

André Malraux et la Chine des années 1920

par Jean-Claude Larrat

Principaux textes de référence :

- *La Tentation de l'Occident (TO)*
- *Les Conquérants (C)*
- *La Condition humaine (CH)*

On peut discerner dans l'œuvre d'André Malraux, au cours des années 1920, deux façons bien distinctes d'aborder la question de la Chine. D'une part, il met l'accent sur les événements sociaux et politiques en montrant que la Chine entre pleinement dans l'Histoire du monde contemporain. Il demande alors à ses lecteurs d'abandonner l'image d'une Chine vouée à l'immobilisme par son ancrage dans des traditions millénaires, ainsi que de rejeter le mythe d'une Chine barbare prête à déferler sur l'Europe pour y anéantir la civilisation chrétienne. D'autre part, cependant, il reste fasciné par l'étrangeté de l'ancienne Chine et se montre soucieux de discerner le rôle que jouent encore les traditions - piété filiale, morale confucéenne, taoïsme, etc. - dans la Chine des années 1920. Mais surtout, comme d'autres intellectuels européens d'alors, il est encore plus intéressé par l'hypothèse que la pensée et la sagesse traditionnelles chinoises pourraient en quelque façon porter remède à la crise intellectuelle et morale que connaît l'Europe au début du XX^e siècle, et plus particulièrement au désarroi auquel l'individualisme bourgeois a conduit la jeunesse européenne.

Il est assez difficile de dresser un inventaire précis des sources dont Malraux a pu tirer sa connaissance de la Chine. Beaucoup de ses contemporains ont cru qu'il avait participé aux événements de Canton, en 1925. C'était faux, mais Malraux, lors de son deuxième séjour en Indochine (en 1925) avait néanmoins établi des liens étroits avec la communauté chinoise de Cho Lon et avec le Kuomintang, qui étaient la principale source de financement de son journal, *L'Indochine*. Il a certainement obtenu ainsi sur les événements de Canton et sur la

situation en Chine, en général, des informations plus nombreuses et plus précises que celles dont la presse indochinoise et la presse européenne pouvaient se faire l'écho – notamment sur les problèmes que posait l'alliance tactique des communistes avec le Kuomintang nationaliste, avant et après la mort de Sun Yat-Sen (en 1925).

Mais la même curiosité qui l'avait amené à étudier, dans des revues comme *Le Tour du Monde* (qui publiait des comptes rendus d'explorations effectuées au début du siècle) ou *Le Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, les antiques civilisations de la péninsule indochinoise (civilisation khmère, chame, vietnamienne et civilisation des minorités « moï ») l'avait poussé aussi à s'intéresser à la civilisation chinoise. Il a pu découvrir la pensée chinoise dans le livre, très connu à cette époque, de René Grousset, *Histoire de la philosophie orientale. Inde – Chine – Japon* (Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1923) et une vaste synthèse de l'histoire sociale et culturelle de la Chine dans l'ouvrage de Marcel Granet, *La Civilisation chinoise* (Paris, La Renaissance du Livre, 1929).

Signalons dès maintenant qu'on trouve chez René Grousset des rapprochements suggestifs entre le taoïsme et certains systèmes philosophiques qui avaient marqué la vie intellectuelle européenne à la fin du XIX^e siècle : la philosophie de Hegel et, surtout, l'évolutionnisme de Spencer¹. D'autre part, bien qu'il ne soit pas cité par René Grousset, on sait qu'un philosophe « pessimiste » comme Arthur Schopenhauer (grand adversaire de Hegel, au demeurant) avait critiqué les fondements de l'individualisme européen au nom d'une métaphysique de la « volonté » (i. e. de la force vitale) qu'il rapprochait lui-même des pensées traditionnelles de l'Inde et de la Chine. On retrouvait aussi l'opposition entre la « vie » et le principe d'individuation chez Nietzsche, lui aussi ouvert sur les pensées de l'Extrême-Orient. Ces deux philosophes ont eu une influence considérable sur les écrivains français du début du XX^e siècle et ils étaient fort en honneur dans les milieux intellectuels parisiens que fréquentait Malraux – notamment ceux qui étaient issus du Symbolisme (ce serait l'occasion de rappeler l'influence de Remy de Gourmont, parmi d'autres). Enfin, bien entendu, il faut ajouter à ces sources historiques et philosophiques la lecture par Malraux des écrivains et poètes français qui avaient déjà évoqué la Chine avant lui : Pierre Loti (*Les Derniers jours de Pékin*), Victor Segalen (*Stèles, Equipée, Simon Leys...*), Paul Claudel (*Connaissance de l'Est...*). Il est clair, cependant, que les œuvres de Malraux seront – volontairement – très différentes de ces évocations poétiques ou pittoresques.

