

Stoïcisme et Épicurisme, le principe d'une causalité antagoniste dans *Condition Humaine* d'André Malraux

Mohammad KIANIDUST

Doctorant, Université de Téhéran

Mohammad_Kianidust@yahoo.com

Zohreh JOOZDANI

Maître assistante, Université d'Ispahan

Zohreh_Joozdani@yahoo.com

Résumé

Ce n'est pas si surprenant que l'on trouve dans le textile historique de l'œuvre la plus estimée de Malraux, *La Condition humaine*, les traces des instances philosophiques. Ce roman dépasse le dogmatisme d'un soi-disant roman de témoignage. Il s'oriente vers les catégories plus souples et moins restreintes tel que le roman philosophique, alors même que l'apparence n'en dirait pas beaucoup sur l'indicible philosophique. Le stoïcisme prêche l'existence d'un souffle divin régissant l'univers tout entier et attribue un rôle considérable à la sagesse dans la purification de l'homme. L'épicurisme est une morale qui était mal compris et interprété en tant qu'une discipline recherchant du plaisir. Dans cet article, nous essayerons de trouver les postulats stoïciens et épicuriens les plus conformes à cette signification afin de catégoriser les éléments qui déterminent la place de ces philosophies dans le roman. Nous allons faire appel aux principes systématiques qui pourront être efficaces pour nuancer la syntaxe thématique de l'œuvre afin de déterminer les penchants stoïciens et épicuriens des personnages. Cela nous permet ainsi de mieux cerner l'antagonisme le plus profond, le plus vrai de ces personnages et la valeur que Malraux assigne à ces attributs. Ce dernier expose deux philosophies antagonistes pour en dégager la voie du salut et de la rationalité.

Mots clés: *La Condition humaine*, philosophie, stoïcisme, épicurisme, sagesse, salut.

Introduction

Détacher de l'œuvre toute référence philosophique n'est qu'une fausse tentative funeste d'épuration du sens, d'autant plus que cela risque de mettre en péril l'ontologie de l'écrivain aussi bien que son humanisme effervescent. *La Condition humaine* offre, d'une manière sous-jacente, des postulats référentiels riches en contexte, qui s'entrecroisent, d'une manière ou d'une autre, avec notamment les deux courants de pensée d'ordre philosophique. Malraux fait, d'une part, l'éloge du stoïcisme qui prêche l'existence d'un souffle divin régissant l'univers tout entier en enchantant la vertu comme l'unique élément pour atteindre le salut et la connaissance naturelle de Dieu. Le stoïcisme refuse, en revanche, le plaisir simple qui empêche la conciliation entre la foi et la raison, d'où l'asservissement devant son Soi et la négativité du mal. D'autre part, le romancier expose à la vue du lecteur l'épicurisme qui par le refus de tout engagement entrelacé et la douleur qui en découle, cherche en tout la jouissance immédiate et considère l'indifférence à l'égard d'une morale anthropocentrique pour s'approcher du fétichisme de l'objet et de la source de profit du matérialisme. Le stoïcisme attribue un rôle considérable à la sagesse dans la purification de l'homme et dans sa béatitude. D'ailleurs, c'est seulement le sage qui est doué d'une telle rationalité étant capable de parcourir la voie de la perfection. Les philosophes stoïciens s'intéressent généralement à l'éthique, la condition humaine et la question du bonheur. Dans le roman, on se trouve donc en présence de deux courants de pensée qui préoccupent l'esprit de Malraux et dont il se fixe l'objectif de dégager une synthèse à partir de cette dualité.

Bonheur et destin

En ce qui concerne *La Condition humaine*, cela caractérise bel et bien la démarche suivie par les Chinois et la morale qu'ils entreprennent pour soumettre l'effervescence sentimentale à la rationalité qui, seule, serait en mesure de faire échouer les visées mercantilistes des Occidentaux dont la morale est basée sur les désirs irrésistibles et passionnels de toujours plus. Pour le Chinois, le bonheur vient d'un processus naturel; il repose sur la nature, la nôtre et celle qui nous entoure. De façon animale, la nature nous signale douleur et plaisir et le plus grand plaisir est l'absence de douleur du corps. Le bonheur

consiste donc à tirer profit de ce que la nature met à disposition, sans rien y ajouter, sans la transformer. Cela passe par le respect de son rythme, de sa progression temporelle. Il faut laisser le temps passer. La relation de l'Occidental au temps qui passe est très différente de l'Oriental. L'Oriental accepte le temps qui passe car il conçoit son existence dans le temps. L'Occidental, lui, conçoit son existence dans l'espace, et ainsi fait du temps un ennemi. Or rien ne peut arrêter, ou ralentir, ou affecter le temps qui passe. D'où cette angoisse permanente de l'Occidental qui se trouve confronté à ce phénomène de l'univers, qu'il cherche à conquérir. «Le temps fait disparaître parfois cette angoisse, le temps seul. Connaître par l'intelligence, c'est la tentation vaine de se passer du temps» (Malraux, 1946, 189).

Le rappel sur le temps qui passe, sur la brièveté de la vie n'est pas à négliger car c'est sur une notation toute pleine de la conscience de ce qu'est la condition humaine que s'achève le texte. Pour atteindre l'équilibre recherché, l'Occidental vit sobrement mais il vit caché. Il semblerait que ce repli soit moins le fait d'un individualisme forcé que d'une indifférence à un monde dominé par la folie des hommes. Ils mettent la religion au service de leur seule ambition politique, au point de perdre tout sentiment humain. «L'individualisme, a été amené à disparaître par la transformation de la vie économique et le remplacement de l'économie de libre concurrence par une économie de cartels et de monopoles» (Goldmann, 1964, 50).

