et son combat présent, l'enfermaient dans l'érotisme, non dans l'amour.¹⁹

Il poursuit une domination étendue jusqu'à l'ordre intellectuel dans sa relation avec une femme.

La liberté de mœurs, chez une femme, alléchait Ferral, mais la liberté de l'esprit l'irritait.²⁰

Cette volonté de dominer peut lui prêter quelque sadisme, comme lorsqu'il veut garder la chambre allumée pour que lui soit livré l'aveu de l'abandon au plaisir chez Valérie. Lorsque l'affirmation de sa volonté est contre-carrée, Ferral sait se venger, même d'une façon indigne. Il assouvit sa rage en lâchant des oiseaux et des animaux dans la chambre de Valérie.²¹

En se souvenant d'une histoire de vengeance racontée par Clappique, Ferral s' imagine "dans la chambre de Valérie, elle attachée sur le lit, criant jusqu'aux sanglots si proches des cris de plaisir, ligotée, se tordant sous la possession de la souffrance, puisqu'elle ne le faisait pas sous une autre..."²² Sa volonté de contrainte peut donc s'exprimer de façon physique.

¹⁸Ibid., p. 77.

¹⁹Ibid., p. 101.

²⁰Ibid., p. 104.

²¹Ibid., pp. 187-188.

²²Ibid., p. 185.

Comme chez les autres "conquérants" de Malraux, l'élément de jeu ne manque pas dans la vie de Ferral. Le développement du Consortium est précisément comme un grand jeu, où à la fin il perd tout. Son désir de gagner au jeu et son désir de dominer dans l'acte sexuel se résument dans la seule volonté d'être omnipotent. En analysant le cas de Ferral, Gisors explique ainsi les conquérants:

Mais l'homme n'a pas envie de gouverner: il a envie de contraindre, vous [Ferral] l'avez dit. D'être plus qu'homme, dans un monde d'hommes. Echapper à la condition humaine, vous disais-je. Non pas puissant: tout-puissant. La maladie chimérique, dont la volonté de puissance n'est que la justification intellectuelle, c'est là volonté de déité: tout homme rêve d'être dieu.²³

Le rêve est en effet d'incorporer le ciel avec la terre; de "devenir dieu sans perdre sa personnalité..."²⁴

Pour considérer toutes les modalités de l'action dans le roman, il convient d'entrer aussi dans le monde de Tchen. N'ayant trouvé satisfaction ni dans le monde concret ni dans un au delà chrétien, celui-ci veut chercher à donner un sens à sa vie. Sous la domination impérialiste, Tchen représente une victime de l'agression culturelle des puissances occidentales. Privé de se nourrir de sa propre culture chinoise, Tchen en vient à chercher à s'inspirer des principes occidentaux. L'action l'attire, l'absolu de la révolution le séduit et le conduit jusqu'à la mystique du meurtre.

Sous l'influence des idéologies individualistes, Tchen agit pour

²³Ibid., p. 194.

²⁴Ibid.

assouvir sa soif de s'imposer. Après son exécution du trafiquant d'armes Tang-Yen-Ta, il a éprouvé le sentiment d'un vainqueur: l'orgueil. Rapportant plus tard son expérience à Gisors, il parle sur un ton de mépris, comme un homme victorieux défiant sa victime. Son sentiment à cette occasion lui rappelle sa première conquête sexuelle, dans une maison de prostitution. L'enivrement de la force le convertit complètement à l'action. Mais en même temps l'action le rend à la solitude de son individualisme.

Tchen cherche l'absolu dans l'activité révolutionnaire. Un jour, dans le feu de l'action, il voit un ennemi blessé et ligoté. En face de "cette impuissance humaine dans la douleur",²⁵ Tchen ne peut se retenir de couper les cordes du prisonnier avec son couteau. Mais bientôt, il redevient lucide: la libération véritable pour cet homme ligoté n'est pas d'être débarrassé de ses liens; c'est la mort:

"Je n'avais qu'à laisser ce type. Pourquoi être allé couper ses cordes, ce qui ne pouvait rien changer?" [...] Rien n'était plus simple que de tuer.²⁶

Par la suite, sa conversion à l'action donne à Tchen la vocation de la mort, forme extrême de l'action. La mort en vient à représenter non seulement un soulagement de la douleur de cette vie, mais une dernière libération, la plus sûre, qui rend vaines toutes les autres formes d'apaisement. Redoutant la paix mensongère du sommeil et les vains cauchemars d'un fou, il se livre à la fascination de la mort, s'en ouvrant ainsi à Kyo:

²⁵Ibid., p. 84.

²⁶Ibid., p. 87.