Les deux façons d'aborder la Chine que nous avons signalées au début se répartissent de manière assez spécifique dans les œuvres de Malraux entre 1926 et 1933 (les seules auxquelles nous nous intéresserons ici). Dans ses deux grands romans « chinois », *Les Conquérants* (1928) et *La Condition humaine* (1933), Malraux traite des luttes politiques et sociales qui se sont déroulées à Canton en 1925, puis à Shanghai en 1927 ; c'est la Chine faisant son entrée dans l'Histoire contemporaine. Nous verrons cependant que les références aux traditions de la civilisation et de la pensée chinoises ne sont pas absentes de ces deux romans, notamment à travers des personnages comme Gisors ou Tchen, dans *La Condition humaine*. Mais c'est surtout dans *La Tentation de l'Occident*, que Malraux, imaginant un dialogue épistolaire entre un Européen et un jeune intellectuel chinois, présente ce que sont, à ses yeux, les principaux aspects de la pensée traditionnelle chinoise – sans ignorer pour autant les questions politiques qui se posent dans la Chine du début du XX^e siècle. A ces trois textes importants, nous ajouterons ici cinq textes beaucoup plus courts, plus dispersés et quelque peu marginaux. D'abord un bref article de Malraux intitulé « André Malraux et l'Orient » (*Les Nouvelles Littéraires* du 31 juillet 1926), puis sa critique du livre d'Henri Massis, *Défense de l'Occident* (dans *La Nouvelle Revue Française*, juin 1927), puis le texte de son intervention lors du débat sur *Les Conquérants*, à Paris, en juin 1929, puis la réponse adressée par Malraux à Trotski à la suite d'une critique des *Conquérants* par ce dernier (*La Nouvelle Revue Française*, avril 1931), enfin, la présentation rédigée par Malraux d'un choix de documents publié dans *La Nouvelle Revue Française* en janvier 1932 sous le titre « Jeune Chine ».

La question esthétique dans *La Tentation de l'Occident*.

On peut considérer que la question de l'individualisme (et de ses remèdes) est au cœur des interrogations que Malraux adresse à la civilisation chinoise, et lorsque la Chine « entre dans l'Histoire » c'est encore cette question qu'il met en débat dans les deux romans qu'il consacre aux événements révolutionnaires des années 1925 et 1927. Mais cette question concerne plusieurs domaines différents. Le premier en date, pour Malraux, est celui de l'esthétique, assez longuement abordé dans *La Tentation de l'Occident*.

Visitant les musées, les jardins, les palais et les monuments de la vieille Europe, le Chinois Ling juge avec sévérité l'art tel que l'ont conçu les Européens. Ces derniers, dit-il, se

proposent toujours de créer des œuvres comme s'il s'agissait d'une action bien définie qu'il convient de mener à un but précis. L'œuvre d'art est donc, en Occident, un objet fermé, qui semble toujours répondre au désir d'un artiste de se distinguer lui-même en même temps que de donner aux êtres et aux choses une individualité propre qui les distingue de tous les autres. Il s'agit toujours de détacher un objet du monde auquel il participe, de s'en emparer pour l'individualiser, en le repliant en quelque sorte sur lui-même. Ling voit là un art placé sous le signe de la mort puisque représenter quelqu'un ou quelque chose c'est toujours, alors, le circonscrire pour le soustraire au mouvement de la vie universelle.

Le christianisme qui, pendant des siècles, a inspiré ces œuvres est, selon lui, une religion qui renvoie chacun de ses fidèles à ses angoisses intimes et personnelles puisque, dans cette religion, « toute l'intensité de l'amour se concentre sur un corps supplicié » (*TO*, 65). Les innombrables figures du Christ que Ling découvre dans les musées, par exemple, lui semblent toujours marquées par une souffrance que l'artiste a voulue particulière, personnelle. Le christianisme porte donc, aux yeux de Ling, la responsabilité de cette esthétique à la fois individualiste et angoissante :

[...] le christianisme me semble être l'école d'où viennent toutes les sensations grâce auxquelles s'est formée la conscience que l'individu prend de lui-même. J'ai parcouru les salles de vos musées ; votre génie m'y a rempli d'angoisse. Vos dieux même, et leur grandeur tachée, comme leur image, de larmes et de sang, une puissance sauvage les anime. (*TO*, 65)

A cette esthétique chrétienne Ling oppose l'art chinois dans lequel l'œuvre reste toujours ouverte sur le monde ; elle est même, dit-il, un moyen de faire ressentir à celui qui la contemple son appartenance personnelle au monde ; au lieu de le replier sur lui-même, elle l'autorise à se percevoir comme une partie de l'univers.