L'image du destin est toujours très présente dans les actes des Chinois d'après qui il faut accepter l'ordre du monde, c'est à dire la contingence de ce qui arrive. On remarque qu'en réalité, le hasard n'existe pas pour le Chinois qui prend pour principe que le hasard doit être accepté et employé à bon escient. Pour le Chinois la providence gouverne le monde. Si des événements malchanceux surviennent, c'est par nécessité et il ne faut pas s'y opposer mais aller à leur rencontre. De ce point de vue, Pierre Pachet, écrivain et essayiste recommande de «se laisser aller» où le destin nous emporte. Il croit qu'un événement c'est ce «qui doit être compris dans ce qui arrive et à quoi je me laisse aller pour me rendre libre. Il faut tant de force pour se laisser aller» (Rueff, 2006, 6).

Conformément à cette idée, tenant compte de la croyance chinoise de la providence, le destin est une manière de se rendre libre, la

providence étant assimilée à Dieu, ou à la Raison, et cette Raison pensante a raisonnablement créé ce qui existe. Aussi, rien de ce qui existe ne peut être véritablement mauvais en soi. Le privilège donné à la raison, dans le cas où cette raison est manifestée non sous sa forme stricto sensu, mais sous son aspect contrastant la passion, constitue la règle d'or de l'idéologie chinoise à tel point que cette raison dynamique reconnaît l'effet douloureux des épisodes malheureux et la sensibilité des hommes au mal, mais il s'agit de les surmonter.

Tous les personnages sans exception, si différents soient-ils, nous posent la question du sens de leur vie et de la nôtre, perdues dans l'univers indifférent, accrochées sans que quiconque l'ait voulu à un moment de cette terre minuscule, de cette histoire humaine où chacun pourtant doit subir ou assumer, pour lui-même, son destin (Gaillard, 1970, 84).

Plus modestement, on peut s'interroger sur les formes qu'a pu prendre cette morale stoïcienne chez les Chinois et les Occidentaux. Si l'ataraxie des Chinois orientaux passe par les mots d'ordre, tels impassibilité, austérité, hyper contrôle des émotions, tension de la volonté et dédain des atteintes de la fortune, qui l'explicitent d'ailleurs, alors quelle forme pourrait-elle prendre l'ataraxie épicurienne des Occidentaux? Comment les Épicuriens luttent-ils contre les troubles et les maux de l'existence? La réponse en est tout claire, l'Occidental angoissé par la mort et la condition humaine choisit la voie de divertissement qui entraîne l'homme vers les plaisirs simples, incarnation de la fuite dans l'opium, l'alcoolisme, l'érotisme, l'attrait du pouvoir et l'attrance de l'économie.

Le Chinois accepte son destin comme la force régissant la nature dans la mesure où il cherche à établir une cohérence entre la nature humaine et celle universelle pour vivre en harmonie totale avec et selon l'expérience des événements naturels. Pour les stoïciens le monde est «un vivant et même un Dieu vivant, c'est pourquoi la sagesse implique un acquiescement à la vie du monde, au déroulement des événements fondés en raison» (Brun, 1958, 45). Dans cette optique, la passion, considérée comme un mouvement de l'âme

déraisonnable et contre nature et une pulsion débridée, éloignent le plus le Chinois de la vertu et causent des jugements et des opinions perversis. Le Chinois s'efforce alors d'éradiquer les passions afin d'accéder à une vie vertueuse qui pourrait aboutir à la paix de l'âme et au bonheur. Les stoïciens soutenaient «que le bonheur ne dépend que de la vertu, c'est-à-dire de l'empire de la raison sur notre âme et donc de la cohérence que nous parvenons à maintenir dans l'ensemble des actes de notre vie» (Ildefonse, 2007, 36-38). Puisque les passions contrarient la nature, il ne faut pas leur obéir car l'idéal de la morale stoïcienne est de mener une vie en parfait accord avec la nature. Tout homme dont les actes sont basées sur la raison, doit se montrer patient devant les tourments de la vie, faire régner sa raison sur tout ce qu'il fait, et s'éloigner des passions, ainsi en se mettant à l'écart de tout attendrissement, il pourrait stabiliser le calme dans sa vie. Or, la vie heureuse s'identifie dans cette doctrine à la vie vertueuse et la vertu, c'est à dire une «vie conforme à la raison» (Laurand, 2007, 62).

De cette théorie plutôt déterministe, il découle une adhésion au destin qui consiste à accepter tout ce que la nature universelle ou la divination régissant le monde, dicte à l'homme. En effet, selon Epictète, philosophe stoïcien de la Grèce antique, «il ne faut pas demander que les événements arrivent comme on le veut, mais il faut les vouloir comme ils arrivent, ainsi la vie sera heureuse» (Van den Bosch, 1997, 3). Cette théorie s'accommode par excellence avec la pensée chinoise qui affirme que «le monde vous transforme bien plus que vous ne le transformez» (Malraux, *op. cit.*, 46).

