

Savoir national, littérature nationale et langue nationale

QINGSHENG TONG*

RÉSUMÉ : Cet essai est une réaction critique au mouvement pour le retour et la reconstitution du *guoxue* (études nationales), non seulement en tant que système de connaissance et d'érudition autochtone, mais aussi en tant qu'incarnation de la culture nationale chinoise. En situant la conceptualisation du *guoxue* dans le contexte du mouvement du 4-Mai pour une nouvelle culture, l'essai tente de montrer que : a) le *guoxue* est une catégorie dénuée de substance, surtout parce que sa portée classificatoire ne peut être définie correctement, b) le *guoxue* a été inventé au début du XX^e siècle en réponse aux pressions exercées par l'afflux de connaissances occidentales qui commençaient à perturber et à marginaliser les formes classiques du savoir, et c) l'idée de *guoxue* est ancrée dans la conviction que la culture nationale est unique. Historiquement, le *guoxue* s'est opposé à des projets de constitution d'une langue et d'une littérature nationales. En revisitant une sélection d'opinions représentatives des intellectuels communistes et progressistes issus du mouvement du 4-Mai qui ont ressenti le besoin de développer et de construire un nouveau langage et une nouvelle littérature nationales pour la modernisation de la Chine, cet essai présente les arguments en faveur d'une compréhension historique du processus par lequel le savoir classique a été déplacé et d'une reconnaissance de l'importance de ce processus pour le développement de la modernité intellectuelle de la Chine.

MOTS-CLÉS : Études nationales, langue nationale, littérature nationale, modernité intellectuelle, intellectuels du tiers monde

Ces dernières années, les progrès économiques chinois ont créé les conditions structurelles propices à l'émergence d'un sentiment nationaliste qui s'exprime par le désir de constituer et de développer une *soft power* à la mesure de la stature internationale grandissante de la Chine. Il peut exister des désaccords sur ce qui fait exactement le *soft power* d'une nation, cependant, il ne fait pas de doute que dans le contexte de l'ascension rapide de la Chine au rang de puissance mondiale, les récents efforts discursifs de récupération, de réinstauration ou de retour vers un passé culturel, en particulier le mouvement de retour du *guoxue* (études nationales) font partie d'un ambitieux projet visant à promouvoir et consolider le savoir autochtone et par là l'identité culturelle chinoise.

Durant la première décennie de ce siècle, en particulier depuis 2005, le terme *guoxue* est devenu, en tant qu'instrument de lutte idéologique et d'affirmation de soi, un objet d'attention non seulement dans le milieu de la recherche ou parmi les élites académiques et politiques, mais aussi dans le débat public et dans les médias audiovisuels et écrits⁽¹⁾. En novembre 2009 par exemple, l'université Tsinghua a célébré en grande pompe l'ouverture de son Institut d'études nationales (*Guoxue yanjiu yuan*). Un événement notable par sa résonance historique incontestable avec l'Institut d'études nationales de Tsinghua (*Tsinghua guoxue yanjiu yuan*) qui a connu une existence très courte (1925 – 1929) et par sa revendication d'un passé historique dont le rayonnement et le prestige rejailliraient sur le présent et permettraient de retrouver une gloire institutionnelle perdue en réaffirmant son rôle central dans le domaine des sciences humaines⁽²⁾.

Le mouvement visant à réinstaurer le *guoxue* et à en faire le système de savoir uniquement et spécifiquement chinois n'est pas dénué d'une certaine ironie, dans la mesure où il se fonde sur un constat de marginalité du *guoxue*, constat qui pourrait néanmoins être utilisé pour valider et légitimer sa nécessité et sa valeur actuelle. Pourquoi faudrait-il faire revivre un

mouvement s'il est fonctionnel et actif ? Pourquoi la nation dans son ensemble devrait-elle se mobiliser pour réinstaurer le *guoxue* s'il n'était pas en crise ? Les partisans du *guoxue* ne doivent pas éluder la compréhension historique d'une crise que les principales formes de savoir classique ont inévitablement connu au début du XX^e siècle. En effet, la revalorisation du radicalisme culturel du mouvement du 4-Mai et dans une certaine mesure celui de la Révolution chinoise font partie du programme de réinstauration du *guoxue*, même si cela entraîne le débat sur la notion et sa nécessité au-delà des limites de sa conceptualisation en tant que système de savoir ou d'érudition. Cela ne veut pas dire que le mouvement du 4-Mai ne doit pas ou ne peut pas être reconsidéré, réévalué ou même critiqué. Mais à moins que l'on puisse montrer de façon incontestable qu'il constitue un mouvement social, culturel et intellectuel destructif ou négatif dans la quête et la lutte nationale pour la modernité, non seulement en tant qu'idée, mais en tant que projet ou programme de construction sociale, l'appel au retour et à la reconstruction du *guoxue* ne doit pas passer sous silence ou simplement ignorer les forces socio-historiques qui l'ont évincé en premier lieu. L'émancipation nationale a été conçue par les intellectuels du mouvement du 4-Mai en termes de projets, comme l'édification d'une littérature ou