C'est qu'ils puissent faire naître en nous l'infinie diversité du monde qui donne du prix à nos plus précieux rouleaux de soie. (*TO*, 66)

Alors que les Européens accordent une valeur primordiale à la création de l'œuvre, parce qu'ils y voient une façon d'affirmer l'emprise d'un individu sur le monde, une forme d'*action*, les Chinois s'intéressent avant tout, dit Ling, à l'*état* dans lequel se trouve celui qui est sensible, fût-ce passivement, sans s'adonner à aucune activité créatrice, à la beauté du monde.

L'artiste n'est pas celui qui crée ; c'est celui qui sent. (*TO*, 66)

Et Ling ajoute cet éloge qui confère à l'art chinois un caractère quasi-mystique :

Par les formes de l'art que vous appeliez autrefois sublimes, vous exprimez une action et non un état. Cet état, dont nous ne connaissons que ce qu'il prête à tous ceux qui le possèdent, cette pureté, cette désagrégation de l'âme au sein de la lumière éternelle, jamais les Occidentaux ne l'ont cherché, ni son expression, même aidés de la langueur que propose en certains lieux la Méditerranée. De lui vient la seule expression sublime de l'art et de l'homme : elle s'appelle la sérénité. (TO, 66-67)

- sérénité que Ling oppose, bien sûr, à la souffrance et à l'angoisse individualistes, chrétiennes.

Dans une lettre suivante, Ling développe l'idée que les arts chinois savent suggérer la vie sans rompre sa continuité et son mouvement, sans faire oublier non plus son omniprésence, alors que les Occidentaux ont besoin d'imaginer tout ce qu'ils représentent comme déjà figé et isolé par la mort. Il prend comme exemple la représentation des espèces animales, dans lesquelles les Européens ont voulu incarner des caractéristiques physiologiques, psychologiques ou morales bien classées, bien distinctes les unes des autres :

Lorsque je dis : « le chat », ce qui domine mon esprit n'est pas l'image d'un chat ; ce sont certains mouvements souples et silencieux spéciaux au chat. Vous distinguez une espèce des autres par sa ligne. Pareille distinction ne s'appuie que sur la mort. (On dit que vos peintres, jadis, étudiaient en dessinant des cadavres les proportions du corps humain.) (TO, 87)

Et il avait affirmé, quelques lignes plus haut :

La vie qui a pénétré nos figures vous a fait croire que notre art aimait à fixer l'individuel. Elle vient au contraire de l'abandon des caractères individuels. (TO, 87)

La notion de « vie » qui s'affirme ici est bien celle d'une puissance vitale qui existe par elle-même, et dont les individus visibles ne sont que les supports ou les incarnations occasionnelles et sans importance propre. Malraux voit peut-être là une conception venue du taoïsme – nous y reviendrons plus loin. Aux yeux de Ling, en tout cas, les artistes européens sont ceux qui se laissent fasciner par ces apparences que sont les êtres individualisés, séparés et distincts les uns des autres, alors que les artistes chinois tentent de faire apercevoir et ressentir la vie impersonnelle qui est à leur principe et qui les anime tous également, continûment et en profondeur.

Vient alors l'idée que la Chine a su imposer, en tout domaine, l'empire des signes, alors que les Occidentaux ont eu besoin de deux systèmes de représentation différents et même opposés : celui des signes abstraits et celui de la représentation figurative :

Sans doute est-ce l'usage des caractères idéographiques qui nous a empêchés de séparer les idées, comme vous l'avez fait, de cette sensibilité plastique qui pour nous s'attache toujours à elles. Notre peinture, lorsqu'elle est belle, n'imité pas, ne représente pas : elle signifie. L'oiseau peint est un signe particulier de l'oiseau, propriété de ceux qui le comprennent et du peintre, comme le caractère « oiseau » en est le signe public. Pénétré maintenant de votre art, le nôtre m'apparaît comme la lente, la précieuse conquête du rêve et du sentiment par le signe. (TO, 90)