Le sage stoïcien doit atteindre une sorte d'amour du destin pour pouvoir s'adapter entièrement à ce qui lui arrive et à l'ordre du monde. La représentation la plus concrète en est Gisors qui est considéré de la part de ses proches comme un sage dont l'approche, à la fin du roman où il parle à son fils mort, est exemplaire en la matière. «La pénétration de Gisors venait de ce qu'il reconnaissait en ses interlocuteurs des fragments de sa propre personne, et qu'on eût fait son portrait le plus subtile en réunissant ses exemples de perspicacité» (*Ibid.*, 35).

Son comportement caractérise manifestement la morale stoïcienne de l'harmonie avec le destin, d'où avec la nature, un concept fortement conseillé par les philosophes stoïciens. Dans cette

perspective, la patience et la tolérance devant les douleurs de la vie sont des qualités indéniables pour un vrai stoïcien comme Gisors qui reprend le plus tôt possible le rythme naturel de sa vie au retour au Japon où il continue sa carrière de sociologie.

Un personnage qui se considère entièrement en accord avec le destin est Hemelrich. L'état de sa famille composée d'un enfant et d'une femme malade, le tourmente régulièrement et perturbe son adhésion active au mouvement communiste. La scène où il témoigne d'une explosion dans sa cabane est tout à fait impressionnante. De ce point de vue, il fait preuve d'une patience autocontrôlée. C'est pourquoi il se laisse entraîner par les flous de la destinée en vue d'atteindre l'idéal communiste qu'est le salut et la paix universels.

La boutique avait été nettoyée à la grenade, comme une tranchée. La femme était affaissée contre le comptoir, presque accroupie, la poitrine couleur de blessure. Dans un coin un bras d'enfant, la main ainsi isolée, paraissait encore plus petite [...] en somme le sort avait cette fois réussi contre lui un coup meilleur que les autres. La mort ne l'étonnait pas: elle valait bien la vie. [...] pourtant, cette fois, la destinée avait mal joué: en lui arrachant tout ce qu'il possédait encore, elle le libérait (*Ibid.*, 303).

Suicide libérateur

Une des dimensions de la philosophie stoïcienne est le suicide qui a été célébré par les stoïciens et qui autorise le sage à se donner la mort quand il lui semble inévitable de le faire. «Une mort qui se situe dans le sens de l'histoire est une mort qui donne un sens à la vie qui l'a précédée» (Patry, 1956, 20). On peut prendre comme exemple le cas de Tchen qui, après avoir trébuché, décide de mettre fin à sa vie pour réhabiliter la dignité et la liberté humaine devant la résignation à la tyrannie et la torture exercée par les forces de répression. «Donner à chacun de ces hommes que la famine, en ce moment même, faisait mourir comme une peste lente, la possession de sa propre dignité» (Malraux, *op. cit.*, 55). Un acte stoïque par excellence destiné à prouver la liberté de sa volonté et avoir une mort tout à fait libre. Il découvre le suicide comme un acte tout à fait raisonnable mais aussi il

le trouve même nécessaire dans les conditions où l'homme ne peut pas accomplir les projets de sa vie et désire sauver sa liberté.

Rappelons que la liberté constitue l'une des valeurs fondamentales de la philosophie stoïcienne qui incarne la supériorité sur la captivité et la servitude. «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» (Malraux, *op. cit.*, 150). Cette liberté a une double forme: alors même qu'elle recommande une liberté intérieure, sur un autre plan, elle met l'accent sur la liberté extérieure qui concerne non seulement une maîtrise de soi, mais aussi un comportement libre par rapport au gouvernement et à d'autres citoyens. C'est dire qu'on a politisé une idée toute philosophique, et voilà que nous sommes sur le point de rencontre de la philosophie et de la politique. Gisors est l'incarnation tangible de la première forme à tel point qu'il n'entre pratiquement pas dans l'activité politique et essaie de participer au combat d'une manière philosophique en reprenant les idées politico philosophiques des philosophes comme Marx et Lénine.

Ça va! A ton compte, Lénine ne devait pas prendre le partage des terres comme mot d'ordre (il figurait d'ailleurs au programme des socialistes-révolutionnaires, qui n'ont pas été foutus de l'appliquer, beaucoup plus à celui des Bolcheviks). Le partage des terres c'était la constitution de la petite propriété; il aurait donc dû faire, non le partage, mais la collectivisation immédiate, les sovkhozes. Comme il a réussi, vous savez voir que c'était de la tactique. Pour nous aussi il ne s'agit que de tactique! Vous êtes en train de perdre le contrôle des masses... (*Ibid.*, 123).

Par sa mort glorieuse, Tchen fonde une morale stoïcienne parfaite: mourir dignement vaut mieux que vivre humblement. Or, ce qui importe pour lui c'est de mener une vie juste et raisonnable sinon rien ne peut faire obstacle au suicide d'un homme dont la vie est vide de sens. «Méprisez la douleur: elle disparaîtra ou vous disparaîtrez. Méprisez la mort: elle est une fin ou un passage» (Sénèque, 1959, 28). En vertu de la morale chinoise, la mort n'est ni une fin ni une issue possible, mais une tentative de donner un sens à l'existence.

Selon Epictète, la crainte qu'ont les hommes de ce phénomène ne dépend que de leur propre jugement sur la mort; ils peuvent l'interpréter comme ils souhaitent: «c'est le jugement que nous portons sur la mort, à savoir qu'elle est redoutable, c'est cela qui est redoutable dans la mort» (Gourinat, 2007, 29). Tchen prend conscience qu'il n'est pas «le combattant qu'il attendait mais un sacrificateur. Et pas seulement aux dieux qu'il avait choisis: sous son sacrifice à la révolution grouillait un monde de profondeur auprès de quoi, cette nuit écrasée n'était que clarté: Assassiner n'est pas seulement tuer» (Malraux, *op. cit.*, 8).