- Je [Tchen] cherche un mot plus fort que joie. Il n'y a pas de mot. Même en chinois. Un...apaisement total. Une sorte de ... comment dites-vous? de...je ne sais pas. Il n'y a qu'une chose qui soit encore plus profonde. Plus loin de l'homme, plus près de... Tu connais l'opium?
- Guère.
- Alors, je peux mal t'expliquer. Plus près de ce que vous appelez ...extase. Oui. Mais épais. Profong. Pas léger. Une extase vers ...vers le bas.
- Et c'est une idée qui te donne ça?
- Oui: ma propre mort.²⁷

Pour atteindre l'absolu de l'action et pour accéder au niveau mystique de la mort, Tchen invente un meurtre - suicide, veut tuer Chang-Kaï-Shek: en se jetant avec sa bombe sous l'auto de ce dernier. A ce seul projet, Tchen "découvrait l'euphorie".²⁸ Il espère ainsi donner un sens à sa vie, obtenir son salut dans ce monde:

- Kyo a raison: ce qui nous manque le plus, c'est le sens du harakiri. Mais le Japonais qui se tue risque de devenir un dieu, ce qui est le commencement de la saloperie. Nong: il faut que le sang retombe sur les hommes - et qu'il y reste.²⁹

La mort de Chang-Kaï-Shek présente un profit pour la révolution, tout en justifiant Tchen. Par ailleurs son propre suicide le délivre pour toujours. Tout à coup l'atteint une remarque de Gisors:

"Près de la mort, une telle passion aspire à se transmettre..."³⁰

Avec Souen, Tchen essaie d'expliciterson sentiment d'une apotheose dans la mort:

- Tu [Tchen] veux faire du terrorisme une espèce de religion?
- Pas une religion. Le sens de la vie. La...
- Il [Tchen] faisait de la main le geste convulsif de pétrir, et sa

²⁷Ibid., p. 129.

²⁸Ibid., p. 156.

²⁹Ibid.

³⁰Ibid., p. 157.

pensée semblait haleter comme une respiration.
- ...La possession complète de soi-même.³¹

Le rêve d'affirmation du "moi" s'estompe. Le désir de possession de soi devient promesse de possession de soi pour tous: "la seule volonté que sa pensée présente ne transformât pas en néant, c'était de créer ces Juges condamnés, cette race de vengeurs".³² Tchen matérialise le rêve de Perken et celui de Clappique, en cherchant à arriver là où la mort représente un espoir au delà du désespoir et de l'absurdité de la vie. Au reste, meurtre et suicide sont un moyen plus sûr pour dominer le hasard que ne l'est le jeu de Clappique.

Les aspects évoqués ci-dessus montrent comment, dans La Condition Humaine, Malraux a réussi à assurer sa complexité à l'opposition entre les deux mondes de l'agir et du non-agir.

Cependant ce roman ne saurait justifier sa réputation de plus haute réussite de la trilogie asiatique de Malraux si ne s'y développait en profondeur l'universalisme amorcé dans La Voie Royale. Cette dimension est pourtant sensible, depuis l'évocation du cadre jusqu'à celle des personnages centraux du drame. Dès le début du roman, nous pénétrons dans une des plus grandes villes de la Chine - Shanghai. A cause de sa position géographique, les territoires des concessions se sont concentrés dans cette ville, qui, en peu de temps, est devenue une ville internationale constituée de représentants de tous pays. La suite en a été

³¹Ibid.

³²Ibid., p. 158.

l'interaction des caractéristiques nationales:

Les émigrés de tous pays dont regorgeait Shanghai avaient montré à Gisors combien l'homme se sépare de sa nation de façon nationale.³³

Le drame de La Condition Humaine se passe dans une partie de Shanghai où la fiction veut que presque tous les personnages chinois parlent français. Côte à côte, les étrangers jouissent d'une vie de luxe et les Chinois souffrent de conditions de vie déplorables. En accord avec le contraste entre la philosophie du faire et celle de l'être, un universalisme est créé par l'union des éléments contrastants de ces deux mondes; et cette union d'idéologies différentes est remarquablement illustrée par les personnages principaux.

Gisors, un Français, s'est marié avec une Japonaise et il mène une vie de caractère oriental en Chine. Pendant sa jeunesse, influencé par le marxisme, il a exprimé ses idées dans un numéro de La Politique de Pékin. Ses principes forment la base de l'action révolutionnaire de Kyo. Professeur à l'Université de Pékin, Gisors a été chassé de son poste pour son enseignement des idées révolutionnaires. Dès lors, il a renoncé à l'action pour vivre de la philosophie, d'un humanisme:

[...Gisors] s'intéressait aux êtres au lieu de s'intéresser aux forces.³⁴

Désolé par la solitude à laquelle un individualiste est voué, désespéré par l'absurdité de la vie, Gisors est à la recherche d'un dépassement:

- Si tu veux vivre avec cette ... fatalité, il n'y a qu'une ressource:

³³Ibid., p. 53.

³⁴Ibid., p. 39.

c'est de la transmettre.³⁵

Gisors récuse la grandeur promise par le christianisme, qui inspire un orgueil associé à l'individualisme. Pour supporter la vie, Gisors se tourne vers l'opium:

Sûr comme une amitié, toujours indulgent et toujours retrouvé:
formes souvenirs, idées, tout plongeait lentement vers un univers
délivré.³⁶

Malgré l'évasion par l'opium il est très sensible à la réalité de la douleur:

L'opium n'enseigne qu'une chose,³⁷ c'est que, hors de la souffrance physique, il n'y a pas de réel.

C'est cette souffrance physique qui attache Gisors à l'humanité des gens humbles. Ainsi ne vit-il point dans le monde des rêves de Clappique.