La dernière phrase montre que Ling doit à sa visite des musées et des grandes villes d'art européennes une compréhension plus nette et plus claire de l'art et de la culture propres à la civilisation chinoise. Le correspondant européen de Ling, de son côté, tire profit de sa visite de la Chine pour mieux comprendre la civilisation européenne, comme le montrent plusieurs de ses lettres. Pourtant, au lieu de renforcer, par contraste, son sentiment d'appartenance à cette civilisation, son contact avec la Chine semble aussi l'inviter à se transformer lui-même et à réviser sa conception de l'idéal humain : c'est bien là la « Tentation de l'Occident », qu'on pourrait traduire, dit Malraux dans l'article « André Malraux et l'Orient », par « Propositions de l'Orient ».² On le voit clairement dans les lignes suivantes :

Voici presque deux ans que j'observe la Chine. Ce qu'elle a transformé d'abord en moi, c'est l'idée occidentale de l'Homme. Je ne puis plus concevoir l'Homme indépendant de son intensité. Il suffit de lire un traité de psychologie pour sentir combien nos idées générales les plus pénétrantes se faussent lorsque nous voulons les employer à comprendre nos actes. (TO, 99)

Et « A.D. » développe l'idée que la classification par les traités de psychologie des sentiments et des actes qui, en théorie, les accompagnent ne correspond pas du tout à notre expérience vécue, ne nous aide nullement à la comprendre. Cette expérience, dit-il, est bien plus profondément affectée par les variations de l'intensité de la vie qui nous anime en telle ou telle circonstance que par le passage d'un sentiment tel qu'il est étiqueté par les psychologues à un autre.

Cette dévalorisation de l'analyse psychologique au profit d'un certain vitalisme n'est pas propre à Malraux ; beaucoup de romanciers européens et américains (on peut songer à William Faulkner, à D. H. Lawrence, par exemple) renonceront au traditionnel roman d'analyse psychologique pour tenter de saisir la vie dans ses variations d'intensité et dans ses manifestations les plus profondes, antérieures, pour ainsi dire, à sa diversification en sentiments spécifiques. L'originalité de Malraux (et, à vrai dire, de quelques autres avec lui)

est de trouver dans la culture traditionnelle chinoise un modèle de ce vitalisme – sans doute, comme nous le verrons plus loin, par un rapprochement avec le taoïsme.

La question de l'individualisme dans *Les Conquérants*.

Comme on le voit, la question de l'esthétique est loin de se limiter à la discussion sur telles ou telles règles de l'art, c'est bien l'ensemble d'une civilisation qui se trouve mis en cause, sa conception même de l'« Homme », comme le dit « A. D. ». Nous allons maintenant nous intéresser à la vision politique et sociale que Malraux a de la Chine des années 1920 et nous allons retrouver, sous un autre angle de vue, certains des problèmes apparus dans la réflexion sur l'art.

Dans *Les Conquérants*, l'individualisme reste considéré comme étranger aux traditions chinoises mais, pour cette raison même, il est présenté comme ce qui va permettre à la Chine d'entrer dans l'Histoire et la modernité. Gérard, qui est un Européen collaborant avec le gouvernement révolutionnaire de Canton et, dans le roman, un des personnages qui jouent auprès du narrateur un rôle d'initiateur, explique ainsi le succès de Garine comme directeur de la propagande révolutionnaire auprès du gouvernement de Canton :

Vous savez que la Chine ne connaissait pas les idées qui tendent à l'action ; et elles la saisissent comme l'idée d'égalité saisissait les hommes de 89[3] : comme une proie. [...] L'individualisme le plus simple était insoupçonné. Les coolies sont en train de découvrir qu'ils existent, simplement qu'ils existent... Il y a une idéologie populaire, comme il y a un art populaire, qui n'est pas une vulgarisation, mais autre chose... [Malraux souligne] (C, 123)

Gérard oppose même l'émergence de cet individualisme à la conscience de classe qu'a voulu faire naître Borodine, marxiste soviétique représentant de la 3^e Internationale auprès de Sun Yat-Sen :

La propagande de Borodine a dit aux ouvriers et aux paysans : “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.” Cela n'a pas pris du tout. (C, 123)

Gérard s'enthousiasme pour cet individualisme qui, selon lui, est devenu le principal moteur de la révolution communiste en Chine :

La révolution française, la révolution russe ont été fortes parce qu'elles ont donné à chacun sa terre ; cette révolution-ci est en train de donner à chacun sa vie. Contre cela, aucune puissance occidentale ne peut agir... (C, 123-124)

