

# Société et Utopie chez Liu Cixin

ADRIAN THIERET

**RÉSUMÉ :** Cet article décrit le courant utopiste en littérature dans la Chine contemporaine à travers l'analyse des nouvelles « Prendre soin de Dieu » et « Prendre soin des hommes » du célèbre auteur de science-fiction Liu Cixin. Il cherche à démontrer que ces nouvelles constituent une forme de résistance éthique face aux travers de l'ordre capitaliste mondial dans lequel la Chine s'est intégrée depuis la période des réformes. Poursuivant la tradition utopiste moderne et s'opposant aux réalités contemporaines, ces nouvelles offrent l'espoir d'un ordre social plus juste malgré les difficultés apparemment insurmontables auxquelles doit faire face le monde aujourd'hui.

**MOTS-CLÉS :** utopie, dystopie, science-fiction, ère des réformes, globalisation, capitalisme.

## Introduction

Le critique littéraire Li Tuo qualifie la période contemporaine en Chine « d'ère de la mesquinerie »<sup>(1)</sup>. Dans cette ère, affirme-t-il, nos vies sont définies par la consommation et la culture se trouve réduite à l'expression vulgaire d'un désir croissant de biens matériels et de richesse. La majorité des écrivains chinois depuis les années 1990 a « bénéficié des réformes [de l'ère de Deng Xiaoping] ; aussi les émotions, les rêves et les idéaux exprimés dans [leurs] écrits sont-ils le reflet des émotions et des demandes de la couche sociale qui a bénéficié de ces réformes ». Ces écrivains ont consciemment ou inconsciemment soutenu l'établissement du capitalisme et la marchandisation de la société en Chine depuis la mort de Mao. Les idéaux utopistes sont morts, comme l'écrit Li : « On ne peut même pas faire allusion à l'idéal d'émancipation humaine » sans être tourné en ridicule. Et « ceci ne poserait aucun problème », souligne-t-il, « si la Chine n'abritait pas des centaines de millions de paysans, des dizaines de millions de travailleurs sans emploi et des problèmes sociaux dont la gravité est accentuée par l'accroissement rapide des inégalités ».

La disparition de l'utopisme en Chine a été annoncée il y a 30 ans par Maurice Meisner. Dans *Marxism, Maoism, and Utopianism*, ce dernier affirme que le maoïsme contenait l'étincelle utopiste de résistance éthique en dépit de sa promotion de principes pouvant conduire à la recherche de la « modernisation comme fin en soi ». Les notions d'« utopie » et d'« utopisme » ne désignent pas ici un endroit idéal, celui-ci étant compris comme à jamais inatteignable, mais caractérisent plutôt les efforts tendant à se rapprocher de cet idéal. Le maoïsme était « une philosophie qui enseignait que le changement est une loi absolue et objective de l'histoire et de la nature et qui en même temps valorisait le changement et l'esprit du changement et les considérait comme un élément normatif central ». Il s'agissait ainsi de se battre pour la réalisation du rêve socialiste en résistant à la « routinisation bureaucratique », « aux nouvelles formes d'inégalité sociale qui accompagnent naturellement le développement économique moderne de l'arrière-pays » et « à l'institutionnalisation générale de l'ordre post-révolutionnaire »<sup>(2)</sup>. Indépendamment de ses échecs politiques, le maoïsme a été incontestablement utopiste dans sa quête constante d'amélioration et par sa résistance au capitalisme en train de se propager dans le monde entier. Toutefois, cet utopisme est mort avec Mao et le socialisme chinois s'est

cantonné à incarner la modernisation, comme l'illustre parfaitement la déclaration de 1980 de Deng Xiaoping : « la raison d'être du socialisme est de faire de ce pays un pays riche et fort »<sup>(3)</sup>. Meisner, écrivant quelques années après le début de la période d'ouverture et de réformes, commence son livre par une accusation frontale de la Chine post-maoïste et plus largement de la civilisation contemporaine. Replaçant dans un autre contexte la remarque de Frank et de Fritzie Manuel sur le « contraste entre l'accumulation des instruments technologiques et scientifiques augmentant le champ des possibles et la pitoyable pauvreté des objectifs » dans les sociétés occidentales, Meisner écrit : « l'appauvrissement des objectifs dans les pays communistes n'en est pas moins pitoyable [...] les visions marxistes d'une utopie communiste ont été abandonnées au profit de la poursuite du développement économique et la doctrine marxiste-léniniste officielle s'est dégradée, se cantonnant à n'être rien de plus qu'une idéologie de la modernisation »<sup>(4)</sup>. Dans le contexte chinois, comme le démontre Li Tuo, l'idéal de liberté humaine est aujourd'hui laissé de côté tandis que le peuple se satisfait de la rétribution matérielle des efforts individuels.

Les inégalités sociales dont Li Tuo déplore l'existence en Chine sont seulement l'un des nombreux problèmes inhérents à l'actuel système mondial auquel participe incontestablement ce pays : les guerres, les crises financières, l'injustice sociale et la dégradation de l'environnement, phénomènes auxquels les plus pauvres sont particulièrement vulnérables. Aujourd'hui, l'évolution de notre qualité de vie dépend d'améliorations technologiques incrémentales et l'idéologie dominante pétrie d'optimisme technologique nous promet l'invention de nouveaux pansements pour répondre aux problèmes particuliers au fur et à mesure de leur apparition. Toutefois, ce type particulier d'utopisme moderne se mue rapidement en dystopie en se réalisant, puisqu'il ne parvient qu'à nous prodiguer davantage de solutions du même ordre. Malgré la capacité technique à répondre temporairement aux besoins d'expansion constante requis par notre structure socio-économique,

1. Cette citation ainsi que la suivante proviennent de Li Tuo et Yan Lianke, « Enjoyment : A New Experiment on Surrealist Writing: A Dialogue between Li Tuo and Yan Lianke », in Xueping Zhong et Ban Wang (éds.), *Debating the Socialist Legacy and Capitalist Globalisation in China*, Palgrave Macmillan, 2014, p. 151-162.
2. Maurice Meisner, *Marxism Maoism and Utopianism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982, p. 208-209.
3. *Ibid.*, p. 238.
4. *Ibid.*, p. X-XI.

penser que cette démarche va résoudre tous les problèmes n'aboutit finalement qu'à dissimuler les contradictions à l'œuvre entre la structure du système capitaliste global, les besoins humains et les limites environnementales. Bien que des problèmes particuliers soient ressentis de manière plus aiguë dans certaines régions, les causes et les effets sont tous deux intrinsèquement globaux. Ce réseau d'interactions a bien été mis en évidence par Ulrich Beck ; son travail permettant de comprendre « la société du risque planétaire » l'a amené à conclure que les diverses catastrophes auxquelles nous faisons face aujourd'hui « doivent être comprises comme les conséquences des actes et des incertitudes produites par la civilisation » et doivent être gérées comme des problèmes qui émergent à partir de la structure de la société globale<sup>(5)</sup>.

Fredric Jameson dénonce le système mondial contemporain et son idéologie en associant la disparition de l'utopie des sphères politiques et économiques et de notre expérience quotidienne à l'accession du capitalisme à une hégémonie mondiale quasiment sans précédent, suite à l'échec de l'expérience socialiste : « Ce qui est handicapant [aujourd'hui] ce n'est pas la présence d'un ennemi mais plutôt la croyance universellement répandue, non seulement que cette tendance [vers le capitalisme] est irréversible, mais que les alternatives historiques au capitalisme se sont montrées non viables et impossibles, et qu'il n'existe pas d'autre système socioéconomique concevable, sans parler du fait qu'il n'y en ait aucun qui soit disponible »<sup>(6)</sup>. Dans ces circonstances, comme l'affirme Jameson, l'avènement de changements sociaux radicaux requiert « la réouverture forcée de l'accès au sens de l'histoire comme une totalité et la réinvention des possibilités cognitives permettant aux individus de comprendre et de percevoir les phénomènes sociaux comme des moments de la lutte *entre les classes* »<sup>(7)</sup>.