Après la mort de Kyo, la douleur le relie au monde humain par un "accord serein".³⁸ Jamais il n'est plus proche d'un humanisme, et de la conscience de l'éternel.

L'humanité était épaisse et lourde, lourde de chair, de sang, de souffrance, éternellement collée à elle-même comme tout ce qui meurt; même le sang, même la chair, même la douleur, même la mort se résorbaient là-haut dans la lumière comme la musique dans la nuit silencieuse: il pense à celle de Kama, et la douleur humaine lui sembla monter et se perdre comme le chant même de la terre; sur la paix frémissante et cachée en lui comme son cœur,³⁹ la douleur possédée refermait lentement ses bras inhumains.

³⁵Ibid., p. 55.

³⁶Ibid., p. 62.

³⁷Ibid., p. 222.

³⁸Ibid., p. 282.

³⁹Ibid., p. 283.

C'est dans cette disposition qu'il se tourne vers la musique, évoquée auparavant par Kama, adoptée maintenant par lui pour l'expression de l'âme, et l'atteinte de l'éternité de ce monde.

A la fin du roman, on voit Gisors installé à Kobé, où il apparaît complètement orientalisé. Trouvant son inspiration dans la pensée et la musique, il cherche à accéder à l'harmonie universelle, dans la fidélité aux valeurs orientales. Se souvenant de sa femme japonaise, il la compare avec May. Il veut que May ait des enfants, parce que les enfants représentent pour les Chinois l'espoir de continuer cette vie en ce monde à l'infini.

Tchen est un personnage en lequel se résume le mélange de l'Orient et de l'Occident. Le signe s'en perçoit dans son accent même, où résonnent curieusement les "ong ... Nong..." de ce Chinois occidentalisé. Son aspect oriental reste imprimé sur "ses traits plus mongols que chinois: pommettes aiguës, nez très écrasés mais avec une légère arrête, comme un bec [...]"⁴⁰ "[...] l'arrête courbe de son nez, accentu[ait] la ressemblance avec l'épervier, malgré son corps trapu; et même ses yeux minces, presque sans cils, faisant penser à un oiseau".⁴¹ Elevé à l'époque où s'exercent les influences étrangères, il a reçu une éducation occidentale sous la direction du Pasteur Smithson. Pourtant les souvenirs anciens d'une éducation chinoise subsistent en lui, continuent à l'influencer tout au cours de sa vie. Sa relation avec son maître Gisors, basée

⁴⁰Ibid., p. 14.

⁴¹Ibid., p. 52.

sur le respect et la fidélité, est un aspect de cet héritage chinois. La combinaison de la tradition chinoise et d'une éducation chrétienne entretiennent chez Tchen un sentiment de culpabilité devant la relation amoureuse.

Restait la Grâce, c'est-à-dire l'amour illimité ou la terreur [...]; et cette terreur était un nouveau péché.⁴²

[Enfant,⁴³ il] s'abandonnait à l'amour avec la rigueur qu'il portait en tout.

Son héritage chinois lui laisse l'amertume de son expérience érotique dans une maison de prostitution.

- La première femme avec qui tu as couché était une prostituée, naturellement? demanda doucement Gisors.

- Je suis chinois, répondit Tchen avec raucune.⁴⁴

Son attitude envers la relation sexuelle rappelle celle de Perken et Ferral; il goûte l'ivresse du plaisir de dominer. Incapable de se satisfaire du christianisme, Tchen aime la victoire dans l'action par laquelle il cherche à surmonter sa peur et son anxiété des incertitudes de la vie. Dans sa quête de l'absolu, Tchen trouve le mysticisme de l'action. Dans le monde inhumain du meurtre, il découvre une valeur inspiratrice, celle de la possession de soi-même. Au cours d'une conversation avec Kyo, Tchen explicite ses sentiments dans son projet de meurtre de Chang:

- Tu [Tchen] trouves important que ce soit toi qui organises l'attentat contre Chang?

- Nong... Et pourtant, je ne voudrais pas le laisser faire par un autre.

⁴²Ibid., p. 57.

⁴³Ibid.

⁴⁴Ibid., p. 53.

- Parce que tu n'aurais pas confiance?
- Parce que je n'aime pas que les femmes que j'aime soient baisées par les autres.⁴⁵

Ainsi, Tchen, autrefois homme timide ayant peur du sang, finit-il par devenir l'activiste le plus extrême.

Un autre représentant de ce syncrétisme culturel est Kyo, fils du Français Gisors et d'une Japonaise.

Métis,⁴⁶ hors-caste, dédaigné des Blancs et plus encore des Blanches [...]

Elevé au Japon, il y a acquis le sens de l'action héroïque, conçue comme une discipline; il met son idéal dans l'humanité et travaille à donner au peuple malheureux une victoire sur son humiliation. C'est dans ce but que Kyo participe à l'action révolutionnaire. Influencé par le marxisme, il sert les idées politiques de son père. Il s'appuie sur l'idée de lutte révolutionnaire et veut unir paysans pauvres et ouvriers pour lutter contre Chang-Kaï-Shek.