* Qingsheng Tong est professeur à la School of English de l'université de Hong Kong. Ses publications portent sur des questions fondamentales dans le domaine des études comparatives, et plus particulièrement sur les interactions culturelles entre la Chine et l'Occident. Il s'intéresse actuellement au mouvement de réforme de la langue chinoise au début du XX^e siècle ainsi qu'à ses conséquences sociales et politiques.

1. Pour une analyse du concept de *guoxue* au XX^e siècle, voir Liu Mengxi, « Lun *guoxue* » (Les études nationales), in *On Guoxue*, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2008, p. 11-56.
2. Il est difficile d'établir une véritable relation entre les deux institutions, en particulier parce qu'elles sont séparées par un fossé de 80 ans et issues de contextes historiques différents, mais leur engagement à étudier et promouvoir l'« esprit de la Chine » constitue en apparence une certaine continuité. Voir « Qinghua daxue chengli *guoxue yanjiu yuan* » (L'université de Qinghua inaugure un institut de recherche sur les études nationales) 2 novembre 2009 (consulté le 24 mars 2010), <http://news.tsinghua.edu.cn/new/news.php?id=21505>.

d'une langue nationale, qui pour eux ne pouvaient avoir lieu qu'en faisant table rase des formations culturelles et intellectuelles classiques telles que le *guoxue*. Près d'un siècle plus tard, l'effort visant à réhabiliter le *guoxue* est à la fois un acte défensif et offensif, le *guoxue* s'articule entre l'affirmation d'une sinité intellectuelle et la répudiation des forces qui l'ont marginalisé et ont brisé son hégémonie. Cependant, il n'est pas simple d'arbitrer entre l'attrait apparent du *guoxue* et les revendications historiques visant à l'éliminer et à le remplacer par un autre système de savoir.

Classification du *guoxue*

Le terme *guoxue* pose des problèmes et des questions quant à sa validité généalogique et classificatoire. La validité de son organisation typologique et de sa taxinomie interne est pourtant cruciale à la conceptualisation du *guoxue* en tant que système de savoir ou d'érudition. Sa description classificatoire est nécessaire à sa formalisation afin qu'il ait une forme, une structure, et un fonctionnement qui permettent aux étudiants, aux critiques et aux généalogistes d'être en prise avec lui. La question de l'identité du *guoxue* est donc intimement liée à sa formation généalogique et socio-historique.

Le terme *guoxue* est utilisé depuis plus de 2 000 ans, mais comme c'est souvent le cas, les racines étymologiques modernes n'attestent pas son usage actuel. Dans son acception classique, *guoxue* fait référence à une institution éducative, une école impériale, un établissement de production des connaissances reconnues par le pouvoir, en particulier les historiographies dynastiques, et un haut lieu chargé de la préservation et de la diffusion du savoir et de l'érudition classiques ou traditionnels. Cependant, dans son acception contemporaine, le terme renvoie à une catégorisation conceptuelle de l'ensemble des savoirs et de l'érudition qui sont perçus ou considérés comme *chinois* et, par conséquent, distincts des autres systèmes de savoir et du système occidental en particulier. La discontinuité sémantique entre son origine étymologique et son usage actuel est manifeste. La description de l'origine étymologique moderne du terme par Deng Shi, qui fut probablement le premier à proposer l'idée de *guoxue*, est fréquemment citée. Dans un essai de 1906, *Notes sur les études nationales*, il écrit :

Que sont les études nationales ? C'est l'ensemble du savoir d'une nation. Une nation est composée par des individus vivant sur un même territoire. Là où il y a une nation, il y a des études nationales⁽³⁾.

Ainsi défini, le concept de *guoxue* reste dépourvu de substance et ne donne pas d'idée précise sur sa constitution formelle ou sa portée sémantique⁽⁴⁾. Précisément parce qu'il essaye de tout comprendre et de tout englober, *guoxue* n'est pas un *xue*, et les « études nationales » ne constituent pas un système de savoir⁽⁵⁾.