C'est dans ce contexte que les représentations littéraires utopistes peuvent nous aider à saisir l'emprise du système sur nos vies individuelles puisqu'elles ne sont pas strictement contraintes par les règles de notre réalité quotidienne et qu'elles peuvent exposer l'expérience subjective comme « une fonction du système marchand et de la structure aliénante du capitalisme avancé, dénonçant ainsi la contingence de cette structure, la présentant comme un moment particulier de l'histoire plutôt qu'une fin de celle-ci »<sup>(8)</sup>. Dans cette perspective, Li Tuo retrouve, dans la littérature surréaliste de Yan Lianke, une forme d'utopisme éthiquement productif, dans la mesure où l'auteur y évoque la fragmentation du monde et ses problèmes à travers la satire de la société moderne confrontée aux écueils des réformes de l'économie de marché et à la situation critique des classes inférieures en Chine aujourd'hui. Toutefois, le surréalisme n'est pas la seule option.

Cet article interroge le potentiel utopiste de la littérature contemporaine chinoise de science-fiction (SF) au regard des problèmes actuels de la société chinoise et du monde. En admettant que l'utopisme est une force éthique nécessaire et un moteur indispensable de l'histoire humaine – comme Max Weber l'a remarqué, « l'homme n'aurait jamais atteint le possible s'il n'avait jamais essayé d'atteindre l'impossible »<sup>(9)</sup> – il s'agit de démontrer que les travaux de Liu Cixin, l'auteur de SF chinoise le plus populaire du nouveau millénaire, dressent des perspectives utopistes et nourrissent à travers elles l'espoir d'un ordre social nouveau, plus éthique, face aux réalités souvent dystopiques de la Chine et du monde contemporain. Cette thèse s'appuie sur une lecture détaillée de deux de ses nouvelles, « Prendre soin de Dieu » et « Prendre soin des hommes », lues comme les produits de et comme une réaction à la réalité contemporaine, une réponse particulière aux crises globales de l'inégalité sociale et de la destruction écologique qui menacent le globe.

## Science-fiction et utopie en Chine

Lorsque la science-fiction a été importée d'Occident par Liang Qichao et d'autres intellectuels modernes au début du XX<sup>e</sup> siècle, ce registre était « perçu comme un genre utopiste qui permettait à la fois d'élaborer une réflexion sur la réalité et de construire l'espoir d'un changement »<sup>(10)</sup>. En Chine, la littérature était considérée depuis longtemps déjà comme un instrument de critique sociale et de réforme : pendant 2000 ans, la tradition confucianiste a désigné la littérature comme la meilleure manière de promouvoir une moralité correcte, et à l'époque moderne, le mouvement du 4-Mai et la révolution communiste ont tous deux également conféré à la littérature la responsabilité de transformer la société chinoise. Intellectuel éduqué dans la tradition confucéenne, cherchant à réformer et moderniser la Chine au début du XX<sup>e</sup> siècle, Liang Qichao croyait que la science-fiction n'avait pas uniquement pour objet la science et la modernisation mais plutôt qu'il s'agissait d'une littérature philosophique qui avait un rôle à jouer dans la « rénovation de l'esprit du peuple » et dans la création d'une nouvelle éthique citoyenne mondiale<sup>(11)</sup>.

Le roman inachevé de Liang, *L'Avenir de la nouvelle Chine* (publié sous forme de feuilleton en 1902), dépeint un futur utopique dans lequel la Chine s'est hissée au niveau des puissances occidentales et dans lequel le monde entier vit en paix, et incarne son espoir quant au rôle que ce genre pourrait jouer dans le processus de construction d'une meilleure Chine et d'un monde meilleur. La même année, Liang confirme et renforce ses ambitions pour la science-fiction en traduisant une nouvelle de l'astronome français Camille Flammarion, *La fin du monde* (*Shijie mori ji*), dans lequel ce dernier anticipe et relate la progression parallèle de la civilisation humaine et de l'histoire géologique dans un avenir éloigné. Dans la postface du traducteur, Liang loue la construction de la nouvelle « à partir des principes les plus exacts de la science et des idéaux philosophiques les plus nobles »<sup>(12)</sup>. Il caractérise le texte de « fiction philosophico-scientifique », un travail qui « utilise le genre de la fiction pour expliquer la philosophie et la science ». Les autres exemples que Liang donne de ce genre incluent la *République* de Platon, *La nouvelle société* de Yano Fumio (*Shin Shakai*, un compte-rendu de la société socialiste de 1902), et le roman de Jules Verne, *Autour de la*

- Ulrich Beck, « Critical Theory of World Risk Society » *Constellations*, vol. 16, n° 1, 2009, p. 15. Beck ne propose toutefois pas un changement radical de système. Le fait que le capitalisme lui-même soit le principal problème est plutôt la prémisse implicite d'utopistes comme Jameson et cela a été également démontré de manière convaincante par des sociologues marxistes comme John Bellamy Foster, Brett Clark, et Richard York dans *The Ecological Rift : Capitalism's War on the Earth*, New York, Monthly Review Press, 2010.
- Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future*, Londres, Verso, 2005, p. XII.
- Fredric Jameson, « Reflections in Conclusion », in Bloch et al., *Aesthetics and Politics*, Londres, Verso, 1980, p. 212.
- Ibid.*, p. 213.
- Cf. Maurice Meisner, *Marxism Maoism and Utopianism*, op. cit., p. 4.
- Mingwei Song, « Variations on Utopia in Contemporary Chinese Science Fiction », *Science Fiction Studies*, vol. 40, n° 1, 2013, p. 86.
- La célèbre thèse de Liang sur le pouvoir de la littérature est exposée dans son essai de 1902 « On the Relationship between Fiction and the Government of the People », in Kirk Denton, *Modern Chinese Literary Thought*, Stanford University Press, 1996, p. 74-81. Ban Wang analyse la représentation de Liang d'un nouvel ordre éthique mondial dans « Geopolitics, Moral Reform, and Poetic Internationalism : Liang Qichao's *The Future of New China* », *Frontier of Literary Studies in China*, vol. 6, n° 1, 2012, p. 2-18.
- « *Shijie mori ji yi hou yu* » (Postface à « La fin du monde »), initialement éditée en 1902 dans *Xin xiaoshuo* sous le pseudonyme de Yin Bing, a été republiée par Chen Pingyuan et Xia Xiaohong, in *Ershi shiji Zhongguo xiaoshuo lilun ziliao* (Archives théoriques sur les romans chinois du XX<sup>e</sup> siècle), vol. 1, Beijing daxue chubanshe, 1989, p. 40-41.

Lune<sup>(13)</sup>. Liang louait ces ouvrages non pas en vertu de leur exactitude scientifique, mais pour l'état d'esprit scientifique dont ils témoignaient. Ces travaux de « fiction philosophico-scientifique » pouvaient selon lui contribuer à diffuser la science moderne et la pensée rationnelle, nécessaires pour renforcer le peuple de Chine, éviter au monde des conflits internationaux et le diriger vers la paix et la prospérité.

La promotion de la science-fiction par Liang Qichao a touché beaucoup de lecteurs, y compris le jeune étudiant Lu Xun. Dans sa préface de *Nahan*, Lu Xun nous apprend qu'il s'est tourné vers la science moderne suite au décès de son père alors soigné par des médecins chinois traditionnels et qu'il s'est par la suite détourné de la pratique de la médecine en faveur de la littérature comme une manière de promouvoir des changements dans l'état d'esprit des Chinois en général. Une dizaine d'années auparavant, alors qu'il étudiait encore la médecine au Japon, Lu était déjà engagé dans cette pratique littéraire puisqu'il avait traduit deux romans de Jules Verne du japonais en chinois classique<sup>(14)</sup>. Dans la préface de Lu Xun à sa traduction de 1903 du roman *De la Terre à la Lune*, publiée une année après que les travaux de Liang Qichao eurent été qualifiés de « premier article théorique sur la science-fiction en Chine »<sup>(15)</sup>, il expliquait que ce genre pouvait aider les lecteurs à comprendre et à s'approprier l'esprit scientifique en parant ses idées parfois rébarbatives des atours séduisants de la fiction, et aider ainsi les Chinois à se moderniser<sup>(16)</sup>.