La scène de suicide de Kyo semble être d'une authenticité profonde pour l'application de la morale stoïcienne de suicide. Kyo s'allonge comme Zénon qui interprète lui-même son heure de la mort et «ne se contente pas d'obéir sans broncher au destin [et] participe activement à sa réalisation en interprétant les événements grâce à “son intelligence”» (Bénatouil, 2007, 35). Telle une prière, la plainte des blessés accompagne sa méditation, son abandon à la mort. Pour demeurer maître de lui-même, conscient de sa vie et de sa mort, il prend le cyanure: se tuer est un acte. «Il aurait combattu pour ce qui, de son temps, aurait été chargé du sens le plus fort et du plus grand espoir; il mourrait parmi ceux avec qui il aurait voulu vivre; il mourrait comme chacun de ces hommes couchés, pour avoir donné un sens à sa vie. Que valu une vie pour laquelle il n'eût pas accepté de mourir?» (Malraux, *op. cit.*, 246). Les références à la mort sont multiples dans le roman. Mais cette mort n'est point gratuite dans la mesure où selon Kama, peintre et beau frère de Gisors, «on peut communiquer même avec la mort... c'est le plus difficile mais peut-être est-ce le sens de la vie» (*Ibid.*, 156).

Sur l'autre camp, l'Occidental s'efforce de faire de l'exotisme oriental un refuge pour consoler ses tourments intérieurs provenant d'une nature réprimée, pour échapper à l'angoisse de la mort en s'intégrant à la vie politico-économique et se plongeant dans les désirs illimités de son ça. Mais ce refuge devient un moyen de faire carrière, un barrage contre le Pacifique. «L'Europe, pensa-il; la fête est finie. Maintenant, l'Europe. Il semblait qu'elle vînt au-devant de lui avec la cloche qui se rapprochait, non plus comme celle d'une délivrance,

mais comme celle d'une prison. Sans la menace de mort, il fût redescendu» (*Ibid.*, 250).

En outre, Malraux reste perplexe devant la religion chrétienne. Pour lui, les fondations de souffrance, de sacrifice et d'individualité sur lesquels elle repose ne peuvent pas mener à la sérénité.

-la souffrance, j'aime mieux la diminuer que d'en rendre compte. La tong de votre voix est plein de... d'humanité. Je n'aime pas l'humanité qui est faite de la contemplation de la souffrance.

-chacun de nous ne connaît que sa propre douleur. Croyez-vous que toute vie réellement religieuse ne soit pas une conversion de chaque jour? (*Ibid.*, 142).

La religion, quelle qu'elle soit, détermine les rapports de ses adeptes avec la mort. La mort est un événement tragique en Occident, suscitant douleur et crainte. La religion chrétienne basée sur l'individu non seulement n'aide guère à aborder la mort avec sérénité, mais par contre, elle suscite l'angoisse (*Ibid.*, 53-55). L'Occidental n'arrive jamais à enchanter le destin comme une réalité incontestable de la vie.

Collectivité, le vrai statut humain

Une autre notion importante de cette philosophie est la sociabilité de l'homme et la notion de la cité universelle. Selon les stoïciens, l'être humain, agissant conformément à sa nature, est porté d'instinct à vivre en société et à organiser une communauté du genre humain. Dans cette optique, Marc Aurèle développe une idée qui détermine le vrai statut de l'homme en tant qu'être social; idée selon laquelle «Là où est la fin, là est aussi l'intérêt et le bien de chacun. Or, le bien d'un être raisonnable est de vivre en société. Que nous soyons faits pour vivre en société, cela a été depuis longtemps démontré» (Aurèle, 1984, 86).

Afin de prouver la véracité de ce propos, les stoïciens recourent à l'amour, ce sentiment instinctif de l'individu qui s'étend sur ses proches et en dernier lieu sur l'ensemble du genre humain. Face à l'individualisme occidental, le collectivisme chinois assigne une place à part au salut collectif enraciné dans la conscience collective de ce peuple qui a fait de l'amour une valeur authentique mondialement valable dans la mesure où cet amour purifié devient la cible favorite

des visées humanitaires de sacré et de sacrifice. L'amour de Kyo pour sa femme May, en dépit de tous les actes hors des normes de la société traditionnelle chinoise qui croit encore à l'existence de l'âme en les matières, permet de penser qu'il ne donne pas une simple définition à l'amour. Kyo garde son amour jusqu'à la fin du roman et c'est à partir de cet amour stoïcien qu'il reconnaît une liberté sans limite pour May puisqu'il croit que le vrai amour se diffère définitivement des relations charnelles. Cela atteste l'approche stoïcienne selon laquelle l'amour est un sentiment sublime qui connaît son paroxysme en se libérant de son côté érotique. Kyo prend soudain conscience qu'il méconnaît May et songe que cette méconnaissance est proportionnelle à la profondeur de son amour pour elle: «Je ne la connais, murmure-t-il, que dans la mesure où je l'aime, que dans le sens où je l'aime» (Malraux, *op. cit.*, 49).