...Un mouvement paysan ne dure qu'en s'accrochant aux villes, et la paysannerie seule ne peut donner qu'une Jacquerie, c'est entendu. Mais il ne s'agit pas de la séparer du prolétariat: la suppression des créances est un mot d'ordre de combat, le seul qui puisse mobiliser les paysans.⁴⁷

C'est ce dévouement aux gens du peuple qui atteste la générosité et l'humanisme de Kyo, à la différence des autres activistes révolutionnaires. En prison, au spectacle du fou torturé, Kyo s'est mis à le protéger contre le gardien. Devant König, il exprime ce qu'il comprend par le mot

⁴⁵Ibid., p. 130.

⁴⁶Ibid., p. 59.

⁴⁷Ibid., p. 121.

communisme:

- Je pense que le communisme rendra la dignité possible pour ceux avec qui je combats.⁴⁸

Il précise ensuite que la dignité est "le contraire de l'humiliation".⁴⁹ Son humanisme a valeur d'exemple pour d'autres révolutionnaires, particulièrement au moment de sa mort. Sans autres moyens pour libérer ses compagnons de l'humiliation et de la persécution, Kyo se fonde sur la fraternité, valeur orientale apte à donner la force de combattre la peur devant la mort. Peut-être sa foi inspire-t-elle même à Katow l'idée de partager sa dose de cyanure.⁵⁰ Sa lutte politique peut être considérée comme réalisant l'union de la lutte marxiste et de l'héroïsme du Samouraï.

Dans sa relation avec sa femme May, Kyo se montre aussi doublement influencé par deux civilisations. Oriental, il est tenté de dominer sa femme. Occidentalisé, il est en faveur d'une relation entre deux égaux, dans une liberté assurée. Pourtant il reste humain et il souffre de la jalousie, quand May se donne à un autre. Malgré tout, leur relation est une liaison fraternelle et harmonieuse. Il connaît l'amour véritable; il aime et il est aimé.

Les autres personnages ne sont pas exempts de l'influence de cultures étrangères. Un Katow, révolutionnaire russe, partage l'humanisme, et le sens de la fraternité d'un Kyo. Cet universalisme annonce une nouvelle race d'hommes. De cette rencontre de l'Occident et l'Orient, sort aussi

⁴⁸ Ibid., p. 242.

⁴⁹ Ibid., p. 243.

⁵⁰ Ibid., p. 256.

un nouvel espoir - celui d'un avenir de possibilités illimitées, à la faveur d'un mélange de cultures faisant éclater leurs frontières traditionnelles.

Dans La Voie Royale l'Occident et l'Orient s'accordent dans la reconnaissance du problème fondamental de l'homme, celui de son destin. Ce motif se trouve repris, renforcé dans La Condition Humaine, mais non sans qu'y soit dénoncée la vanité de toutes les tentatives d'accès à la transcendance dans ces deux univers. Notre destin est affecté par le temps, notre inquiétude de l'instabilité des choses, notre peur de la mort. Cette fatalité est commune à tous. Les Occidentaux choisissent le courage pour la combattre, mais même les plus courageux d'entre eux, les révolutionnaires engagés dans l'action, n'échappent pas à l'emprise de la peur. Tchen, devant l'acte, connaît ainsi l'angoisse d'une incertitude sur soi-même:

"Si la grenade éclate dehors, je me mettrai à plat ventre; si elle roule ici, il faudra que je la rejette aussitôt. Une chance sur vingt de m'en tirer. Qu'est-ce que je fous là? Qu'est-ce que je fous là?" Tué, peu importait. Son angoisse était d'être blessé au ventre [...]⁵¹

Sa tentative la plus courageuse, celle de tuer Chang et de se tuer lui-même, échoue. Il doit se tirer dans la bouche pour en finir.⁵²

Jointe à cette peur est une solitude intérieure que l'homme cherche partout à combattre. Kyo ne peut reconnaître sa propre voix en écoutant un disque, parce qu'il y a une séparation irréductible entre ce que nous

⁵¹Ibid., p. 84.

⁵²Ibid., p. 199.

sommes et ce que les autres perçoivent de nous. Ainsi en est-il pour

Gisors:

De même que Kyo n'avait pas reconnu sa propre voix parce qu'il l'avait entendue avec sa gorge, de même la conscience que lui, Gisors, prenait de lui-même, était sans doute irréductible à celle qu'il pouvait prendre d'un autre être, parce qu'elle n'était pas acquise par les mêmes moyens [... Gisors] se sentait pénétrer, avec sa conscience intrusive, dans un domaine qui lui appartenait plus que tout autre, posséder avec angoisse une solitude interdite où nul ne le rejoindrait jamais.⁵³

A cette solitude, les Orientaux cherchent un remède dans la fraternité.

Pourtant, au sein d'un groupe de révolutionnaires unis par un but commun,

Tchen se sent seul:

Il n'était pas des leurs. Malgré le meurtre, malgré sa présence. S'il mourait aujourd'hui, il mourrait seul...⁵⁴

Au moment de la mort, même dans l'exaltation de la fraternité du partage du poison, la solitude demeure. Après la mort de Kyo et celle de Souen, Katow se sent douloureusement seul. Pour se délivrer de cette solitude, certains recourent au rêve et à d'autres formes d'évasion. Clappique se réveille finalement de son rêve. Gisors, après la mort de Kyo, a abandonné l'opium.