Suite aux travaux de Liang Qichao et de Lu Xun, de nombreux intellectuels chinois ont commenté ou publié des œuvres de science-fiction pendant les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. La préoccupation principale sous-tendant la plupart de ces travaux, comme les *Contes de la colonie lunaire* de Huang-jiang Diaosou (*Yueqiu zhimindi*, 1904), *La Nouvelle Chine* de Lu Shi (*Xin Zhongguo*, 1910) et *La Cité des chats* de Lao She (*Mao cheng ji*, 1932), est crûment exposée dans le titre du roman de Liang Qichao : *L'avenir de la nouvelle Chine*. Nathaniel Isaacson nous enjoint avec raison de ne pas considérer la SF comme le seul genre littéraire à aborder ce type de sujet : l'avenir de la Chine est l'une des « préoccupations thématiques [...] centrales de la littérature moderne chinoise » depuis la fin des Qing<sup>(17)</sup>. Il y aurait beaucoup à dire au sujet des représentations des utopies technologiques ou socialistes envisagées par la science-fiction chinoise sous le règne de Mao également, mais l'analyse de ces sujets dépasse le cadre de cet article. Notre objectif est dans ces quelques paragraphes d'établir un lien entre les débuts de la SF en Chine et l'engagement de ce genre dans le développement d'une pensée utopiste qui associe la critique des conditions présentes et l'imagination de possibilités alternatives pour l'avenir.

Le contexte de la science-fiction contemporaine est différent de celui d'il y a un siècle : la Chine ne fait plus face à la menace d'une domination impérialiste (bien que de telles menaces occupent toujours une place centrale dans la rhétorique du Parti communiste chinois visant à maintenir sa légitimité et qu'elles occupent toujours des vastes zones de l'imaginaire collectif). La souveraineté nationale ininterrompue, la richesse et le pouvoir de la Chine au plan mondial sont pratiquement assurés et désormais la société chinoise se confronte aux mêmes problèmes d'inégalités sociales et de cataclysme écologique qui menacent l'humanité entière. La littérature aussi est différente : tandis que Liang Qichao et Lu Xun admiraient les utopies de Jules Verne, de Camille Flammarion ou d'Edward Bellamy, que Liang lui-même a essayé de construire sa propre utopie futuriste dans *L'avenir de la nouvelle Chine*, la science-fiction chinoise contemporaine dépeint plus fréquemment – bien que non exclusivement – des dystopies. La SF a recommencé à fleurir en Chine pendant l'ère de la réforme et de l'ouverture, et

les auteurs les plus populaires aujourd'hui, Han Song, Wang Jinkang, et Liu Cixin, comme de nombreux autres jeunes auteurs pleins d'avenir, décrivent plutôt des avenirs dystopiques à l'instar de leurs collègues occidentaux. Leurs œuvres exposent les conséquences exagérées de certaines tendances de la société moderne, dépeignant les crises aiguës et les effondrements sociaux qui les accompagnent. Toutefois, l'impulsion utopiste qui sous-tend ces dystopies est analogue à celle qui a inspiré la pensée utopiste de Liang Qichao et qui a conduit Lu Xun à s'attaquer aux murs d'acier du réel avec sa plume : les auteurs contemporains partagent la préoccupation éthique de leurs prédécesseurs du début du XX<sup>e</sup> siècle pour l'état de la société, ils réfléchissent et combattent les maux sociaux à l'aide de leur littérature.

Dans le contexte contemporain de la globalisation, où la Chine joue le rôle de nouvelle superpuissance économique et technologique, la SF y partage beaucoup de traits communs avec des œuvres de SF provenant d'autres pays, tout en conservant ses traits distinctifs. Le principal magazine SF en Chine, *Kehuan Shijie*, publie fréquemment des numéros consacrés à des œuvres traduites et les auteurs chinois contemporains de SF reconnaissent l'influence des auteurs étrangers – Liu Cixin citant Arthur C. Clarke comme principale source d'inspiration, par exemple<sup>(18)</sup>. Les critiques chinois de SF contemporains se confrontent aux théories des intellectuels occidentaux et les adaptent au contexte chinois. Toute analyse de la SF contemporaine en Chine doit par conséquent rendre compte des discussions théoriques sur le genre considéré comme un phénomène global, en plus de rendre compte des particularités de ses manifestations chinoises. Nous n'allons pas entrer ici en profondeur dans les théories de la science-fiction et de la littérature utopiste, mais quelques brèves remarques sont néanmoins nécessaires<sup>(19)</sup>.

En raison de ses thèmes et ses formes, la littérature de science-fiction semble particulièrement convenir à l'expression de l'imagination utopique dans l'âge postmoderne du capitalisme global, dans lequel la technologie vient de plus en plus définir nos conditions de vie. La définition communément admise du genre affirme que ses caractéristiques formelles produisent chez le lecteur « une distanciation cognitive »<sup>(20)</sup>. La « distanciation » est provoquée par la présence d'un « novum », quelque chose d'inédit qui différencie le monde fictionnel de notre monde et conduit ainsi à une distanciation vis-à-vis de lui et de notre réalité. Ce *novum* entraîne une rumination utopique, un va-et-vient entre la « différence radicale » et sa réflexion sur

13. « Zhongguo weiyi zhi wenxuebao *Xin xiaoshuo* » (L'unique magazine littéraire chinois, *New Fiction*), in Chen Pingyuan et Xia Xiaohong, *Ershi shiji Zhongguo xiaoshuo lilun ziliao*, op. cit., p. 45.
14. Malgré le petit nombre de documents en anglais, pour de plus amples informations sur les travaux de Liang Qichao et Lu Xun en relation avec la SF, les lecteurs peuvent se référer à la revue des débuts du genre réalisée par Nathaniel Isaacson, « Science Fiction for the Nation », *Science Fiction Studies*, vol. 40, n° 1, 2013, p. 33-54.
15. Wang Quangen l'affirme par exemple dans *Xiandai Zhongguo kehuan wenxue zhuchao* (Les courants principaux de la littérature de science-fiction chinoise), Chongqing chubanshe, 2010. Il y a plus de 30 ans, Jonathan Spence a remarqué que la conception de la science-fiction de Lu Xun a été influencée par Liang Qichao : cf. Jonathan Spence, *The Gate of Heavenly Peace*, Penguin Books, 1982, p. 65.
16. Lu Xun, « Yuejie lüxing bianyan » (Introduction à *De la Terre à la Lune*), in *Lu Xun yiwen quanji*, vol. 1, Fujian Jiaoyu chubanshe, 2008, p. 5-6.
17. Nathaniel Isaacson, « Science Fiction for the Nation », op. cit., p. 33.
18. Liu Cixin, « Beyond Narcissism: What Science Fiction Can Offer Literature », *Science Fiction Studies*, vol. 40, n° 1, 2013, p. 22-32.
19. Pour de plus amples informations sur les relations entre science-fiction et utopie, cf. Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction*, New Haven, Yale, 1979, et en particulier l'introduction et le premier chapitre ; Raymond Williams, « Utopia and Science Fiction », *Science Fiction Studies*, n° 5, 1978, p. 203-214 ; les travaux de Jameson évoqués ci-dessus ; Andrew Milner, *Locating Science Fiction*, Liverpool, Liverpool University Press, 2012 ; Istvan Csicsery-Roney « Marxist theory and science fiction », in *Cambridge Companion to Science Fiction*, Cambridge University Press, 2003, p. 113-124.
20. Darko Suvin, *Metamorphoses*, op. cit., Introduction et chapitre 1er.