L'individualisme dont Ling, dans *La Tentation de l'Occident*, faisait, avec un dédain avoué, le propre de la culture occidentale, serait donc devenu, en gagnant la Chine, le ferment d'une profonde révolution sociale et politique. Aux yeux des lecteurs des *Conquérants*, en 1928, le personnage de Ling, dans *La Tentation de l'Occident* (1926), fait donc *a posteriori* figure de traditionaliste opposé à l'évolution de la Chine vers la modernité mais c'est parce qu'il ne conçoit cette évolution que sous la forme de la pénétration en Chine de l'influence culturelle de l'Occident. Un an avant la publication des *Conquérants*, en 1927, Malraux avait lui-même noté qu'en important ainsi l'individualisme européen, la Chine gagnait ce qui faisait la force de l'Occident mais s'exposait aussi à ce qui faisait sa faiblesse. Il écrit, dans sa note sur *Défense de l'Occident* d'Henri Massis :

Car notre civilisation apporte avec sa force son individualisme ; elle organise l'Asie, oui, mais en factions opposées les unes aux autres ; cela est fort sensible dans les milieux révolutionnaires d'Extrême-Orient.⁴

– milieux que Malraux se flattait d'avoir approchés de près.

La tentation taoïste

Au moment où il publie *La Condition humaine* (1933) Malraux s'affirme comme participant à l'action politique d'une gauche révolutionnaire qui, en France, inclut le Parti Communiste. C'est le moment où il estime que la lutte contre le fascisme doit réunir toutes les forces populaires. Cet engagement peut expliquer qu'un point de vue nouveau sur la Chine apparaisse dans ce roman. La tentation individualiste n'y est plus présentée comme susceptible de revêtir une quelconque efficacité révolutionnaire. Bien au contraire elle s'oppose alors non plus aux vieilles traditions chinoises, mais à la fraternité qui unit les combattants communistes en lutte contre les autorités de Shanghai d'abord, puis contre les nationalistes du Kuomintang. Le personnage qui incarne le plus visiblement cette tentation est celui de Tchen qui, après avoir essayé de s'intégrer, par diverses actions dangereuses, au groupe des révolutionnaires communistes, rompt avec eux, refuse leur discipline et sombre dans le terrorisme suicidaire.

On peut cependant s'interroger sur le type très particulier d'individualisme auquel on a alors affaire. Certes, Tchen a reçu une éducation en partie chrétienne et l'on peut penser que

l'on retrouve alors les accusations portées par Ling contre la sensibilité chrétienne, dans *La Tentation de l'Occident*. Mais il ne s'agit plus du tout d'un individualisme conquérant et constructeur comme celui qu'évoquait Gérard dans *Les Conquérants*. Au contraire, la solitude de Tchen est marquée par un certain mysticisme funèbre, la conviction d'être définitivement séparé du monde où vivent les autres humains et de devoir se vouer aux puissances de la mort. On peut se demander alors si Malraux ne cherche pas à suggérer que Tchen renoue avec une certaine sensibilité ou une certaine pensée traditionnelle chinoise, qui seraient celles du taoïsme.

Tchen, en même temps qu'il exprime le sentiment d'une solitude radicale, se dit fasciné par une puissance obscure dont il semble être devenu la proie et qu'il appelle « le sang » (CH, 553). Un peu plus loin, dans une conversation avec Kyo, il dit attendre de sa mort une sorte d'« extase vers le bas » et Kyo sent la présence en lui de quelque chose d'inhumain qui lui confère un caractère sacré (CH, 619-620). Enfin, au moment où il s'apprête à commettre son attentat suicide, Tchen semble être installé dans un monde étrange où la volonté personnelle des êtres humains semble avoir disparu :

[...] cette nuit, il semblait que leur [= des passants que Tchen croise dans la rue] activité n'eût aucun but. Tchen regardait toutes ces ombres qui couraient sans bruit vers le fleuve, d'un mouvement inexplicable et constant ; n'était-ce pas le destin même, cette force qui les poussait vers le fond de l'avenue où l'arc allumé d'enseignes à peine visibles devant les ténèbres du fleuve semblait les portes mêmes de la mort ? Enfoncés en perspectives troubles, les énormes caractères se perdaient dans ce monde tragique et flou comme dans les siècles ; [...]. (CH, 683)

Cet ensemble de traits qui caractérisent le personnage de Tchen et l'atmosphère de folie où il est plongé pourrait avoir été inspiré par certaines présentations très péjoratives du taoïsme, comme celle que propose René Grousset dans son *Histoire de la philosophie orientale* (Paris, 1923), l'une des sources les plus probables de Malraux sur la question. Voici, en effet, ce qu'écrit René Grousset (qui choisit de traduire « Tao » par « Premier Principe », et non par « Voie », comme c'est le plus souvent le cas chez les traducteurs actuels) :