Il ouvrit la porte, lança l'opium dans la nuit et revint s'asseoir, épaules basses, attendant l'aube, attendant que se réduisît au silence, à force de s'user dans son dialogue avec elle-même, sa douleur...[...] Cette nuit, sa vie allait changer: la force de la pensée n'est pas grande contre la métamorphose à quoi la mort peut contraindre un homme.⁵⁵

Peut-être est-il plus facile en définitive de s'attacher à la réalité, de se réconcilier avec le destin en l'acceptant. Si différents soient-

⁵³Ibid., p. 61.

⁵⁴Ibid., p. 79.

⁵⁵Ibid., p. 264.

ils, tous les moyens de salut restent ambigus. Cette irréductible ambiguïté marque l'inspiration du roman.

Il reste que l'on ne peut plus exclusivement considérer l'Asie comme le monde du non-agir et l'Europe comme la patrie de l'action. La tradition de chaque continent cède la place à une nouvelle tendance, représentant la fusion de ces deux grandes attitudes devant la vie. Malgré cet universalisme se faisant jour au vingtième siècle, les deux points de vues antérieurs n'en subsistent pas moins: celui de l'être et celui du faire. A la fin de La Condition Humaine May va en Russie poursuivre sa mission révolutionnaire, tandis que Gisors reste au Japon pour sa quête du silence et de la paix, comme si subsistaient deux races dans une civilisation internationale.

Dans le développement des trois romans de la trilogie, Malraux semble se détacher des valeurs acceptées en Occident en faveur des valeurs orientales. Pourtant Malraux ne choisit pas une tradition contre une autre; il veut présenter l'image d'une fusion de ces deux mondes, profiter d'une mise en commun de toutes leurs ressources pour nous permettre de transcender notre condition misérable. Ces possibilités multipliées ne fondent pas un optimisme entier, mais cette ouverture ne nous livre pas à un sort désespéré. Ce qui est positif en chaque tradition demeure dans la conception universaliste qui annonce la mentalité du monde d'après l'ère du colonialisme. Malraux fait de Kyo, Gisors et Tchen les incarnations d'un dépassement dans l'union du faire et de l'être, de la vie et de la mort. André Lorant exprime cette idée en citant Kama:

- On peut communier même avec la mort... C'est le plus difficile,
mais peut-être est-ce le sens de la vie...⁵⁶

C'est en cherchant à donner un sens à la vie, que tous deux, Tchen et Kama, s'approchent de la mort. Car Malraux, dès Les Conquérants a montré qu'il y avait chez lui un déchirement de l'esprit: "à la fois fasciné par le mouvement révolutionnaire et tenté par l'Orient".⁵⁷

⁵⁶Ibid., p. 163.

⁵⁷André Lorant, "Orientations étrangères chez André Malraux," Archives des Lettres Modernes, no. 121 (1971), p. 65.

CHAPITRE V

CONCLUSION

L'examen de la trilogie asiatique de Malraux confirme l'intérêt particulier de celui-ci pour les civilisations orientales. Cet intérêt pour un monde étranger est nourri par une méfiance à l'égard de la civilisation européenne du début du vingtième siècle.

Notre civilisation, depuis qu'elle a perdu l'espoir de trouver dans les sciences le sens du monde, est privée de tout but spirituel... Mais nous voici au point où l'individualisme triomphant veut prendre de lui-même une conscience plus nette. Chargé des passions successives des hommes, il a tout anéanti, sauf lui-même; élevé par les plus hauts esprits de notre époque, précédé de la folie de Nietzsche et paré de la dépouille des dieux, le voici devant nous, et nous ne voyons en lui qu'un triomphateur aveugle.¹

Ainsi dénonce-t-il l'esprit contemporain en Europe, et pour réagir contre ce triomphe aveugle de l'individualisme, l'auteur s'ouvre à l'esprit de l'Asie. Commencée dans La Tentation de l'Occident, la confrontation de l'Orient et de l'Occident prévaut dans les trois romans asiatiques publiés à la suite de cet essai. A première vue, le traitement du thème de ces deux mondes dans la trilogie peut inciter à croire que Malraux préfère la pensée orientale à celle de l'Occident. Pourtant Malraux ne s'attache à ces deux mondes que pour exprimer son propre idéal à travers l'opposition dialectique des premiers.