la réalité courante. Dans la science-fiction, à la différence d'autres littératures fantastiques, la distanciation est « cognitive » ; les *nova* fictionnelles de l'histoire doivent être cohérentes et logiques (scientifiquement) entre elles, même si ce sont des choses qui n'existent pas ou qui ne peuvent pas exister dans la réalité. Ce cadre scientifique donne à la SF une aura de plausibilité et en fait un outil pertinent pour la résolution de problèmes réels même si le *novum* l'éloigne de la réalité. De plus, la SF tend à se préoccuper des effets de la technologie sur la société, y compris la manière dont la technologie a brisé les frontières traditionnelles du temps, de l'espace, les frontières nationales et a changé les relations entre les hommes et leur environnement. Ces thèmes et ces caractéristiques formelles, associés à l'intérêt de la science-fiction pour l'avenir, permettent d'envisager plusieurs futurs possibles, de déterminer lesquels sont désirables ou redoutables, et de choisir quelles actions doivent être accomplies dans le présent pour atteindre ou éviter de telles perspectives.

En d'autres termes, en nous proposant de multiples futurs possibles et logiquement plausibles, la SF nous permet d'appréhender le moment présent comme une partie transitoire de l'histoire et représente l'avenir non pas comme établi une fois pour toutes mais au contraire comme indéterminé et ouvert au changement. En nous défamiliarisant ainsi du réel, comme le montre Jameson, la SF « incarne et rend possible une méthode structurellement unique d'appréhension du présent comme histoire, et cela indépendamment du pessimisme ou de l'optimisme qui caractérise la représentation du monde futur qui est le prétexte pour cette défamiliarisation »<sup>(21)</sup>. *1984* de George Orwell constitue un exemple canonique d'utopie dans sa présentation d'un scénario possible basé sur une extrapolation des tendances totalitaires et des technologies de la surveillance qu'Orwell pouvait contempler dans son présent. *1984* nous avertit que le présent pourrait conduire à un avenir dystopique (le présent pourrait devenir le passé de ce futur) si nous ne prenons pas des mesures pour en prévenir l'avènement. L'histoire est fidèle au modèle de la dystopie développé par Tom Moylan : elle dépeint une société bien pire que la réalité et révèle, à travers le conflit entre la vie de Winston et le système sociopolitique, comment l'expérience individuelle est encastrée dans le système tout entier<sup>(22)</sup>. *1984*, comme d'autres fictions dystopiques, met en relief les profondes imperfections de la structure sociale, comme des éléments auxquels on peut résister, constituant ainsi une remise en question radicale de la réalité qui « refuse d'adopter une perspective fonctionnaliste ou réformiste » et, ayant nié les solutions simples aux problèmes qui harcèlent les individus, ouvre la voie pour l'imagination utopiste ou les systèmes alternatifs<sup>(23)</sup>. Bien qu'il expose un monde dystopique, *1984* s'avère utopique par deux aspects capitaux : de par sa représentation du régime comme quelque chose de contingent auquel on peut résister, et de par la manière dont son récit est encadré par les notes en bas de page et suivi d'un appendice comme l'histoire d'un régime passé qui a été renversé. Cette mise en scène nous signale que la difficulté a été surmontée et même s'il n'est pas spécifié ce qui a remplacé le régime, elle nous offre ainsi l'espoir d'un futur meilleur. Ceci constitue un exemple de la manière dont les mondes dystopiques peuvent incarner l'espoir même en dessinant crûment les perspectives pessimistes de notre destin à venir.

Les deux nouvelles dystopiques de Liu Cixin que nous allons examiner ci-dessous témoignent d'une tendance utopiste. Liu, qui a commencé à publier des nouvelles à la fin des années 1990, est devenu célèbre avec la publication de sa trilogie *Three Body* (*Santi*, 2006-2010), son travail le plus conséquent et le plus apprécié jusqu'à aujourd'hui. Il a remporté de nombreux prix de science-fiction en Chine et a bénéficié d'une reconnaissance majeure

en 2012 lorsque le journal *Littérature du peuple* (*Renmin wenxue*) a republié quatre de ses nouvelles (dont « Prendre soin de Dieu »)<sup>(24)</sup>. Liu fait partie des personnalités publiques très recherchées lors des débats portant sur l'innovation scientifique et la SF, et il est devenu une célébrité incarnant la renaissance de la SF en Chine. Nombre de ses nouvelles ont été traduites en anglais, y compris sa trilogie, dont le premier tome a été publié par l'éditeur renommé de SF, US Tor, en 2014. Cette trilogie a été vendue à plus de 500 000 exemplaires en Chine depuis l'édition du dernier épisode en 2010, ce qui en fait l'ouvrage de SF locale ayant connu le plus grand succès éditorial<sup>(25)</sup>. Cependant, cela ne suffit pas pour faire de cette œuvre un best-seller grand public : la science-fiction, locale ou étrangère, est absente des listes des meilleures ventes de fiction en Chine qui restent dominées par Guo Jingming et Han Han, des traductions d'ouvrages étrangers, ainsi que les vétérans canonisés de la littérature comme Yu Hua ou Mo Yan<sup>(26)</sup>. Nous considérons donc les fictions de Liu comme extrêmement populaires et représentatives dans le monde de la SF en Chine, tout en reconnaissant qu'elles n'ont pas atteint l'immense popularité et le cachet culturel dont bénéficient les principaux représentants de la littérature grand public.

Les récits de Liu Cixin mettent en scène des problèmes comme les inégalités sociales, les limites écologiques, et le développement scientifique qui concernent l'humanité entière (à la différence de Han Song par exemple, dont les récits relatent des conflits entre les nations et représentent ainsi des angoisses profondes de la nation chinoise). La plupart des nouvelles de Liu considèrent comme acquis le fait qu'une Chine puissante et autonome est là pour durer. Ainsi, bien que s'inscrivant dans la lignée d'une SF socialement et didactiquement active qui a commencé en Chine avec Liang Qichao et Lu Xun il y a un siècle, les fictions de Liu reflètent les circonstances très différentes du monde contemporain. Il s'agit d'un monde dans lequel, au moins pour Liu, la réalité des risques globaux requiert une bien plus grande attention qu'aucun des risques perçus comme menaçant la nation chinoise. En d'autres termes, l'auteur considère que la Chine et le reste du monde font face aux mêmes menaces dans le monde contemporain. Les deux histoires analysées ci-dessous évoquent ce type de risques, confrontant les contradictions de notre civilisation et présentant l'espoir que le désastre pourrait encore être évité.

### « Prendre soin de Dieu »

La nouvelle « Prendre soin de Dieu » (2005) ne présente pas le schéma classique de l'invasion extraterrestre : les visiteurs d'outre-espace ne viennent pas pour détruire ou exploiter la Terre, mais au contraire nous demandent de l'aide<sup>(27)</sup>. L'histoire annonce son caractère fantastique dès la première

21. Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future*, op. cit., p. 288.

22. Tom Moylan, *Scraps of Untainted Sky*, Boulder, Westview Press, 2000, p. XII.

23. *Ibid.*

24. *Renmin wenxue* (Littérature du peuple), n° 3, 2012. Les nouvelles republiées sont : « Shanyang shangdi » (Prendre soin de Dieu), « Wei jiyuan » (Micro-ère), « Shiyun » (Nuage poétique) et « Mengzhihai » (Mer de rêves).