L'amour de Kyo et de May pourrait donc idéalement se découvrir dans la complicité et la liberté mutuelle, mais émotionnellement, il y a davantage la présence d'incertitude et de possession. Kyo, pas vraiment privé de May, affrontera alors la mort. Pour lui «entraîner l'être qu'on aime dans la mort est peut-être la forme totale de l'amour, celle qui ne peut être dépassée» (*Ibid.*, 173). Les sensations de Kyo, au moment de son suicide, confirment la profondeur de son amour.

Alors que dans l'autre camp, l'amour est manifesté uniquement dans son aspect le plus humble qu'est l'érotisme. La relation entre Ferral et sa partenaire Valérie en est un exemple expressif. En fin de compte, c'est l'amour pour l'ensemble de l'humanité qui se culmine jusqu'à ce qu'il devienne le point d'appui et le garant des valeurs telles que solidarité et fraternité dont le représentant n'est qu'un Russe épris par des valeurs révolutionnaires. «Katow découvre le secours qu'apporte à l'individu solitaire une communauté vivante à laquelle il peut se lier» (*Ibid.*, 93). Aussi stoïciens que soient les Chinois, ils ne sont donc pas indifférents au sort de leurs concitoyens. «Quel est en effet l'unique devoir de l'homme? Etre utile aux hommes: à beaucoup, s'il se peut; sinon, à un petit nombre, sinon, à ceux qui l'entourent; sinon à soi-même» (Sénèque, *op. cit.*, 116). De ce fait, ils ne négligent pas la vie politique et agissent pour le bien public. D'après Sénèque, un stoïcien vit parmi ses concitoyens et les aide à progresser vers la sagesse.

Toujours dans cette même optique, la théorie stoïcienne de la sympathie universelle que l'on a appelée également le «cosmopolitisme», a une application sociale et politique. «Le sage n'est pas seulement le citoyen du pays où il est né, il est un citoyen du monde» (Brun, 1958, 112).

Le Chinois est indifférent aux biens matériels que ce soit le partage de la terre ou du capital. Cela constitue la base de son idéologie communiste et joue précisément le rôle d'un intermédiaire pour faire triompher un concept stoïque. Sénèque considère que les hommes que l'on prend pour heureux, ne présentent que le côté apparent, les parties cachées «sont misérables, grossiers, hideux». (*Ibid.*, 27). C'est en effet, de cet état de la modestie dans la vie des Chinois dont Hemmelrich s'inspire et qu'il met en relief en tant qu'être humain démuné de tout mais qui en même temps arrive à se sauver. En maîtrisant sa pensée, la seule chose qui dépend de sa volonté, il accomplit une sorte d'attitude héroïque. «Il savait qu'il souffrait, mais un halo d'indifférence entourait sa douleur, de cette indifférence qui suit les maladies et les coups sur la tête» (Malraux, *op. cit.*, 215).

Passion, un abandon volontaire

En mettant en perspective l'amour porté à son apogée entre Kyo et May, Malraux valide définitivement sa thèse, en montrant que la passion, pour le Chinois, est étrangère à ce que l'on lui associe habituellement. La passion est donc une activité délibérée de l'esprit, et non un sentiment éprouvé de manière incontrôlée et passive, ce qui spécule l'approche occidentale. Jean-Marc Piotte définit le stoïcisme comme une «valorisation de l'âme et dépréciation des plaisirs corporels, Dieu perçu comme providence, amour d'autrui » (Piotte, 2005, 85).

Après avoir précisé la nuance structurelle qui existe entre la réception orientale et celle occidentale de la passion, on pourrait la définir de façon positive: elle est un abandon volontaire. Le Chinois n'est pas attiré par les choses, au sens où elles l'attirent passivement; puisqu'en effet c'est lui qui décide d'aller vers elles. Autrement dit, il s'adonne à sa passion en toute conscience. À ce propos, on pourrait bien établir une différence entre ce qui a trait au corps (la passion

comme le plaisir corporel) et ce qui est une manifestation de l'âme. Selon la morale chinoise, il faut éviter les passions, ce qui trouble l'âme. Il faut agir sur ce qui dépend de nous. Puisqu'on ne peut éviter la douleur, il faut l'affronter et accepter le malheur, nécessaire à l'ordre du monde. Ces troubles sont envoyés par le destin qui gouverne le monde. Les Chinois sont des athlètes de la vertu et du courage; ils font preuve de volonté, de constance, de grandeur d'âme. Éduqués à la vertu et au courage, ils exercent leurs âmes par l'accomplissement de devoirs et la confrontation à des épreuves. Ils s'engagent dans la vie de la cité pour valoriser la devise stoïcienne: supporte et abstiens-toi. «Kyo était résolu à ne pas entendre les insultes, à supporter tout ce qui pourrait être supporté: l'important était de sortir de là, de reprendre la lutte» (Malraux, *op. cit.*, 227).

Mais l'approche occidentale est basée sur une philosophie matérialiste qui conçoit le monde comme un étendu infiniment vaste de la recherche de plaisirs naturels et nécessaires où l'homme veut passer sereinement une vie estimée comme brève et se libérer de la peur de la mort. Alors que pour l'Oriental, la vie, c'est apprendre à mourir. L'Occidental, au contraire, part d'un constat passionnel et même pulsionnel qui mène à une approche contre nature de façon à vouloir porter des transformations dans le sens de son propre intérêt et en fonction avec son ça. La soumission excessive aux passions éphémères le transforme en extrémiste incapable de choisir entre le désir et la logique.