En dépit des efforts discursifs d'ontologisation du *guoxue*, les débats sur sa constitution ont été récurrents tout au long du XX^e siècle, et les échecs flagrants des tentatives de consensus montrent les difficultés et la complexité sous-jacentes à l'entreprise de définition du *guoxue* en tant que système de savoir national. Qian Mu, un érudit accompli, fin connaisseur de la culture classique, et peu susceptible d'être suspecté de scepticisme vis-à-vis du *guoxue*, était conscient de son ambiguïté et de son instabilité en tant que concept et catégorie. « Il est difficile de déterminer, écrit Qian,

ce qu'il doit inclure et ce qu'il doit exclure. » Ses réserves sur le projet de *guoxue* viennent de sa conviction que l'universalité du savoir transcende les frontières et les différences culturelles. La notion même de « savoir national » est pour lui en contradiction avec la pratique du savoir :

Il ne devrait pas exister de frontières nationales qui divisent le savoir. Le terme guoxue n'a pas de précédent historique et son usage est peu susceptible de perdurer. Il a été créé pour répondre à un besoin spécifique à un moment donné⁽⁶⁾.

L'idéalisation intellectuelle de la connaissance par Qian pourrait se révéler problématique en soi, néanmoins, ses conclusions sur l'universalité du savoir et par conséquent sur l'impossibilité ou l'inutilité d'établir un système de savoir national étaient partagées par beaucoup de ses contemporains⁽⁷⁾.

C'est en réponse à cette conception cosmopolite de la connaissance et du savoir que les partisans du *guoxue* ont réaffirmé leur engagement pour un conservatisme intellectuel qui a contribué à l'émergence d'un nationalisme culturel lors des premières années du XX^e siècle. Martin Bernal, dans son étude de la notion d'« essence nationale » de Liu Shipei, décrit le retour de ce conservatisme culturel comme un « choix délibéré », un mouvement qui « a transformé la culture en une entité artificielle⁽⁸⁾ » car il n'est plus possible de caractériser ou de délimiter l'étendue de l'« essence nationale » en termes culturels ou de lui donner une forme et un contenu pour sa pratique et sa diffusion.

Au début du XX^e siècle, *guoxue* a été associé à une constellation de termes et d'appellations qui commencent par le caractère *guo* (nation, national), comme *guogu* (héritage national), *guocui* (essence nationale), et *guoyu* (langue nationale)⁽⁹⁾. Ces néologismes proviennent pour la plupart du japonais, pour servir divers programmes politiques et intellectuels. Leur apparition dans le vocabulaire chinois témoigne du sentiment de plus en

- Deng Shi, « *Guoxue jiangxueji ji* » (Notes sur les études nationales), *Guocui xuebao* (Revue de la quintessence nationale), n° 19, 1906.
- Pour une analyse des mutations étymologiques du terme *guoxue*, voir Lu Yi, « "Guoxue," "Guogu," "Guogu xue" » (« Études nationales », « Héritage national », « Études de l'héritage national »), *Nanjing Social Sciences*, n° 2, 2005, p. 72-78.
- Voir Luo Zhitian, « *Guoxue bushi xue* » (Le *guoxue* n'est pas un système de savoir), *Shehui kexue yanjiu* (Recherches en sciences sociales), n° 1, 2002, p. 117-121.
- Qian Mu, « Avant-propos », *Guoxue gailun* (Présentation des études nationales), Pékin, Commercial Press, 1927 (réimpr. 1997), p. 1.
- Fu Sinian (Fu Suu-nien), par exemple, était opposé à toute forme de savoir national, et il était convaincu de la nécessité d'accepter l'universalité des paradigmes modernes de la recherche. En séparant la méthodologie de la recherche de sa matière, Fu affirmait que la matière d'une recherche se présente au spécialiste dans un lieu culturel spécifique et qu'elle ne peut être utilisée à bon escient que si elle est examinée dans le cadre d'une méthode scientifique (et par conséquent universellement applicable). Dans son ouvrage intitulé *Objectives of the Institute of History and Philology* (1928), Fu présente sa conception de la connaissance moderne : « Il n'y a dans le monde qu'une seule méthode pour la recherche scientifique en histoire et en philologie, et les frontières nationales ne devraient en toute logique pas mener à une division du savoir. » Voir Fu Sinian, « Lishi yuyan yanjiusuo gongzuo zhi zhiqu », (Objectifs de l'Institut d'histoire et de philologie) in Ouyang Zesheng (éd.), *Fu Sinian Quanjī* (Œuvres complètes de Fu Sinian), Changsha, Hunan jiaoyu chubanshe, vol. 3, 2003, p. 9.
- Martin Bernal, « Liu Shih-p'ei and National Essence » in Charlotte Furth (éd.), *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976, p. 90.
- Il existe d'autres termes partageant la même morphologie tels que *guoshu* (arts martiaux nationaux), *guoyi* (médecine nationale), et *guohua* (peinture nationale). Tout comme *guoxue*, ces termes proviennent directement ou ont été adaptés du japonais et leur usage s'est largement répandu à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. *Guocui* par exemple, est devenu un terme en vogue en 1887, et il était étroitement associé à « l'idée que la préservation de l'essence nationale » renforcerait la nation. Voir Martin Bernal, « Liu Shih-p'ei and National Essence », in Charlotte Furth (éd.), *The Limits of Change, op. cit.*, p. 103. Ces termes expriment la même volonté de résistance à « l'occidentalisation montante » de l'époque. Voir Wang Fan-sen, *Fu Suu-nien: A Life in Chinese History and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 153.