25. Amy Qin, « In a Topsy-Turvy World, China Warm to Sci-Fi », *The New York Times*, 10 novembre 2014, [www.nytimes.com/2014/11/11/books/liu-cixins-the-three-body-problem-is-published-in-us.html](http://www.nytimes.com/2014/11/11/books/liu-cixins-the-three-body-problem-is-published-in-us.html) (consulté le 11 novembre 2014).

26. Cf. le « Top 30 » annuel des meilleures ventes au détail de livres de fiction réalisé par Open Book (*Xugou lei changxiao shupai hangbang*) à partir de 2010, accessibles sur internet à l'adresse : [openbook.com.cn](http://openbook.com.cn) (consulté le 11 novembre 2014).

27. « Shanyang shangdi » (Prendre soin de Dieu), in Liu Cixin, *Xiangcun jiaoshi* (Instituteur de village), Changjiang wenyi chubanshe, 2013. L'ensemble des citations provient de la traduction anglaise de Ken Liu in *Pathlight*, n° 1, 2012.



ligne : « À nouveau, Dieu a contrarié la famille de Qiusheng », puis nos attentes sont bouleversées dès les lignes suivantes qui décrivent une banale scène de la vie domestique dans un village chinois pas si éloigné de ceux d'aujourd'hui. Au lieu d'être omnipotent et de manipuler le destin de Qiusheng, Dieu tient une position subordonnée. Incarné par un vieillard laissé aux bons soins de la famille de Qiusheng, Dieu n'est même pas en mesure d'assumer les tâches journalières. Par exemple, il oublie de fermer le gaz après s'être fait chauffer un peu de lait pour le petit-déjeuner.

Les problèmes quotidiens actuels des Chinois apparaissent au fur et à mesure de la description des relations que Dieu entretient avec la famille. Le lait provient de leur vache et le surplus qui leur est inutile est revendu : « ils imitent les autres, [ajoutant] de l'eau au lait pour le vendre » sur le marché. Dieu n'a pas « oublié » d'éteindre le gaz : il a seulement pensé qu'il s'éteindrait tout seul, car il est apparemment habitué à l'automatisation des tâches quotidiennes. Alors que Qiusheng réprimande Dieu pour l'incident, il révèle les difficultés matérielles de sa famille : « Nous ne sommes pas comme vous, des machines ne se décarcassent pas pour s'occuper de nous. Nous devons travailler dur [...] c'est comme ça que nous garnissons nos assiettes ». Son épouse, Yulian, tient des propos similaires sur la pauvreté matérielle, disant à Dieu : « N'utilisez pas de détergent si le bol n'est pas gras. Tout a un prix ! L'indemnité de misère qu'ils nous payent pour vous entretenir ? Ha ! »

Ni Dieu ni la famille de Qiusheng ne sont satisfaits de ce mode de vie, ainsi que nous l'apprend la fin du chapitre où Dieu soupire et se demande : « Comment en est-on arrivés là ? ». Le narrateur nous raconte que ce sentiment est partagé par les autres membres de la famille et tous les autres habitants de la planète, hommes et Dieux. Le chapitre s'achève là où il avait commencé, par l'évocation de Dieu dès la première ligne : il s'agit bien là d'un conte cosmique, intimement associé à la relation dialectique du particulier et de l'universel. L'histoire continue de faire des allers-retours entre le point de vue des Dieux, qui ont tous la même apparence et « ne semblent appartenir à aucune race en particulier, comme si toutes les ethnies s'y étaient mélangées », et la vie de la famille de Qiusheng dans la Chine rurale. Elle décline sous divers angles la rencontre entre des vétérans chevronnés de l'optimisme technologique qui ont en chemin réalisé l'absurdité de leur entreprise, et les humains naïfs qui sont tout juste en train de commencer ce trajet, encore pleins d'espoirs infondés.

La civilisation de Dieu est arrivée sur Terre il y a trois ans : des vaisseaux spatiaux ont entouré la planète, illuminant le globe comme le ferait « une lampe de chirurgie géante ». Il s'agit là d'une préfiguration métaphictionnelle de ce que les Dieux, en tant que « novum » primaires permettant à l'histoire de se différencier de notre réalité, ont à révéler au sujet de la civilisation humaine d'aujourd'hui. Avant leur arrivée sur terre, les Dieux ont quitté leur planète d'origine pour s'abriter dans le milieu écologiquement plus stable de leurs vaisseaux spatiaux dans lequel, pendant des millénaires, ils ont évolué dans une apparente autonomie et prospérité matérielle, dans l'égalité et la béatitude. Ayant éliminé la nécessité, leur évolution a cessé. N'ayant plus rien à espérer et aucune raison de changer, le changement lui-même a disparu de leur civilisation. Alors qu'ils se divertissaient des plaisirs illimités de leur utopie, les Dieux ont petit à petit oublié comment piloter et construire les machines qu'ils avaient eux-mêmes créées. Toutefois, ils ne pouvaient pas arrêter le temps : les lois physiques de l'univers ont continué à opérer et les vaisseaux spatiaux à l'origine autonomes qu'ils considéraient comme éternels ont commencé à se détériorer. À l'origine, la civilisation des Dieux avait quitté sa planète et emménagé dans des vaisseaux spatiaux

parce qu'aucun « environnement planétaire n'était aussi stable que celui d'un vaisseau spatial scellé ». Mais même l'environnement clos d'un vaisseau spatial n'est pas totalement isolé. Il demeure une composante de l'écosystème de l'univers et ne peut pas échapper à la seconde loi de la thermodynamique. Finalement, même ces vaisseaux spatiaux ont commencé à s'abîmer alors que les petits dysfonctionnements ont commencé à s'accumuler, amenant la civilisation des Dieux à créer des copies de la Terre et à y planter les germes de la civilisation humaine, en planifiant d'y revenir des millénaires plus tard, une fois que la civilisation se serait développée sur la planète et demander de l'aide.

Ainsi, deux milliards de Dieux parviennent à convaincre l'humanité de prendre soin d'eux en leur offrant en échange leur connaissance scientifique. Malgré l'avertissement des Dieux que « tout dans l'univers » est soumis au vieillissement et à la mort, même l'univers lui-même, contredisant ainsi la conviction du secrétaire général des Nations Unies selon lequel la civilisation humaine, « actuellement dans un stade de développement rapide », va continuer à évoluer indéfiniment, les humains conservent la ferme conviction que la technologie est une solution et une fin en soi. Ils exultent à l'idée de recevoir la connaissance des Dieux en échange de leurs soins, comme l'illustre Yulian au moment où Dieu arrive chez eux : « J'ai entendu dire que la technologie que vous nous avez donnée va bientôt nous permettre d'expérimenter le communisme réel ! Quand ça va arriver, nous aurons chacun tout ce dont nous avons besoin. Les choses ne coûteront plus rien. Nous irons juste dans les magasins nous servir ». À cela, Dieu répond : « Oui, et mieux encore : "à chacun selon ses besoins" se cantonne aux besoins les plus élémentaires de la civilisation. La technologie que nous vous avons donnée va vous apporter une vie de prospérité et de confort surpassant votre imagination ».

Les humains ont pensé à l'origine que la technologie divine « allait leur permettre de réaliser leurs rêves du jour au lendemain » et ils ont cherché à y trouver des solutions d'énergies alternatives alors que « l'épuisement des réserves de pétrole menaçait l'horizon de l'humanité ». Les technologies énergétiques divines ne peuvent toutefois pas satisfaire ce problème de la société humaine, parce qu'elles s'avèrent si complexes qu'il est impossible de les comprendre et de les mettre en œuvre. « La race humaine ressemblait à un groupe de jeunes écoliers auxquels on aurait demandé de maîtriser les connaissances requises chez un doctorant, et elle n'a pas été formée pour ça ». Cette situation a engendré un fort ressentiment, au niveau individuel et au niveau de la société toute entière. L'épouse de Qiusheng, « suite à la mort de son rêve de communisme réel », reconstruit avec nostalgie le passé précédant l'arrivée des Dieux comme un temps où « tout allait bien ». Mais en réalité, depuis l'arrivée des Dieux, elle a utilisé les subventions gouvernementales obtenues pour la prise en charge de leur Dieu pour acheter une vache à lait pour la famille, du fioul pour remplacer les briquettes de charbon pour le chauffage, et « une grande télé couleur toute neuve ». Son bien-être matériel a crû, mais sans la rendre heureuse ; en fait, elle l'oublie et se souvient uniquement du fardeau que constitue la prise en charge du nouveau membre infirme de la famille.