Maîtrise de soi

L'idée de maîtrise est d'ailleurs préalable à toute philosophie: il faut que la volonté ou la décision intervienne chez le sujet pour qu'il agisse; sa volonté doit s'exercer à l'envers, en le rendant responsable de ses passions. Le Chinois a la faculté de donner son assentiment à l'ordre rationnel du monde, en choisissant la vertu, tandis que l'Occidental vise à donner son assentiment à ses impulsions et ses vices, la volonté humaine étant toujours libre. Dans la notion de la conscience collective, le Chinois a également la faculté de négliger son intérêt particulier pour le sacrifier à l'intérêt supérieur que représente la patrie. Le choix est donc toujours possible entre le plaisir ou l'intérêt immédiat, et le dépassement de soi au nom de valeurs

idéales. «La révolte sociale, c'est une communion ébauchée de tous les hommes luttant coude à coude contre les mêmes servitudes» (Blanchet, 1959, 219). Selon Lipse, philosophe stoïcien, le destin n'entrave jamais la volonté humaine, il est comme un pilote qui dirige le navire: «Il laisse à la volonté un petit espace d'improvisation ou de déplacement libre au sein de la direction déterminée du mouvement d'ensemble» (Lagrée, Lipsius, 1994, 102).

Malraux fait notamment le portrait de l'Occidental épicurien dont la vie est gouvernée par le plaisir, une tendance épicurienne. Or, dès sa naissance l'épicurisme fut l'objet de nombreuses calomnies dont on trouve encore la trace dans «l'acceptation vaguement libertine de l'adjectif "épicurien"». Pourtant, comment Épicure a-t-il pu donner naissance à de nombreuses légendes malveillantes alors qu'il «vivait d'une façon si frugale qu'elle confinait à l'ascétisme»? (Brun, 1959, 27). La réponse réside dans ce que «l'épicurisme constitue, peut-être, la première tentative du monde occidental pour fonder un humanisme intégral». Épicure n'était pas un athée, mais il pensait que les dieux «sont des bienheureux qui vivent dans l'Olympe et se désintéressent totalement des humains, notre tâche est de parvenir à une sérénité voisine de celle qu'ils connaissent; les hommes sont donc les maîtres de leur destins et de leur savoir». Lorsque Protagoras, l'un de ses disciples, affirme que «l'homme est la mesure de toutes choses», son relativisme conduit à l'individualisme. Épicure fait de la sensation une mesure fondamentale qui donne «à l'homme la possibilité de connaître le vrai et de rechercher le bien»; il donne à l'homme «la clé d'un univers» à sa mesure (*Ibid.*, 28).

C'était donc la fin d'un monde reposant sur les dieux, sur la religion, sur le recours aux mythes et la dépendance du quotidien à l'éternel. Par conséquence, cet homme qui voulait se dépasser des dieux pour définir sa propre sagesse, devait «tourner le dos aux divinités, était condamné à se rapprocher de la bête». L'ambition d'Épicure était de séparer l'homme des dieux, d'éviter celui-ci d'être à l'image de ceux-là et de proposer un modèle digne de l'homme. Il écrit dans *Lettre à Ménécée* que «les hommes habitués à une idée de la vertu n'acceptent que les dieux qui leur ressemblent et tiennent pour faux tout ce qui en diffère». (*Ibid.*, 28). De plus, pour Épicure «tout ce qui est perçu est vrai et réel»; «la sensation n'est nullement

une construction subjective mais ce par quoi la réalité est présente». Toutes les connaissances de l'homme commençant avec la sensation, aucune argumentation ne peut justifier le sensualisme par la raison. Épicure définit la sensation comme «irrationnelle» car elle «relève d'un domaine antérieur à celui de la raison » (*Ibid.*, 34).

Nous prenons comme exemple le cas de Ferral et de Clappique qui présentent des modèles parfaits de l'épicurisme. Que cherchent-ils dans la vie et qu'entendent-ils alors par plaisir? Une vie calme, privée de désir transcendant et de douleur, ils se réfugient dans leur tour d'ivoire. L'une des caractéristiques fondamentales des ces deux personnages français est le refus d'engagement, ce qui constitue d'ailleurs l'idée de base de la philosophie épicurienne.

Ferral et Clappique ignorent la collectivité et le destin au profit de leur individualité. Prisonniers des événements, ils seront détruits moralement par leur propre refus de collaborer à la révolution. Cet échec, tout en mettant en relief l'importance accordée par Malraux à l'engagement collectif, souligne l'inefficacité de l'individualisme au moment où l'Histoire tourne une nouvelle page.

Ils cherchent à mesurer les variances originaires d'un hermétisme identitaire fondamental qui préfère l'attirance de la sensation et de la sensualité à la révélation pure des sentiments tout humains. En fait, le plaisir, pour l'Occidental, est un refuge, ou peut-être une évasion de la réalité de son existence, ainsi que de la vérité de son être. Sur un deuxième plan, il est considéré comme une décharge qui comble, dans une certaine mesure, les lacunes intrinsèques d'une nature réprimée. Dans ce processus de la décharge par le plaisir, Clappique est caractérisé par le sentiment irrésistible d'érotisme et le désir tyrannique de domination quelconque, qu'importe qu'il soit de l'argent, de l'industrie, de l'économie, de la terre ou de la femme; une approche humiliante qui dévalorise le charge de l'amour et l'affectation de l'austérité.