Cette opposition commence par la mise en place du décor de l'Asie du début de vingtième siècle. Nous sommes introduits dans cette Asie où

¹ André Malraux, "D'une Jeunesse Européenne," dans Ecrits. Collection de "Les Cahiers Verts" publiés sous la direction de Daniel Halévy. (Paris: Bernard Grasset, 1927), pp. 145-146.

l'impérialisme a opéré une rencontre de l'Europe avec elle. Dans Les Conquérants l'auteur nous fait suivre la côte asiatique en direction de Hong-Kong, pour nous mener ensuite en Chine, en marquant la différence entre ces deux mondes, à travers les constructions déjà, et dans les secteurs économiques et sociaux. La philosophie de l'agir de l'Occident contraste avec le principe du non-agir de l'Orient, et cette opposition se lit dans l'apparence même des villes asiatiques, où les bâtiments dominateurs des Européens contrastent vivement avec les maisons basses chinoises qui se fondent avec la nature. Les entreprises des aventuriers européens se détachent ensuite, dans La Voie Royale, sur le fond de ruines et de passivité du pays indochinois. Enfin, dans La Condition Humaine, le drame est situé en Chine même, où la vie autochtone et la vie européenne des concessions sont juxtaposées. Dans les rues défilent Chinois, Russes comme Katow, Français comme Gisors, Ferral et Clappique. Le roman apporte la confrontation frappante de ces deux mondes.

L'âme de l'Asie ne se retrouve pas seulement dans le calme, et l'harmonie avec la nature des villes chinoises, ou même dans l'atmosphère de mort des forêts indochinoises. Des personnages comme Tcheng-Daï sont des porte-parole de la Chine traditionnelle. Les idéologies confucianiste et taoïste jouent encore leur rôle, serait-il moins marqué dans la société chinoise du vingtième siècle. Même Tchen, le terroriste, ne peut oublier complètement son héritage. Il respecte Gisors comme un maître selon la tradition chinoise. Bien entendu, d'autres aspects de la tradition, comme les liens étroits entre les membres d'une famille, les mariages arrangés sont mis en cause dans la société de la Chine moderne, une Chine ouverte

à l'influence de la civilisation scientifique de l'Europe et de ses passions. Cependant malgré les siècles, les philosophies traditionnelles de la Chine ne disparaissent pas tout à fait, et survit le principe du non-agir. Avec l'évolution de la civilisation orientale, ce dernier se retire, il est vrai, de la vie quotidienne, pour pénétrer peu à peu dans le monde des lettres et des arts. Cette traduction de la pensée orientale dans les secteurs littéraire et artistique, notée par Kama dans La Condition Humaine, est la plus accessible à l'Occident. Cette pénétration de la sagesse orientale en Occident est réalisée dans le personnage de Gisors, professeur de science politique, influencé par le marxisme, et finalement converti au principe du non-agir.

Face au monde du non-agir se tient l'Occident, avec tous ses représentants du principe de la force. L'Europe, privée du réconfort d'une croyance en une vie éternelle et en un Dieu, donne naissance à une génération d'individualistes. L'assurance d'une éternité est remplacée par celle de la gloire de la conquête et du plaisir de dominer. Les activités des puissances européennes en Asie, la colonisation de l'Indochine et l'acquisition des concessions, sont autant d'expressions de ce goût de l'action. L'individualisme occidental se retrouve dans les activités militaires et politiques du personnage de Garine, et peut prendre une tonalité héroïque avec les entreprises de l'aventurier Perken. D'autres formes de la volonté de dominer, moins héroïques, apparaissent dans les aspirations du grand-père de Claude Vannec, et dans la forme de relation sexuelle poursuivie par Ferral. En tous les cas, ces personnages d'Occident pour-

suivent l'assurance de dominer, non sans partager l'état d'esprit du joueur, mais en s'efforçant de maîtriser le hasard. Comme la puissance politique de l'Occident a pénétré en Asie, la pensée occidentale s'infiltré dans la société asiatique. De jeunes Orientaux comme Hong et Kyo comptent sur l'action pour faire échec aux agresseurs européens. Sous l'influence de la culture occidentale remplaçant celle de l'Orient, de jeunes asiatiques se fondent même sur ce principe de l'agir pour essayer de donner un sens à leur vie. Ainsi en est-il pour un Tchen, qui, autrement sans doute qu'un Gisors, symbolise aussi une union de la pensée occidentale et de celle de l'Orient.

Ces deux mondes, profondément opposés dans leurs conceptions, se trouvent d'accord pour poser un même problème fondamental, source d'une même angoisse, celui de la condition de l'homme. Si l'homme oriental préconise le calme et la paix, ou si l'Européen s'appuie sur l'action, tous deux visent à une fin semblable: dépasser la temporalité de l'existence terrestre, dans la recherche de la "justification métaphysique de la destinée humaine".² C'est un même sort, pesant sur tous les hommes, qui fait de notre condition un problème universel. D'autres éléments d'universalisme sont fournis par la coexistence des données orientales et occidentales dans un même cadre, l'occidentalisation des Chinois, l'orientalisation des blancs. Ainsi Malraux, en même temps qu'il marque la

² Gaëtan Picon, André Malraux (Paris: Gallimard, 1945), p. 37.

souveraineté d'un destin pesant sur l'homme, souligne-t-il ce qui nous relie l'un à l'autre dans notre lutte commune. Malgré toutes les références aux événements contemporains et aux situations où ils se sont insérés en Asie, les romans de la trilogie dépassent l'actualité et, grâce au génie poétique de leur auteur, atteignent par le mythe une dimension universelle. Cette exaltation des valeurs métaphysiques donne leur résonance aux drames de la trilogie.