Les deux malentendus consistant à penser que le communisme est un paradis consumériste où tous les biens sont gratuits et que la technologie divine apportera une « vie de prospérité et de confort » reflètent le manque d'idéaux utopistes de la société contemporaine dont il a été précédemment question. Cela pourrait être vu comme un reflet de la politique post-maoïste, pour laquelle « le but final de tout le combat révolutionnaire [chinois] est de libérer et développer les forces productives [...] pour élever les conditions

de vie matérielles de tout le peuple »<sup>(28)</sup> ; soit, ainsi que l'affirme Deng Xiaoping, « le développement est un impératif urgent » (*fazhan cai shi ying daoli*)<sup>(29)</sup>. L'affirmation de Dieu reflète l'optimisme technologique général qui imprègne la société aujourd'hui. L'objectif socialiste originel de liberté humaine, au regard duquel le progrès technologique était un moyen, est parfaitement absent (le capitalisme, bien sûr, n'a jamais eu d'objectif autre que matériel quoi qu'il en soit). La modernisation technique elle-même est devenue la fin et les hommes sont incapables d'espérer au-delà des améliorations incrémentales apportées à leur condition de vie par les avancées technologiques.

Bien que leur technologie soit inutile pour l'humanité, les Dieux ont quelque chose à offrir : l'expérience. Les Dieux vivaient passivement dans leur paradis, ne réalisant jamais qu'il était lentement, imperceptiblement mais inévitablement en train de se corrompre en même temps que l'univers extérieur. Malgré une certaine capacité d'anticipation, dont témoigne le fait d'avoir semé les germes de civilisations humaines sur d'autres planètes, pour prendre soin d'eux à leurs vieux jours, la civilisation des Dieux a oublié que ces civilisations auront aussi des objectifs personnels et qu'elles ne voudront ou ne pourront pas prendre soin de leurs créateurs. Ainsi, la civilisation humaine s'avère incapable de prendre soin des Dieux et des conflits émergent tout autour du monde comme l'illustre la première scène avec la famille de Qiusheng, les Dieux étant obligés d'embarquer à nouveau dans leurs vaisseaux spatiaux pour quitter la Terre.

Le départ de la civilisation divine engendre deux conséquences pour l'humanité : celle-ci cherche d'abord à développer le voyage spatial, pour ensuite explorer l'univers. Les Dieux eux-mêmes font preuve de dynamisme : alors que le représentant de la civilisation divine quitte le village chinois qui l'accueillait, il emporte des manuels de lycée de maths, de physique et de chimie de son hôte Qiusheng pour « étudier. Je vais commencer avec les équations de second degré. Pendant les longues années à venir, je vais devoir trouver de quoi m'occuper. Et qui sait ? Peut-être un jour j'essaierai de réparer les moteurs à anti-matière de nos vaisseaux, ce qui nous permettra à nouveau d'atteindre presque la vitesse de la lumière ! » Qiusheng suggère qu'ainsi, Dieu pourrait être capable de recréer une civilisation qui pourrait l'aider. Mais Dieu répond qu'il voudrait avant tout être réuni avec son amante de l'autre côté de l'univers. « Non, non, non, nous ne cherchons plus en priorité à être soutenus pendant nos vieux jours. S'il est temps pour nous de mourir, nous mourrons. Je veux étudier parce que j'ai un dernier vœu [...] je veux la voir à nouveau [...]. Dans cet univers, aussi longtemps que vous êtes patient, vous pouvez réaliser n'importe quel rêve. La probabilité peut être minime, mais elle n'est pas inexistante. »

La volonté de Dieu de récupérer ces manuels et de réapprendre vient amender le ton pessimiste de l'histoire. Son ambition contredit ses propres dires, « s'il est temps pour nous de mourir, nous mourrons », et il affirme ainsi la puissance de la vie. Les Dieux pensaient avoir atteint l'utopie en développant une technologie qui satisfaisait tous les besoins mentaux et physiques possibles. Quand l'illusion s'est estompée en raison de la détérioration de leur écosystème spatial, les Dieux se sont réveillés de leur torpeur techniciste pour réaliser qu'ils étaient toujours mortels et qu'ils faisaient face à une potentielle mort. Cette prise de conscience a réveillé l'impulsion utopiste endormie au sein de la civilisation divine et l'a amenée à créer des Terres pour prendre soin d'elle dans ses vieux jours. Le même désir pour l'immortalité est ce qui conduit ce Dieu particulier à vouloir réparer ses vaisseaux spatiaux pour continuer à vivre. Soulignant encore la profondeur de ce désir, Dieu va jusqu'à suggérer que sa civilisation pourrait désormais atteindre la vitesse de la lumière, ralentissant le temps pour elle

relativement au reste de l'univers, afin qu'elle survive jusqu'à la fin de l'univers et que ce Dieu soit enfin réuni avec son amante.

Les dernières paroles de la nouvelle « Prendre soin de Dieu » : « la race humaine doit commencer à se demander qui va prendre soin de ses vieux jours », semblent démentir tout espoir utopique dans la mesure où elle annonce implicitement l'impuissance et la mort. Devons-nous abandonner, ou chercher un sauveur, plutôt que nous entraider ? Ces mots du père de Qiusheng, manifestent sa compréhension du fait que la race humaine existe comme partie intégrante d'un univers plus vaste, mais fonctionnent aussi comme un avertissement contre la complaisance, formant une tension utopiste avec les expériences et l'action de la civilisation divine. L'histoire elle-même contredit cette affirmation en exposant la tentative ratée de la civilisation divine de résoudre ce même problème : la race humaine doit trouver un moyen de prendre soin d'elle-même. Le seul choix disponible, entre abandonner et continuer à se battre pour la survie, n'est pas présenté du tout comme un choix.

La source utopiste principale de la nouvelle jaillit de l'incompatibilité radicale des deux thèses telles qu'elles sont exposées au travers des mots et des actions des Dieux et des hommes : nous obéissons à un impératif évolutionniste de survie et tous nos efforts pour la survie sont voués à l'échec. Refusant d'être désespéré tout en reconnaissant que la mortalité et l'entropie sont les principes ultimes de nos vies individuelles et de l'univers, que la réalisation de l'utopie – conçue comme un paradis intrinsèquement statique, fermé et éternel – est impossible, l'auteur affirme que le changement et le progrès sont toutefois possibles. « Prendre soin de Dieu » n'offre pas de solutions, ni à ce problème ni aux problèmes de la civilisation humaine évoqués dans le récit, comme la crise énergétique, la pauvreté et l'effondrement écologique. Mais dans la mesure où il révèle que l'existence humaine est limitée par la loi naturelle, il expose les lois du capitalisme (ou du « communisme » de Yulian) non comme des lois mais comme des artefacts de la civilisation humaine qui ne peuvent apporter une véritable satisfaction. La civilisation humaine est décrite comme un phénomène transitoire, non pas une totalité mais une petite partie d'un univers plus vaste et dynamique. Toutefois, ce dénigrement de la civilisation humaine ne doit pas être une occasion de désespoir : l'humanité n'est pas à la merci de l'histoire. L'humanité peut encore et doit encore construire son propre avenir par le biais des actions individuelles, comme l'illustrent la décision de Dieu d'essayer de retrouver son amante, et les derniers mots du père de Qiusheng, que nous interprétons désormais non pas comme pessimistes, mais comme un appel utopiste à l'action, dans lequel l'utopie est produite par le besoin inné de s'adapter aux conditions inexorablement changeantes de l'univers.