plus profond de crise, exacerbé par la disparition des formes établies de pratiques traditionnelles de l'époque⁽¹⁰⁾. L'abolition des examens impériaux en 1905 a radicalement bouleversé la base institutionnelle et sociale de la production et de la diffusion du savoir traditionnel et mis un terme définitif au mode traditionnel de production des connaissances ainsi qu'aux moyens de les transmettre. Tout au long de l'histoire, le système des examens mandarinaux a permis de produire et de maintenir en place les élites intellectuelles et politiques dont la représentation et l'affirmation de soi passaient par le savoir classique⁽¹¹⁾. La défaite du pays lors de la guerre sino-japonaise de 1895 a été un choc pour la classe des lettrés qui a dû admettre à contrecœur que le système des examens qui les avait définis avait été un échec catastrophique et que l'échec de ce système éducatif avait conduit à l'échec de l'État. Yan Fu considère l'abolition de ce système comme un changement révolutionnaire, un des événements historiques les plus importants, un tournant décisif qui a marqué la fin d'une pratique intellectuelle sans offrir d'alternative autochtone crédible⁽¹²⁾. Le système des examens impériaux n'a jamais été uniquement un simple concours permettant de désigner les candidats les mieux qualifiés pour servir la bureaucratie d'État, mais un régime de connaissance et une structure de pouvoir et de contrôle qui combinaient « culture, société et économie avec le pouvoir politique. » La fin de ce système a détruit les bases institutionnelles et sociales du savoir classique et elle a permis l'émergence de l'« intellectuel » moderne, par opposition au traditionnel *wenren* (lettré)⁽¹³⁾.

L'année 1905 a été, par conséquent, un tournant historique décisif à l'issue duquel on ne peut plus affirmer que la production et la préservation du savoir classique sont institutionnellement et socialement organisées. La fétichisation du *guoxue* comme objet de désir national a été mise en place rapidement pour combler le vide laissé par l'effondrement du savoir classique. Bien que le *guoxue* soit incapable de se représenter et de délimiter sa portée structurelle et qu'il soit en tant que tel souvent invoqué comme un signifiant flottant qui en dit plus sur ce qu'il n'est pas que sur ce qu'il est, l'idée même de *guoxue* a joué un rôle important dans la création d'une forme culturelle de sinité répondant aux formes narratives de la modernité, de la réforme et du développement. Ici, la pensée de Foucault sur l'historicité du concept d'« auteur » est utile en ce qu'elle suggère un point d'entrée dans la fonction discursive du *guoxue*. L'auteur selon Foucault n'est pas une personne, mais un nom, un marqueur discursif et une formation historique ; il « permet de regrouper un certain nombre de textes, de les délimiter, d'en exclure quelques-uns, de les opposer à d'autres »⁽¹⁴⁾. Différent d'un substantif ordinaire, cependant, le nom « auteur » ne désigne pas simplement un individu comme une personne, mais offre la description d'un ensemble d'associations et de relations.