Pour mieux comprendre cet universalisme, je me référerai à la Postface des Conquérants, où se définit l'aspiration de Malraux. Dans cette Postface, il propose une réflexion sur le dynamisme de la vie. A travers les siècles apparaît comment les diverses cultures ont franchi leurs bornes nationales, en faisant ainsi naître de nouvelles données culturelles, répondant aux métamorphoses de la civilisation.

L'héritage est toujours une métamorphose... [...] Qu'auraient pu se dire ceux dont notre civilisation est née? Elle unit un élément grec, un élément romain, un élément biblique, chacun le sait; mais César et le prophète Elie, qu'auraient-ils échangé? Des injures. Pour que pût naître véritablement le dialogue du Christ et de Platon, il fallait que naquît Montaigne.³

Ainsi, la trilogie comporte-t-elle un message du prophète Malraux. Après l'ère des impérialismes, notre monde connaît une nouvelle métamorphose, qui devrait le conduire à un universalisme. La création des empires a fait s'unir des nationalités différentes et s'associer les caractéristiques des cultures multiples. Ainsi en témoigne la nouvelle culture s'affirmant aux Etats Unis,

³ André Malraux, Romans d'André Malraux, p. 165.

[...] Un pays qui a sur nous l'avantage de pouvoir et de vouloir accueillir d'un coeur égal tous les héritages du monde, et dont tel musée principal montre dans la même salle, les statues romaines qui regardent au loin notre Occident, et les statues Tang qui regardent au loin la civilisation chinoise.⁴

D'autres aspects de la vie contemporaine traduisent cette tendance à l'universalisme. L'idéologie communiste chante la force de l'unité dans le déploiement de la lutte collective. Cette vocation universaliste, n'est-elle pas à certains égards un prolongement de l'idéal de fraternité et d'unité familiale entretenu par le confucianisme de l'ancienne Chine? Dans le monde moderne, ce trait souligne l'importance des masses dans tous les domaines de la culture:

[...] l'Amérique donne actuellement leur accent aux arts de masses: la radio, le cinéma et la presse.⁵

Cet universalisme est réalisé davantage encore par les progrès techniques où se rejoignent les différents pays. On est ainsi amené à se demander, en définitive, si cet universalisme peut apporter un soulagement à nos inquiétudes, s'il est une première étape vers une maîtrise de notre destin.

Sans doute la trilogie n'apporte-t-elle pas un message purement optimiste. L'universalisme n'est pas assuré.

La vérité est peut-être qu'il ne faut pas prendre trop au sérieux les cartes de géographie, et que la Russie n'est ni en Europe ni en Asie (elle est en Russie); comme le Japon, où l'amour et l'armée tiennent un si grand rôle, n'est ni en Chine ni en Amérique.⁶

Mais s'il n'est pas d'intégration complète des cultures, il n'est pas de coupure définitive entre les civilisations non plus. Cette ambiguïté

⁴Ibid., p. 166.

⁵Ibid.

⁶Ibid., p. 167.

peut inspirer un optimisme relatif.

[...] nous ne prétendons pas absurdement fixer ici un modèle de culture, mais apporter à celle-ci le moyen de maintenir dans sa prochaine métamorphose ce qu'elle atteignit chez nous de plus haut.⁷

Ainsi Malraux exprime-t-il son idéal. Les agissements des puissances européennes en Asie, au début du vingtième siècle, lui inspirent l'idée de tirer parti de leur impérialisme dépassé, pour élaborer une civilisation plus complexe. Sans doute est-ce là le sens de la trilogie.

⁷Ibid., p. 176.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Malraux

Malraux, André. La Tentation de l'Occident. Paris: Grasset, 1926;
Collection: Le Livre de Poche, 1976.

_____. Les Conquérants. Paris: Grasset, Première Edition, 1928.

_____. La Voie Royale. Paris: Grasset, 1930; Collection: Le Livre
de Poche, 1971.

_____. La Condition Humaine. Paris: Gallimard, Edition revue et
corrigée, 1946; Collection: Folio, 1973.

_____. Romans d'André Malraux. Vol. 70. Bibliothèque de la Pléiade.
Paris: Gallimard, 1966.

Oeuvre sur la philosophie chinoise

Kaltenmark, Max. La Philosophie Chinoise. Paris: Presses Universitaires
de France, 1972.

Oeuvres sur André Malraux

Livres

Boak, Denis. André Malraux. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Carduner, Jean René. La Création Romanesque chez Malraux. Paris: A. G.
Nizet, 1968.

De Boisdeffre, Pierre. André Malraux. 5 éd. remaniée et augmentée no-
tamment de plusieurs nouveaux textes d'André Malraux. Paris:
Editions Universitaires, 1960.

Dumazeau, Henri. Malraux: La Condition Humaine. Analyse Critique. Pro-
fil d'une oeuvre. Collection dirigée par Georges Décote. Paris:
Hatier, 1970.

Ellis, Elizabeth A. André Malraux et le monde de la Nature. Archives des
Lettres Modernes no. 157. Archives André Malraux no. 4. Paris:
Lettres Modernes-Minard, 1975.