[...] la méthode de Lao Tseu ruinait les bases de la raison et de la morale. [...] elle se présentait comme éminemment anti-rationnelle et anti-sociale, génératrice de déséquilibre mental, de détraquement moral et de perturbation politique.⁵

L'extase à laquelle souhaitait parvenir le sage taoïste, selon René Grousset, ressemblait bien à cette « extase vers le bas » évoquée par Tchen, puisqu'elle devait être le sentiment d'un retour à « l'indifférencié », une perte de « la notion de sa propre existence » et de « la notion

du monde extérieur »⁶. L'attentat suicide de Tchen paraît bien être une sorte de figuration, transposée sur le terrain de la violence, de son retour à l'indifférencié. De même, sa fascination par ce qu'il appelle « le sang » peut faire penser au principe vital qui anime tous les êtres indépendamment de toute différenciation individuelle. Tchen n'aspirerait à rien d'autre qu'à s'identifier à ce « vouloir vivre » primordial. Le choix du terrorisme suicidaire qu'il oppose à l'action organisée et planifiée à long terme de ses anciens camarades pourrait s'interpréter comme une façon de se retrancher radicalement dans le « non agir » et dans la soumission aux rythmes élémentaires, auxquels invite la doctrine taoïste.

D'autre part, Malraux lui-même prêtait au Chinois Ling, dans *La Tentation de l'Occident*, une analyse du taoïsme qui repose sur une comparaison entre l'action politique telle qu'elle est conçue en Europe et la doctrine du « non agir » :

Nous avons tout naturellement le sentiment de l'univers comme vous avez celui de la patrie, et les états de sensibilité qu'ils déterminent ne diffèrent qu'en ceci : notre exaltation n'est pas appuyée sur une préférence. De même que vous donnez au sentiment de patrie une armature d'histoire, nos penseurs se pénètrent d'une doctrine. Celle des taoïstes leur propose des rythmes, comme les vôtres vous proposent des constructions. Elle leur enseigne à ne voir dans les formes que des choses négligeables, nées d'hier et déjà presque mortes, semblables à la succession des flots dans les fleuves sans âge. [...] [Après leurs exercices d'ascèse spirituelle], 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. (TO, 97)

Au fond, c'est sans doute bien aussi ce désir d'échapper à l'engagement dans une action politique de type moderne – en l'occurrence la lutte menée par ses anciens camarades communistes – qui conduit Tchen à ce mysticisme, que Ling présente sous un jour flatteur dans *La Tentation de l'Occident*, mais qui peut être au contraire présenté comme une attitude suicidaire, comme le fait l'auteur de *La Condition humaine*. *L'indifférenciation* dans « le sang » à laquelle aspire Tchen, serait en fait l'image inversée de la *fraternité* révolutionnaire telle que la vivent les personnages de militants communistes mis en scène dans le roman : Kyo, Katow, Hemmelrich, May... Cette fraternité, en effet, s'affirme dans l'action, non dans le « non agir », et elle préserve la personnalité individuelle de chacun. Le sacrifice de soi auquel elle conduit Kyo et Katow s'opère au nom de l'avenir historique de l'humanité et non par l'identification aux rythmes intemporels de l'univers essentiellement non humain.

La Chine : une civilisation bourgeoise ?

L'autre grande tradition de la pensée chinoise à laquelle s'intéresse Malraux dans les années 1920 est celle du confucianisme, que René Grousset présentait ainsi :

Comme le Bouddhisme primitif avait été conçu en réaction contre l'Upanishad, le Confucéisme [sic] semble avoir été formé tout entier en opposition au Taoïsme. En Chine comme dans l'Inde, c'est le positivisme succédant à la philosophie de la substance. Mais parce que nous sommes dans la rizière laborieuse et non plus dans la jungle tropicale, le positivisme chinois ne va pas être une doctrine pour l'extinction de la vie, mais une doctrine réellement positive, utilitaire, sociale, - en vue de l'aménagement le plus honnête et le plus pratique de l'existence.⁷

C'est certainement à ce « positivisme » du confucianisme que pensait Malraux lorsqu'il présentait ainsi la Chine à ses auditeurs, lors du débat sur *Les Conquérants* (1928), à partir d'une définition d'un type social auquel s'oppose Garine, le « bourgeois » :