Comme le nom « auteur », le terme *guoxue* est « situé entre ces deux pôles de la description et de la désignation⁽¹⁵⁾ », et il tente de trouver sa légitimité constitutionnelle en se présentant comme une catégorie descriptive qui enveloppe toutes les branches d'un savoir défini comme *chinois*. En invoquant l'idée d'un méta-système du savoir chinois, *guoxue* agit comme un instrument organisationnel du développement et de la consolidation du sentiment national sous la forme d'une pratique quotidienne d'apprentissage et d'érudition. Il ouvre un espace discursif dans lequel l'authenticité intellectuelle peut-être confirmée et reconfirmée et où la revendication d'un passé culturel singulier peut-être constamment réaffirmée. Nulle part ailleurs le projet politique du *guoxue* n'est plus manifeste que lorsqu'il exerce sa fonction de mise en forme et d'organisation de l'appréhension de la *sinité* culturelle et intellectuelle par le public. Il serait donc

plus productif d'une part de considérer le rôle discursif du *guoxue* plutôt que sa constitution ontologique, et d'autre part d'examiner les conditions et les circonstances dans lesquelles il peut jouer un tel rôle.

Pour résumer, j'aimerais souligner les points suivants.

Tout d'abord, historiquement, le concept de *guoxue* a été inventé en réponse aux pressions engendrées par le savoir occidental moderne qui a commencé à parasiter et à destituer les formes de savoir classique au début du XX^e siècle. Bien que nous soyons aujourd'hui dans un contexte historique tout à fait différent, l'impulsion qui préside à ce retour en force d'une volonté de construction du *guoxue* n'est pas entièrement différente de celle qui a défini la politique intellectuelle du début du XX^e siècle. Cette continuité discursive indique la présence de forces sociales plus fortes et plus fondamentales qui ont dessiné et défini la vie intellectuelle chinoise contemporaine.

Deuxièmement, l'idée de *guoxue* prend racine dans la croyance en la singularité du savoir national en tant que système de connaissances autochtones et en sa différence irréductible avec d'autres systèmes de connaissances, en particulier ceux qui mettent au défi et subvertissent sa domination et sa centralité dans ses domaines de prédilection. Bien que le *guoxue* soit rarement explicitement présenté comme exclusif ou incapable de communiquer avec d'autres systèmes de connaissances, en tant que forme de nativisme intellectuel, son point de référence est invariablement le savoir occidental, qui est considéré depuis le début comme son autre, son rival et sa raison d'être. Tout cela est peut-être déjà bien connu, mais il n'est pas inutile de le rappeler lorsqu'on envisage le *guoxue* comme une puissante force à la fois historique et immatérielle, mais néanmoins vivante, qui a été et qui est encore capable de créer et de disséminer une forme de conscience nationale.

Troisièmement, la conceptualisation du *guoxue* affirme uniquement sa temporalité, et la notion n'a pas d'existence actuelle avant le moment de sa construction ou en dehors du récit dans lequel elle se joue. Mais aussi longtemps qu'elle sera construite ou conçue comme une formation histo-

- Ces termes ont, en tant que conceptualisation culturelle, contribué à la résurgence du conservatisme intellectuel et du nationalisme culturel, mais certains défenseurs de la culture chinoise étaient plus nuancés que d'autres. Zhang Taiyan, par exemple, soulignait la nécessité d'étudier le *guogu* (l'héritage national), en partie parce que le terme avait moins de connotations nationalistes que d'autres termes tels que *guocui* (essence nationale). Bien qu'il soit défini comme une catégorie englobant l'ensemble des principaux domaines de la recherche, la temporalité exprimée par *guogu* prend acte de son orientation vers le passé. Voir Zhang Taiyan, *Guogu lunheng* (Évaluation de l'héritage national) (1910). Pour une étude de l'étymologie de *guogu*, voir Lu Yi, « "Guoxue", "Guogu", "Guogu xue" » (« Études nationales », « Héritage national », « Études de l'héritage national »), *Nanjing Social Sciences*, n° 2, 2005, p. 72-78.
- L'histoire du savoir classique doit être envisagée en relation étroite avec celle des lettrés en tant que groupe social, tel qu'il a été défini par ses membres privilégiés tout au long de l'histoire. L'intérêt récent pour les lettres classiques en Chine est typiquement lié à l'idéalisation des *wenren* (les lettrés) et à la possibilité de constituer une élite culturelle autrefois incarnée par les lettrés. Une telle nostalgie vis-à-vis d'une classe sociale disparue indique la force discursive du conservatisme culturel actuel, qui se trouve dans la continuité du conservatisme historique que la classe des lettrés représentait. Une critique plus ancienne des lettrés a été formulée par le premier ambassadeur de Chine au Royaume-Uni et en France, Guo Songtao, lui-même lettré, qui considérait que l'élite intellectuelle chinoise et les hauts fonctionnaires lettrés en particulier, étaient coupables d'accès désastreux de nationalisme conservateur, et ce depuis la dynastie des Song du Sud (1127-1279). Voir Guo Songtao, *Diaries*, Changsha, Hunan renmin chubanshe, vol. 3, 1981-1983, p. 375-376.
- Yan Fu, « Lun jiaoyu yu guojia zhi guanxi » (À propos de la relation entre État et éducation), in *Yan Fu heji* (Œuvres complètes de Yan Fu), Taipei, Caituan faren Gu Gongliang wenjiao jijinhui, vol. 2, 1998, p. 376. Pour une étude des examens impériaux, voir Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examination in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Yu Ying-shih, « Shishuo keju zai zhongguoshi shang de gongneng yu yiyi » (Notes sur la fonction et la signification des examens impériaux), in *Twenty-First Century* (édition en ligne), octobre 2005.
- Michel Foucault, « What Is an Author ? », in Paul Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, Londres, Penguin Books, 1986, p. 107. (Pour la version française, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, vol. 1, p. 798).
- Ibid.*, p. 106. (Pour la version française, *ibid.*, p. 796-797).