- Fitch, Brian T. Les deux univers romanesques d'André Malraux. Archives des Lettres Modernes no. 52. Paris: Lettres Modernes, 1964.
- Gaillard, Pol. André Malraux. Paris: Bordas, 1970.
- Gallante, Pierre. André Malraux. Traduit par Haakon Chevalier. New York: Cowles Book Co., 1971.
- Greenlee, James W. Malraux's Heroes and History. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1975.
- Hiddleston, James Andrew. Malraux - La Condition Humaine. London: Edward Arnold, 1973.
- Hoffmann, Joseph. L'humanisme de Malraux. Paris: Klincksieck, 1963.
- Jenkins, Cecil. André Malraux. New York: Twayne Publishers, 1972.
- Kline, Thomas Jefferson. André Malraux and the metamorphosis of death. New York: Columbia University Press, 1973.
- Lacouture, Jean. Malraux: une vie dans le siècle. Paris: Seuil, 1975.
- Langlois, Walter G. André Malraux, l'aventure indochinoise. Traduit par Jean-René Major. Paris: Mercure de France, 1967.
- Lecerf, Emile [Marcel Savane]. André Malraux. Paris: Richard-Masse, 1971.
- Lorant, André. Orientation étrangères chez André Malraux, Dostoïevsky et Trotsky. Archives des Lettres Modernes no. 121. Paris: Lettres Modernes-Minard, 1971.
- Mauriac, Claude. Malraux ou le mal du héros. Paris: Grasset, 1946.
- Payne, Robert. A Portrait of André Malraux. New Jersey: Prentice Hall, 1970.
- Picon, Gaëtan. André Malraux. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. Malraux par lui-même. Paris: Seuil, 1953.
- Articles sur André Malraux
- Albérès, R. M. "André Malraux and the abridged abyss." Yale French Studies 18 (1957): 45-54.
- Ayer, A. J. "The Early Novels." Dans Malraux: Life and Work. pp. 51-57. Ed. Martine de Courcel. London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1976.
- Ball, Bertrand Logan Jr. "Nature, Symbol of Death in La Voie Royale." French Review vol. 35 no. 4 (Feb. 1962): 390-395.

- Baumgartner, Paul. "Solitude and Involvement: Two aspects of tragedy in Malraux's novels." French Review vol. 38 no.5 (April 1965): 766-776.
- Béguier, Jean. "Les personnages asiatiques de La Condition Humaine et l'Extrême Orient." Etudes de Langues et de Littérature Française 1 (1962): 59-73.
- Berl, Emmanuel. "L'Intellectuel et la Révolution." Dans Les Critiques de notre temps et Malraux. Présentation par P. Gaillard. Paris: Garnier Frères, 1970.
- Boak, Denis. "Malraux's La Voie Royale." Yale French Studies 18 (1957): 63-76.
- Chua, Cheng Lok. "Structure et image dans La Condition Humaine d'André Malraux." La Revue des Lettres Modernes. 304-309 (1972): 29-46.
- Cordle, Thomas. "The Royal Way." Yale French Studies 18 (1957): 20-26.
- Drieu La Rochelle, Pierre. "Malraux et Nietzsche." Dans Les Critiques de notre temps et Malraux. pp. 65-55. Présentation par P. Gaillard. Paris: Garnier Frères, 1970.
- _____. "Malraux, l'homme nouveau." Ibid., pp. 48-50.
- Fortier, Paul A. "Structuration mythique de La Voie Royale." La Revue des Lettres Modernes 355-359 (1973): 41-51.
- Girard, René. "Man, myth and Malraux." Yale French Studies 18 (1957): 55-62.
- Grosjean, Jean. "Pourquoi l'Asie?" Les Nouvelles Littéraires 2560 (25 Nov. 1976): 6.
- Langlois, Walter G. "Indochina: The Initiation." Dans Malraux: Life and Work. pp. 204-211. Ed. Martine de Courcel. London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1976.
- Leblon, Jean et Pichois, Claude. "La Condition Humaine, roman historique?" Revue d'Histoire Littéraire de la France 75e année no. 2-3 (Mars-Juin 1975): 437-444.
- Lehmann, John. "The myth and the writer." Dans Malraux: Life and Work. pp. 41-152. Ed. Martine de Courcel. London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1976.
- Malraux, André. "Réponse à Trotsky." Dans Les Critiques de notre temps et Malraux. pp. 43-47. Présentation par P. Gaillard. Paris: Garnier Frères, 1970.
- Mauriac, François. "Prix Goncourt." Ibid., pp. 62-64.

Sulzberger, C. L. "The Human Condition of Malraux." Dans Malraux: Life and Work. pp. 204-211. Ed. Martine de Courcel. London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1976.

Takemoto, Tadao. "Malraux and Japan, an encounter under a cascade."
Ibid., pp. 120-126.

Trotsky, Léon. "La Révolution étranglée." Dans Les Critiques de notre temps et Malraux. pp. 34-42. Présentation par P. Gaillard. Paris: Garnier Frères, 1970.

Yuan, Chang-Mei. "André Malraux et la Chine: A travers le confucianisme et le taoïsme." Mélange Malraux Miscellany vol. 5 no. 1 (Spring 1973): 8-20.