Voilà en quoi se résument les intérêts personnels du protagoniste français, Ferral, pour qui l'humanisme, notamment le statut de la femme, et l'objet se déploient dans le même rang, tous les deux réduits à l'altération. Le cas de Clappique est un peu différent dans ce sens où son plaisir capricieux s'altère d'une situation à l'autre. Cela est devenu un jeu, et déjà le jeu est l'un des éléments indissolublement

rattachés au plaisir et l'Occidental s'y aventure pour beaucoup mais n'en repart jamais. Le jeu lui procure du plaisir et en même temps lui sert de support. Or, jouer avec les mots qui est un jeu consciemment élaboré, fait succomber dans l'oubli l'esprit tourmenté de Clappique, un oubli intentionnel pour échapper à la prise de la raison logique. Donc, se justifient ses actes manqués au même titre que ses lapsus et cela précisément dans la scène où il est en train de blaguer avec une Philippine et une métisse dans le bar Black Cat. Le plaisir se défigure, même se dénature, d'une scène à l'autre, mais il ne s'éloigne aucunement du comportement et de l'attitude fantaisiste et affairiste du baron de Clappique. L'alcoolisme et l'opium sont deux autres manifestations du plaisir chez ce beau parleur français dont le statut reste problématique jusqu'à la fin même du roman: qu'est-ce qu'il cherche justement de mieux dans cet espace de magma et de contingence, sinon que le jeu, notamment quand il considère l'Europe comme «une prison où il ne peut pas continuer son jeu» (Malraux, *op. cit.*, 250). L'affranchissement de toute idée de «nécessité naturelle est une idée essentielle d'épicurisme qui n'exclut pas une certaine bienveillance de la part de la Nature qui nous facilite l'accès au plaisir» (Brun, 1959, 108). Il faut se rappeler que le plaisir dont parle Épicure a bien ses racines dans la chair dans la mesure où il implique l'absence de douleur. Mais comme il le souligne lui-même, il ne pense pas au plaisir «des débauchés ni à ceux qui consistent dans la jouissance physique» (*Ibid.*, 94).

Ferral dénie, de part sa démarche anarchiste, toute résignation passionnelle prétendant que la seule vérité admise au monde est le jeu, d'où le plaisir, dans toutes ses modalités. Apparemment, ce jeu est conscient mais il pénètre les couches de l'inconscient pour en favoriser les ratages des premiers moments où l'identité se formait à partir des mécanismes syntaxiques du subconscient allant jusqu'au seuil de la pré-conscience. «Sa mythomanie est un moyen de nier la vie, n'est-ce pas, de nier et non pas d'oublier» (*Ibid.*, 39). Son imagination tente de briser les limites imposées par la raison. Quant à son humour, il lui permet de nier une certaine réalité; si bien que le personnage trouve refuge dans ses propres mensonges, créations fantastiques ou mythes, inventions propices à nourrir l'illusion où rien n'est vrai ou réel.

Savourant l'attrait du pouvoir, dans toutes ses formes malades de domination, Ferral n'en sort plus vainqueur de cet abîme de soumission pulsionnelle et se tourne vers d'autres figures du plaisir corporel sophistiquant un archétype d'anima (chez l'homme, c'est la partie féminine de son subconscient), selon la psychanalyse de Carl Jung, formée à partir d'une morale nettement érotisée (Jung, 1954, 154). Ferral dévoile cette volonté de puissance en vivant surtout de la réussite de ses ambitions, uniquement fondée sur l'illusion du bon plaisir et la recherche d'assouvissement grâce à l'intervention de Valérie, miroir de son anima. «Ce n'était pas de la femme qu'il s'agissait. Elle n'était qu'un bandeau arraché» (Malraux, *op. cit.*, 185). Assignant une grande importance au concept d'économie, privilégiant, par suite, l'expansionnisme politico-économique, il en épuise les registres en économie libidinale dont les contraintes ne laissent aucune trace d'autocontrôle exercée par son surmoi. L'excès de la sensualité le dépasse infiniment d'autant plus qu'il gâche la logique cartésienne. L'Occidental se prend à l'érotisme; c'est-à-dire à la toute puissance de son ça. Il se montre tellement faible devant les passions qu'il s'y perd à chaque instant. La scène où Clappique flirte, dans un discours d'hypocrisie, avec une Philippine et une métisse et celle où Ferral se tient pour entamer la proximité érotisant avec sa partenaire Valérie, en disent beaucoup sur ce sujet et font bel et bien preuve de contingence d'une perte: la perte des valeurs authentiques. L'éloquence de Clappique dans ses relations n'est qu'une fausse manière de rachat d'identité et une médiatrice de la solde de l'humanité.

Conclusion

Le retentissement de telles tendances philosophiques imprègne les personnages du roman de Malraux, cet écrivain mondialement connu par ses méditations sur l'homme, le monde et l'art aussi bien que par la métaphysique et philosophie de la table rase. Il a dégagé, avec réminiscence, une vision helléniste de l'Histoire et l'a habilement appliquée à son œuvre charismatique. Les personnages Orientaux, dans ce roman, partent d'un constat stoïcien alors même que les Occidentaux sont plutôt d'une morale épicurienne. Mais quelle en est la justification sachant que l'histoire à double variance dynamise un espace proxémique? L'Oriental, éduqué à la vertu, au salut collectif,