rique, l'idée de *guoxue* sera presque toujours vue et utilisée comme une alternative au présent ou un modèle historique qui pourrait remédier aux insuffisances du présent. À une époque de changements sociaux majeurs tels que ceux que connaissent la Chine aujourd'hui, concilier l'« émergent » et le « résiduel » peut constituer un défi politique formidable⁽¹⁶⁾. Alors que l'émergent doit encore être complètement saisi, le résiduel refuse d'accepter son *telos* historique.

Littérature nationale et langue nationale

En dehors du monde occidental, le développement de la modernité intellectuelle a généralement suivi un chemin tortueux et il est souvent plus problématique et controversé que d'autres aspects de la modernité : il passe non seulement par l'identification d'une forme spécifique perçue comme *moderne* par rapport à une forme traditionnelle locale, mais aussi par l'établissement d'un dialogue entre cette forme et les formations et ressources culturelles locales ou autochtones pré-modernes. Au début du XX^e siècle, le Japon a montré à la Chine un exemple de modernisation, et son succès a largement été considéré comme un modèle de développement et de progrès, même si la question pour les intellectuels japonais de la période Meiji était surtout de savoir comment remodeler la culture japonaise en réduisant sa subordination à l'influence chinoise.

Dans le domaine de l'écriture créative par exemple, l'émergence d'une littérature nationale perçue comme réellement japonaise devait commencer par la constitution d'une langue nationale. Comme le chinois, le japonais est non phonétique, et la séparation entre l'oral et l'écrit était généralement considérée comme un obstacle à la constitution et au progrès de la modernité littéraire. Au moment où le Japon s'affirmait comme une puissance militaire et économique, la question de la création et du développement de son identité culturelle s'est posée, et ce d'une façon d'autant plus prégnante que le japonais est dérivé du chinois. Pour la fabrication d'une nouvelle littérature (nationale), rien ne semble plus crucial que la mise en place d'une série de conditions linguistiques inédites, ce qu'on pourrait appeler en terme derridien les éléments phonocentriques de la langue japonaise. En prenant en compte le rôle de la traduction dans l'émergence de la littérature japonaise moderne, Naoki Sakai observe que la formation d'une littérature nationale « semble coïncider avec [...] l'émergence d'un phonocentrisme vernaculaire dans la conception de l'écriture⁽¹⁷⁾ ». L'avènement du roman japonais moderne a été encouragé par les efforts pour minimiser la distinction entre l'oral et l'écrit. Masao Miyoshi nous rappelle la signification historique du travail effectué par la première génération d'écrivains japonais modernes tels que Bimyo au milieu du XIX^e siècle pour établir une correspondance plus structurelle entre les formes orales et écrites du japonais, qui sont, comme le dit Miyoshi, « fondamentales pour notre compréhension du nouveau roman de l'époque et, dans une large mesure, pour notre compréhension du roman japonais moderne jusqu'à aujourd'hui. » Les efforts collectifs de ces écrivains sont connus sous le nom de mouvement *gembun'itchi* dont l'objectif était d'établir une « correspondance entre les langues parlées et écrites⁽¹⁸⁾. » Le développement du roman japonais moderne est, nous dit Miyoshi, « largement impulsé par l'Occident, dans la mesure où les écrivains se détournent des contes et romances traditionnels et cherchent activement de nouvelles formes narratives pour s'intégrer à cette nouvelle époque résolument occidentale. » Ces écrivains ont obéi aux conventions du roman réaliste établies en Occident et ils se sont concentrés sur « l'expérience ordinaire de gens ordinaires » racontée