### « Prendre soin des hommes »

« Prendre soin des hommes » (2005) est une suite de « Prendre soin de Dieu » qui approfondit la critique de la société développée dans cette précédente nouvelle<sup>(30)</sup>. En décrivant d'autres aspects du monde des hommes,

28. Extrait du journal chinois *Zhexue yanjiu* paru en 1979, cité in Maurice Meisner, *Marxism, Maoism and Utopianism*, op. cit., p. 234.

29. Deng Xiaoping, en 1992, lors de son Tour du Sud dans la Zone Économique Spéciale de Shenzhen. Deng Xiaoping, « Zai Wuchang, Shenzhen, Zhuhai, Shanghai dengdi de tanhua yaodian » (Extraits de discours à Wuchang, Shenzhen, Zhuhai, Shanghai, et ailleurs), in *Deng Xiaoping wenxuan*, vol. 3, Beijing, Renmin chubanshe, 1994, p. 377.

30. « Shanyang renlei » (Prendre soin des hommes), in Liu Cixin, *Xiangcun jiaoshi* (Instituteur de village), op. cit.

ce nouveau récit introduit dans le paysage un autre monde extraterrestre, lequel, à l'image de la civilisation divine de « Prendre soin de Dieu », représente un futur possible pour l'humanité.

« Prendre soin des hommes » commence de même dans le quotidien. Le protagoniste est un assassin qui, ayant des doutes sur la nature inhabituelle de son nouveau contrat, tente de se rassurer en se remémorant le principe fondamental de sa profession : « le travail c'est simplement du travail, rien d'autre ne rentre en ligne de compte », et se rappelle le dicton de son formateur selon lequel il est dans l'intérêt des assassins de ne jamais rencontrer leurs clients face à face. La réification du travail humain et des relations qui caractérise la profession de l'assassin est ici accentuée par le nom du personnage (Smoothbore – trou lisse, NdT), en raison de son arme de choix : un revolver au baril lisse. Il n'est pas un être humain mais un outil, entraîné à « se transformer en revolver » et à « réaliser la fonction d'un revolver ». La cible de cette arme humaine « n'est pas le problème de l'arme », mais celle du client qui l'a engagée. Cette négation de la responsabilité personnelle est désignée comme « la morale professionnelle fondamentale » de l'assassin. Mais malgré les efforts de ce dernier pour réfréner sa subjectivité humaine, la réification n'est pas totale. La subjectivité morale de l'assassin reprend graduellement le dessus alors qu'il accomplit son contrat, dont le contenu se révèle au fur et à mesure de l'histoire.

Trois ans après le départ de la civilisation divine, une autre civilisation, créée par les Dieux dans leur tentative pour élever des enfants qui leur seront fidèles, atteint la Terre. Cette civilisation, les « Grands frères » des hommes, a été contrainte de s'exiler de sa planète où le capitalisme déchaîné a concentré l'intégralité des ressources de ce monde entre les mains d'un seul homme. Les Grands frères avaient les moyens technologiques de créer un monde à l'abri du besoin à l'image de celui que les Dieux avaient constitué dans leurs vaisseaux spatiaux. Toutefois, plutôt que d'utiliser la technologie pour éradiquer la souffrance, les riches de cette société l'ont utilisée pour éliminer leur dépendance vis-à-vis des classes inférieures, et ont abandonné les pauvres à leur sort et à leurs propres dispositifs techniques très limités. L'extrême disparité des richesses a engendré une fracture irréductible et les riches sont devenus une espèce totalement différente par le biais de l'éducation et des améliorations technologiques qu'eux seuls pouvaient s'offrir.

L'extrême disparité des revenus s'est avérée finalement intenable. Les riches possédant les droits de quasiment toutes les ressources de la planète, les membres des classes inférieures en étaient réduits à mourir de faim et de soif, dans l'incapacité de payer pour avoir accès à l'air ou à l'eau même. Si la civilisation divine de la nouvelle « Prendre soin de Dieu » illustre l'idée qu'une société sans besoins n'était pas pour autant une utopie, celle des Grands frères dépeint les dangers d'une privatisation et d'une accumulation incontrôlée des richesses. Dans leur monde, la privatisation des ressources écologiques, dont dépend la survie de chacun, a effectivement privé la majorité pauvre de son droit à la vie. L'homme qui en arrive à posséder le monde entier des Grands Frères, confronté à la possibilité de la révolution et écoeuré d'être cerné de pauvres, leur a construit des vaisseaux spatiaux et les exile de sa planète. Ils arrivent sur Terre.

Quand les Grands frères arrivent, la Terre est submergée par le consumérisme, et une vaste classe d'éboueurs vit en récupérant les ordures des riches. La description des cibles de l'assassin, puisant de la nourriture parfaitement saine, des habits et des chaussures dans des montagnes de déchets, évoque des scènes auxquelles on peut assister en Chine ou ailleurs dans le monde contemporain, où les pauvres parviennent à survivre en exploitant les dé-

chets des riches. Les Grands frères ont comme projet de réclamer une grande partie de la Terre pour eux-mêmes et de se servir de l'Australie comme réserve pour les hommes. Toutefois, ainsi que le narrateur le remarque non sans ironie, leurs intentions à l'égard de l'humanité ne sont pas entièrement malignes : même s'ils reproduisent à leur tour l'accaparement des ressources dont ils ont été victimes sur leur planète, ils ont l'intention de sauver l'humanité du développement extrême du capitalisme qui a détruit leur civilisation d'origine. Après avoir enfermé l'humanité en Australie, la technologie des Grands Frères leur procurera tout ce dont ils ont besoin pour une qualité de vie minimum. En effet, le plan des Grands Frères est assez équitable, et cette réserve « sera un paradis pour l'humanité », puisque chacun y bénéficiera d'un niveau de vie standard.

Afin que la civilisation humaine ne connaisse pas le même sort que celle des Grands Frères, où la disparité des ressources a atteint un point extrême, le niveau de vie moyen promis dans la réserve est indexé sur le niveau de vie minimum existant sur la planète. Un groupe des humains les plus riches, dont le revenu annuel « pourrait atteindre le PIB d'un pays de taille moyenne », s'organise en réaction à ces nouvelles. Confrontés à une menace immédiate pour leur style de vie, ils commencent à distribuer des malles pleines d'argent liquide aux pauvres afin d'élever leur niveau de vie. Cette tentative ne cherche pas à corriger la cause, la racine de l'inégalité sociale : certains pauvres refusent d'accepter l'argent parce qu'ils en nient la valeur. L'assassin est engagé pour éliminer ces éléments récalcitrants, afin que la pauvreté ne soit pas prise en compte dans l'enquête des Grands Frères.

Une de ses cibles préfère la reconnaissance sociale et le pouvoir nouvellement découvert de sa position à l'argent promis : « Si j'avais pris leur argent, ils ne me supplieraient plus ; voir les riches m'implorer me fait un bien fou ». Une autre cible de l'assassin, un peintre, affirme que son art est fondé sur sa pauvreté : « Si je devenais un millionnaire du jour au lendemain, mon talent disparaîtrait aussitôt ». Ces sentiments contrastent avec les déclarations des riches, qui, en niant la dimension contraignante de leur action, donnent l'argent aux pauvres en disant : « Notre argent est propre ! Notre argent a entraîné le progrès social, la société devrait nous en être reconnaissante ! » Leur manière pharisaïque de « supprimer la pauvreté » sonne creux, sans même tenir compte du fait que quiconque refuse l'argent sera tué.