Pense en bourgeois tout homme qui met au premier rang les valeurs de considération. En ce qui concerne la Chine, un tel point de vue peut sembler un peu insuffisant ; il le semblera moins si l'on considère que le seul empire qui se soit fondé sur des valeurs de bourgeoisie, j'entends la Chine, qui ait eu une esthétique bourgeoise, une métaphysique bourgeoise, a pendant trois mille ans pu durer sans aucune opposition profonde, en donnant à la vie des hommes un sens qui semblait suffisant.⁸

Malraux est revenu à plusieurs reprises – et jusque dans *Les Voix du silence*, en 1951 – sur cette question de la bourgeoisie qu'avait posée notamment son ami le philosophe Bernard Groethuysen dans son livre *Origines de l'esprit bourgeois en France*, publié en 1927. On pourrait résumer sa thèse en disant que le mode de vie bourgeois est de toutes les époques (contrairement à ce que voudrait la thèse marxiste qui en fait un phénomène historique) et qu'il consiste à refuser absolument tous les bouleversements sociaux qui se donnent pour justification un quelconque mythe du Salut. Contrairement aux marxistes, en effet (et malgré son engagement à leurs côtés dans les luttes et les guerres antifascistes des années 1930 – 1945), Malraux ne croit pas que le moteur de l'Histoire soit la lutte des classes. Il croit bien plutôt à l'efficacité sur les masses humaines de grands mythes mobilisateurs, qui associent le projet d'une révolution politique et sociale à une promesse d'ordre métaphysique, une promesse du même ordre que celle du christianisme annonçant qu'à la fin des temps les âmes des croyants seront sauvées, pour l'éternité. Cette vision de l'Histoire, qu'on peut qualifier d'apocalyptique, puisqu'elle fait référence à des mythes analogues à celui de l'Apocalypse chez les Chrétiens, est héroïque et chevaleresque : elle appelle en effet au sacrifice et à l'abnégation pour servir une cause qui concerne l'avenir – et même le Salut – de la communauté humaine tout entière.

Cette vision est, par là même, anti-bourgeoise. Le bourgeois, en effet, ne cherche nullement à se sacrifier pour un avenir mythique, il veut au contraire obtenir le respect et « la considération » de ses semblables dès cette vie, en ce monde. La Chine – du moins la Chine confucéenne – « place au premier rang les valeurs de considération », la plus tenace des passions chinoises » dira ailleurs Malraux⁹, et peut donc être considérée comme une nation « bourgeoise ». En 1927 déjà, Malraux avait fait remarquer à Henri Massis que « l'unité, la stabilité, la continuité et l'autorité » étaient loin d'être des qualités spécifiquement occidentales, comme le prétendait Massis, puisque « la Chine, par exemple, les posséd[ait] à un degré beaucoup plus haut que les Européens en général ».¹⁰

Dans le texte intitulé « Jeune Chine »¹¹, Malraux note qu'en Chine, tout appel à une transformation des mœurs qui paraît inspiré par le modèle occidental est considéré comme apocalyptique parce que bouleversant les traditions qui avaient installé la Chine pendant trois millénaires dans un ordre « bourgeois ». La Chine accepterait bien d'entrer dans l'Histoire, ajoute-t-il, et donc de se soumettre aux transformations d'un progrès historique, mais à condition que cela se réduise à l'application d'un « secret de fabrication » ; c'est ce secret de transformation du monde que les Chinois des années 1920 chercheraient, selon Malraux, dans les philosophies occidentales comme celle d'Auguste Comte ou celle de Karl Marx.

Sur cette question d'une Chine « bourgeoise » et réfractaire aux mythes héroïques, Malraux, à cette époque, nous semble prisonnier d'un cliché alors couramment répandu (on le trouve chez René Grousset, par exemple) selon lequel, en Asie, l'esprit chevaleresque, épique et « apocalyptique » est le propre du Japon, alors que la Chine serait, à l'opposé, pacifique, bourgeoise et prosaïque. Après l'épopée de la « Longue Marche », Malraux changera de point de vue, comme on peut le voir dans ses *Antimémoires*.

En conclusion, il serait évidemment vain de chercher dans ce que Malraux écrit sur la Chine dans les années 1920 une vision objective et exacte des réalités chinoises de l'époque. Malraux, en fait (et contrairement à ce qu'il a laissé croire) ne dispose pas d'informations privilégiées sur la Chine ; tout au plus peut-on dire qu'il s'y est particulièrement intéressé et qu'il estimait la connaître suffisamment pour situer en Chine deux de ses romans les plus importants. Cela dit, on sait bien aujourd'hui que cette vision romanesque n'est que très imparfaitement fidèle à la vérité des événements. Sans doute pourra-t-on trouver aussi

aventurées, voire fantaisistes, certaines des idées, des opinions et des vues synthétiques que nous avons essayé de résumer dans ce qui précède – par exemple cette vision d'une Chine restée « bourgeoise » pendant trois mille ans.