« dans un langage familier selon la perspective morale la plus commune. » Bien qu'il y eut au début des réserves sur cette nouvelle forme de narration, le roman, « un art d'importation », a été lentement mais « sûrement naturalisé. » « Nous pouvons donc dire, conclut Miyoshi, qu'il existe une tradition du roman japonais qui est manifestement "universelle", aussi bien formellement que thématiquement, au moins en intention⁽¹⁹⁾. » Universelle, bien sûr, seulement dans le sens où le roman a été accepté et reconnu comme une forme d'imagination créative en prose ayant d'abord eu cours en Occident, différente des formes narratives japonaises telles que le conte ou la romance, et comme un genre de modernité littéraire adoptée et naturalisée en même temps que le mouvement *gembun'itchi*. La description sociologique par Miyoshi de l'émergence du roman japonais moderne exemplifie la relation immensément complexe entre la langue nationale et la littérature nationale à une époque où des changements radicaux avaient lieu au Japon⁽²⁰⁾.

Il existe un parallèle saisissant entre la littérature moderne japonaise et chinoise. Toutes deux ont dû découvrir et adopter une nouvelle langue vernaculaire, et accepter les conventions de l'écriture établies en Occident. Le développement de la nouvelle littérature nationale qui a suivi le mouvement du 4-Mai était étroitement lié au succès de la réforme de la langue chinoise, et en particulier à la mise en place d'une nouvelle langue vernaculaire (*baihua*) comme forme d'expression et de communication normative, aussi bien à l'oral qu'à l'écrit⁽²¹⁾. La question de la « langue nationale » faisait partie de la question plus large de la possibilité d'une nouvelle culture de la vie sociale et intellectuelle qui suivait et incarnait la logique de la modernité. Le terme *guoyu* (langue nationale), comme *guoxue*, vient du japonais⁽²²⁾, et il a tout d'abord été utilisé « par opposition aux langues occidentales, tout comme *baihua* (langue vernaculaire) s'opposait à *wenyan* (langue classique)⁽²³⁾. » Le caractère *guo* définit et délimite l'unité de langage *yu* (la langue) ; comme *guoxue*, *guoyu* est aussi ambigu qu'il est des-

16. Ce sont les termes utilisés par Raymond Williams pour décrire les conflits sociaux et culturels dans une société prise dans un processus de transformation radicale. Voir Raymond Williams, « Dominant, Residual, and Emergent », in *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 121-127.
17. Naoki Sakai, « Distinguishing Literature and the Work of Translation: Theresa Hak Kyung Cha's *Dictée* and Repetition without Return », in Sakai, *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 20.
18. Masao Miyoshi, *Accomplices of Silence: The Modern Japanese Novel*, Berkeley, University of California Press, 1974, p. 5.
19. *Ibid.*, p. ix.
20. La diffusion du roman en tant que forme universelle de narration, genre par excellence de la modernité littéraire, a contribué à l'émergence du concept de littérature mondiale. Franco Moretti définit la littérature mondiale non comme une totalité ou un ensemble disparate de littératures nationales, mais comme un système au sein d'une structure historique mondiale plus importante. Pour Moretti, la littérature mondiale est en même temps un déplacement de la littérature nationale et un élargissement considérable de celle-ci. Voir Franco Moretti, « Conjectures on World Literature », *New Left Review*, janvier/février 2000, p. 55-56.
21. Près d'un demi-siècle après la publication de son manifeste pour un nouveau mouvement culturel en 1916, Hu Shi revient sur le chemin parcouru par le nouveau mouvement littéraire : « La nouvelle littérature a commencé avec la nouvelle poésie, l'enjeu de la nouvelle littérature était celui de la nouvelle poésie, c'est-à-dire savoir quel type de langue écrite il faut utiliser. » Voir Hu Shi, « New Literature, New Poetry, and New Characters », in Hu Shi, *Selected Writings on the New Literature Movement*, Pékin, Zhonghua shuju, 1992, p. 280.
22. Non sans une certaine ironie, le terme *guoyu* a probablement été proposé la première fois par Wu Rulun, un praticien accompli du plus pur style classique. Durant une visite au Japon en 1902, il a été impressionné par le travail mis en œuvre par le gouvernement japonais pour promouvoir le dialecte de Tokyo comme langue nationale. Lors de son retour en Chine, Wu proposa au gouvernement Qing que la Chine ait son propre *guoyu*, basé sur le dialecte de Pékin. En 1909, le gouvernement Qing adopta sa proposition et remplaça le *guanhua* (langue officielle ou mandarin) par le *guoyu*. Pour une étude des origines étymologiques de *guoyu*, voir Zhang Xiangdong, « When Was "Guoyu" as the Translation of "National Language" First Used in Modern China ? », *Hanzi wenhua* (Culture des caractères chinois), n° 6, 2008, p. 74-76.
23. Li Jingxi, *Guoyu yundong shigang* (Histoire du mouvement pour une langue nationale), Shanghai, Commercial Press, 1935, p. 7.