au bonheur partagé, a la conscience d'appartenir à la collectivité pour en radicaliser les vertus et les vues humanitaires. Il ne se laisse aucunement entraîner par les ruses et les charmes de la passion, sa seule et unique passion n'est que l'acheminement d'un plan présumé archaïque visant à réaliser son idéologie. Une sorte de mercantilisme le dépasse en un seul coup d'ensevelissement des valeurs authentiques mises en oubliées depuis toujours par l'usage que fait l'Occidental de l'espace en y intégrant une portée symbolique schématisant la domination, des biens terrestres, et le refus de la sensation d'exotisme. Cette démarche identifie, dans une certaine mesure, l'ethnocentrisme européen qui demeure très loin de sa mission civilisatrice. La vie de l'Occidental se définit dans l'espace, il ne lui reste qu'un seul temps, le présent, sans passé, ni futur. De l'espace, il tire des fragments de plaisance et d'ivresse, et il s'efforce toujours de déterminer des visées expansionnistes dans le présent (le seul temps qui existe pour lui) et les situer dans un espace de calculs et de mesures strictement lancées pour enfin atteindre le résultat escompté qu'est l'intérêt et le bénéfice. Une telle approche devant les situations est tout à fait comparable à la démarche d'un projet mathématique et du génie, une équation à doubles inconnues: l'intérêt personnel et le remplacement des lacunes intrinsèques. La chimie de ce projet est structurée dans l'espace, pas dans le temps qui passe, puisque pour lui l'essentiel est de ne pas être vaincu devant les dilemmes auxquels il se heurte à maintes reprises, de faire triompher sa thèse de désir devant l'antithèse de logique. La conscience collective perd son statut et la synthèse prend l'aspect de banalité. Son ça, foyer des pulsions, échappe aux contrôles exercés par le moi morcelé qui se révèle incapable d'établir l'équilibre spirituel, alors il cède à la distraction autant qu'à la satisfaction des pulsions violentes considérées comme l'énergie vitale.

De ce fait, le plaisir, dans le sens banal du terme, constitue le centre incontesté de toutes manifestations idéologiques, quelles qu'elles soient: politique, économique, sociale, de même qu'il est le support même de la morale. Voilà, nous sommes au seuil de la rencontre d'une pensée philosophique et d'une méthode psychanalytique: l'épicurisme est incarné à travers l'identité occidentale qui met en cause, si ce n'est que dévaloriser, les principes moraux et les fondements idéologiques

sur lesquelles est basée celle orientale. La tendance manifeste au plaisir, le goût pour l'obscène et l'ivrognerie, banalisation du sens de l'existence, le privilège donné aux passions éphémères, un vrai feu de paille, voilà les différentes manifestations de l'épicurisme incarné notamment à travers les deux personnages français en quête d'identité dans un monde décadent. Voilà de quoi provient le vrai antagonisme des personnages des deux parties opposées orientale et occidentale. Le stoïcisme et l'épicurisme constituent les deux modes de pensée qui justifient les actes et les non actes de ces personnages en quête d'identité.

En effet, leurs attitudes très influencées de leurs morales, soit stoïcienne soit épicurienne, causent la gravité d'une situation où les prises de positions idéologiques s'affrontent à tel point qu'ils se tiennent aux camps opposés l'un de l'autre, mais ils ne se considèrent pas comme des ennemis. Cela tiendrait à l'échéance de leur propre regard à la vie, qui est tout à fait consécutif à des effets qu'ils subissent de ces deux mouvements philosophiques.

Bibliographie

AURÈLE, Marc, *Pensées pour moi-même*, éd. Flammarion, collection. GF, traduit et préfacé par Mario Meunier, 1984.

BÉNATOUIL, Thomas, «Vivre en accord avec la nature », in: *Magazine littéraire*, N° 461, Paris, S.A.S. Magazine Expansion, 2007.

BLANCHET, André, *La littérature et le spirituel, la mêlée littéraire*, Paris, Montaigne, 1959.

BRUN, Jean, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, 1958.

- *L'Épicurisme*, Paris, PUF, 1959.

JUNG, Carl Gustav, *Les racines de la conscience*, Paris, Buchet Chastel, 1954.

GAILLARD, Pol, *André Malraux*, Paris-Montréal, Bordas, 1970.

GOLDMANN, Lucien, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964.

GOURINAT, Jean-Baptiste, « Le stoïcisme, une manière de penser », in: *Magazine littéraire*, N° 461, Paris, S.A.S. Magazine Expansion, 2007.

- ILDONSE, Frédérique, « La sagesse, du même au même », in: *Magazine littéraire*, N° 461, Paris, S.A.S. Magazine Expansion, 2007.
- LAGRÉE, J. LIPSIUS, J, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994.
- LAURAND, V, *Le vocabulaire des stoïciens*, Paris, Ellipses, 2007.
- MALRAUX, André, *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, 1946.
- PATRY, André, *Visages d'André Malraux*, Montréal, Les éditions de l'Hexagone, 1956.
- PIOTTE, Jean-Marc, *Les grands penseurs du monde occidental: l'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 2005.
- SÉNÈQUE, *Dialogues- De la providence- De la Constance du sage- De la tranquillité de l'âme- De l'oisiveté*, Tome IV, Texte établi et traduit par René WALTZ, Quatrième édition revue et corrigée, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1959.
- RUEFF, Martin, « Sous la morsure du renard: note sur l'impératif stoïcien de Pierre Pachet », in *Les philosophes lecteurs, Fabula LHT (Littérature, histoire, théorie)*, n°1, 01 février 2006, URL : <http://www.fabula.org/lht/1/Rueff.html>
- VAN den BOSCH, Ph, *La philosophie et le bonheur*, Paris, Flammarion 1997.