À la fin, l'assassin signe un nouveau contrat avec le peintre pour éliminer ses riches employeurs. Il n'accepte aucun argent pour faire ce travail, affirmant au contraire qu'une peinture qu'il a achetée pour une bouchée de pain est une compensation suffisante. Il serait dommage d'attribuer une signification unique à cette peinture qui représente une scène de terre jaune asséchée et craquelée sur laquelle repose un crâne décharné, une cavité orbitale contenant encore un œil qui regarde vers le ciel, la seconde cavité orbitale contenant une plante verte, fleurissant vivement en dépit de l'environnement désolé. Quoi qu'il en soit, cette image suggère la ténacité de la vie et sa capacité à se renouveler. La scène finale, après que l'assassin a tué riches et pauvres, fait écho à cette idée de la vie qui resurgit à partir des ruines. Alors que le protagoniste et d'autres acceptent de remettre leur destin aux mains des Grands Frères :

Ils ont utilisé trois cendriers de cristal pour soutenir un grand bol d'argent ayant contenu de l'alcool et de la glace et y ont ajouté de l'eau. Puis ils ont allumé un feu sous le récipient avec des billets de 100 yuans. Ils ont chacun à leur tour jeté au feu des billets de 100 yuans, et l'ont contemplant comme ensorcelés alors que les flammes vertes

et jaunes dansaient comme si elles étaient vivantes. L'eau a commencé à bouillir quand ils avaient brûlé un million trois cent cinquante mille yuans.

Cette scène finale évoque la primauté des besoins physiques élémentaires sur les constructions socio-économiques et la contradiction entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. Comme dans « Prendre soin de Dieu », ici aussi, le capitalisme est présenté comme un construit et non comme une loi de l'univers ou comme la fin de l'histoire. À travers cette peinture de ploutocrates sans pitié en train d'assassiner des éboueurs fauchés afin de maintenir leur mode de vie opulent, l'histoire souligne le contraste entre les immenses ressources du monde, la distribution sociale inégalitaire des richesses et la manière dont le système monétaire affecte le comportement individuel. L'obsession humaine de l'argent est étrange, ainsi que l'illustre l'absurde décompte de 13 500 billets de 100 yuans jetés au feu. La valeur d'échange de l'argent qui a été nécessaire pour faire bouillir la petite cuvette d'eau pour les pâtes nous rappelle la véritable absence de valeur d'usage de l'argent ; la valeur qu'on donne à ces bouts de papier est seulement une coïncidence, et la société ne doit pas nécessairement être toujours ainsi.

## Commentaire

Ce dyptique de nouvelles, se déroulant dans le même univers à quelques années d'intervalle, nous donne à voir quatre images de la civilisation, deux extraterrestres et deux terriennes. « Prendre soin de Dieu » évoque des préoccupations chinoises locales, focalisée qu'elle est sur la vie contemporaine dans la Chine rurale et reflétant la manière dont l'idéal socialiste de libération humaine s'est fondu dans la simple consommation, et la manière dont les modèles confucianistes traditionnels comme la piété filiale entrent en conflit avec les tendances de la société moderne. La civilisation divine sert de révélateur et amène à reconsidérer les objectifs matérialistes et la possibilité d'une utopie socialiste, dans la mesure où, bien que les Dieux aient réalisé une utopie qui pourrait être appelée socialiste à partir du peu d'information qu'on en a – un paradis sans besoins, collectiviste, où « tous étaient absolument égaux, et n'importe lequel d'entre eux pouvait représenter tout le monde », il leur manque la véritable liberté, parce qu'ils demeurent confinés dans leurs vaisseaux spatiaux, dépendants des lois de l'univers et des nécessités de la survie.

Dans « Prendre soin des hommes », la vision de l'humanité proposée souligne l'interdépendance globale, les personnages y sont identifiés en fonction de leur appartenance à une classe plutôt qu'à un État ou une nation, afin de souligner les inégalités de ressources dans le système actuel. Les Grands frères dépeignent le développement extrême de ces tendances de la société capitaliste, et leurs conséquences en Chine depuis les réformes, et le récit suggère de remplacer ce système par une distribution des ressources plus équitable.

Alors que cette nouvelle illustre les conséquences négatives des tendances capitalistes dans le monde contemporain, un espace pour l'imagination utopique est créé à travers la présentation des systèmes sociaux humains comme dynamiques et mutables, des produits contingents de l'action humaine plutôt que des effets inévitables d'une loi immuable. Les seules lois auxquelles la société doit obéir sont celles de l'univers physique. Cette perspective scientifique combinée avec la préoccupation pour le bien-être humain pourrait être vue comme une poursuite de la tradition chinoise utopiste de penseurs comme Kang Youwei, Liang Qichao et Mao Zedong

qui, malgré leurs profondes différences, partageaient les convictions fondamentales que la modernisation en elle-même n'était pas une fin en soi, mais un moyen pour favoriser l'avènement d'un monde éthique, qui pourrait et devrait être construit sur des principes scientifiques. Tandis que ces penseurs étaient de prime abord concernés par l'avenir de la Chine comme nation, Liu Cixin, écrivant à une époque où la Chine s'est fondue dans un ordre international et a obtenu la richesse et le pouvoir, met au premier plan des préoccupations qui ne résonnent pas uniquement en Chine, mais dans le monde entier.

Il est à noter que, contrairement à de nombreuses fictions contemporaines dystopiques qui n'impliquent que la civilisation humaine, les fictions de Liu Cixin introduisent un agent extraterrestre pour initier le changement sur Terre. Cela n'implique pas que l'intervention extérieure soit malgré tout nécessaire. Au contraire, les sociétés extraterrestres constituent toutes deux des exemples de civilisations qui, ayant atteint un point de rupture, ont changé à partir d'elles-mêmes. Ces sociétés ne sont pas radicalement différentes de la nôtre ; même celle des Dieux peut être vue comme une forme de démocratie sociale.

Les fictions, comme les vaisseaux spatiaux de la civilisation divine, éclairent d'une lumière critique les problèmes contemporains de la société chinoise, dénonçant l'abandon des idéaux socialistes, la privatisation des ressources, l'accumulation de richesses et la lutte pour la survie matérielle à laquelle est continuellement contrainte la grande majorité des pauvres, et les problèmes sociaux et écologiques causés par ces phénomènes. Même si elles soulignent l'aspect systémique de ces problèmes, ces fictions montrent que le système est contingent, pas absolu, et elles expriment un espoir utopique que la société humaine puisse être changée pour le meilleur. La capacité de soutenir un changement permanent, présentée comme une constante universelle dans « Prendre soin de Dieu », se manifeste aussi dans la forme du récit. « Prendre soin de Dieu » s'achève avec les hommes qui repensent leur avenir à la lumière de ce qu'ils ont appris des Dieux. « Prendre soin des hommes » s'achève avec un recommencement plein d'espoir sur les ruines de l'ancienne société. Alors que les deux histoires évitent d'établir des conclusions déterministes et préfèrent s'achever sur la promesse d'un changement à venir dans une direction ciblée mais incertaine et finalement ouverte, elles résistent à la nécessité d'un achèvement narratif. En refusant de choisir un avenir qui consisterait à abandonner une myriade d'alternatives, ces nouvelles exemplifient l'objectif principal du texte utopiste qui, comme l'écrit Jameson, n'est pas de représenter ou de produire l'utopie elle-même à travers une conclusion idéaliste ou une synthèse de désirs contradictoires, parce que « c'est une question d'histoire humaine et de *praxis* collective. Il s'agit seulement de produire le besoin de synthèse, pour ouvrir l'espace dans lequel elle peut être imaginée »<sup>(31)</sup>.

■ Traduit par Matei Gheorghiu.

■ Adrian Thieret est doctorant en littérature chinoise moderne à l'Université de Stanford.

Department of East Asian Languages and Cultures, 521 Memorial Way, Knight Building, Stanford University, Stanford, CA 94305 (thieret@stanford.edu).

31. Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future*, op. cit., p. 409.