Ce qu'on retiendra peut-être de plus important, c'est l'appui que Malraux a pris sur la Chine pour s'inscrire dans les grands débats de son temps en Europe, comme celui qui met en question l'individualisme. Ce qui, cependant, nous a personnellement le plus frappé, c'est la comparaison qu'esquisse Malraux, dans *La Tentation de l'Occident* surtout, entre deux systèmes de représentation : d'une part, celui qu'il attribue à l'Europe, lui-même partagé entre la figuration picturale (ou imagée) et l'utilisation de signes « abstraits », c'est-à-dire conventionnels et arbitraires, et, d'autre part, celui qu'il attribue à la Chine, au sein duquel, selon lui, ce divorce, voire cet antagonisme (entre figuration et abstraction) n'aurait jamais existé. C'est en effet une façon pour Malraux d'aborder le problème de la crise de la représentation qui a marqué (et marque encore) tout le XX^e siècle. Le système de représentation chinois, dit en substance Malraux, ne sépare pas la vie de sa représentation. L'œuvre d'art n'y suppose pas, comme en Europe, une mise à mort du réel vécu au profit des règles d'une quelconque école ou des fantasmes d'un quelconque artiste, elle ne vient pas *après* le monde, *après* la vie. Elle ne prétend à rien d'autre qu'à la suggestion d'une relation vécue avec la réalité vivante, à laquelle elle ne cesse jamais d'appartenir. L'art chinois ne cherche pas à se mettre lui-même en valeur, mais à mettre en valeur le monde, fait dire Malraux au Chinois Ling. Trouver une écriture ou, plus généralement, un mode de représentation qui reste « vivant » face au lecteur ou au spectateur a été une des recherches les plus constantes des écrivains et des artistes occidentaux du XX^e siècle. En s'appuyant, à tort ou à raison, sur l'exemple de la Chine pour essayer de donner une issue à cette recherche, Malraux, qui a toujours placé l'art au rang le plus élevé de ses préoccupations, lui a rendu le plus beau des hommages.

¹ Voir, par exemple, R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale 1923, p. 315.

² A. Malraux, « André Malraux et l'Orient », *Les Nouvelles littéraires*, 31 juillet 1926, repris dans A. Malraux, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1989, p. 113.

³ 1789, date qu'on considère habituellement comme celle du début de la Révolution Française, qui devait aboutir au renversement du régime monarchique et à l'instauration de la république.

⁴ A. Malraux, note sur *Défense de l'Occident* d'Henri Massis, *La Nouvelle Revue Française*, juin 1927, p. 815.

⁵ R. Grousset, *ibid.*, p. 316.

⁶ R. Grousset, *ibid.*, p. 314.

⁷ R. Grousset, *ibid.*, p. 316-318.

⁸ A. Malraux, « La Question des *Conquérants* », *Variétés*, n° 6, 15 octobre 1929, repris dans A. Malraux, *Œuvres complètes*, t. I, Paris. Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1989, p. 290. C'est Malraux qui souligne. Le débat eut lieu, en fait, le 8 juin 1929, à l'invitation de l'« Union pour la Vérité ».

⁹ A. Malraux, « Jeune Chine », *La Nouvelle Revue Française*, janvier 1932, p. 5-7. Ce texte introduit des « documents » qui sont des articles publiés dans revues chinoises de l'époque (*Revue des jeunes*, *Jeunesse nouvelle*, *Temps de Chounn-t'ien*, *Journal de la jeune Chine*) et qui tous remettent en cause les modes de vie traditionnels et les valeurs qui prétendent les justifier (piété filiale, etc.).

¹⁰ A. Malraux, note sur *Défense de l'Occident* d'Henri Massis, article cité, p. 817.

¹¹ Cf. *supra*, note 9.

Pour citer ce texte :

Jean-Claude LARRAT, « André Malraux et la Chine des années 1920 », *Présence d'André Malraux*, n^{os} 5-6, printemps 2006 : « Malraux et la Chine », actes du colloque international de Pékin, 18-19-20 avril 2005, p. 11-23.

Texte mis en ligne le 29 juillet 2009, URL : <<http://www.malraux.org>>. Texte téléchargé le [date précise du téléchargement / de la consultation].