criptivement restrictif. Cependant, bien que *guoyu* ait la même morphologie que *guoxue* et puisse faire référence à une catégorie intellectuelle similaire – ce qui est perçu comme chinois – les impulsions intellectuelles qui ont conduit à leur création sont différentes. Pour concevoir une langue nationale, il a fallu détrôner le *wenyan*, et couronner l'oral réprimé, le *baihua*, en lui donnant une forme écrite nécessairement différente du *wenyan*, tandis que l'idée de *guoxue*, comme nous l'avons dit, appelle à un retour inconditionnel à ce qui a été produit avec le *wenyan* et à ce qu'il préserve.

Il est pertinent de noter que parallèlement au mouvement prônant le retour du *guoxue*, il existe un courant qui appelle à la réinstauration des caractères traditionnels. Bien qu'il soit difficile de comprendre l'aspect pratique qu'il y aurait à invalider les caractères simplifiés, la proposition formelle qui consiste à mettre fin à leur utilisation participe sans aucun doute du désir de pureté de la culture linguistique chinoise⁽²⁴⁾. La question n'est probablement pas de savoir quel système d'écriture est supérieur. Près d'un siècle après la réforme de la langue issue du mouvement du 4-Mai, nous devons être plus sereins face à ce sentiment d'urgence de réforme de la langue chinoise éprouvé à l'époque par des intellectuels progressistes dont la notion de modernité littéraire était fondée sur la transformation de la langue, en particulier la langue écrite, en un système moderne.

Fu Sinian était probablement le premier défenseur d'une littérature européanisée en Chine : une nouvelle littérature et une langue nationale européanisées qui adoptent toutes les caractéristiques linguistiques majeures des langues alphabétiques européennes, notamment la grammaire, la syntaxe et les figures de style⁽²⁵⁾. Comme pour nombre de ses contemporains, la campagne de Fu pour l'instauration d'un nouveau système d'écriture suivait une logique instrumentaliste. Pour lui,

la langue est l'instrument de la pensée, et l'écriture est l'instrument de la parole. Précisément parce qu'elle est un instrument, la langue doit être simple d'utilisation [...] Nous demandons que le wenyan soit aboli et le guoyu adopté, car l'expression de la pensée en wenyan est malaisée et bien plus complexe qu'en guoyu. Pour les mêmes raisons, nous devrions phonétiser les caractères écrits⁽²⁶⁾.

Il a prophétisé en 1919 que la Chine suivrait l'exemple japonais et qu'elle verrait naître dans les dix ans une littérature nationale écrite dans une nouvelle langue vernaculaire⁽²⁷⁾.

La prédiction de Fu s'est révélée exacte. Sa vision cosmopolite de la littérature nationale chinoise était partagée et pratiquée par les jeunes générations d'écrivains, et en l'espace de quelques décennies, presque toutes les formes majeures de la littérature traditionnelle furent remplacées ou marginalisées. L'européanisation littéraire ne tarda pas à être considérée comme si discordante avec ce qui était reconnu et accepté comme le mode d'expression *chinois* que certaines modifications de la « nouvelle littérature » se révélèrent nécessaires pour une acceptation et une diffusion plus large de ses œuvres. Cependant, cette nouvelle littérature n'est jamais retournée vers le passé et elle est restée occidentale, du moins dans la forme. Peut-être serions-nous aussi amenés à conclure qu'il existe une tradition de la littérature chinoise moderne qui soit, formellement et probablement aussi thématiquement, « universelle », bien qu'elle soit complètement sinisée, nativisée, ou pour utiliser la formule de Miyoshi « naturalisée » de façon à atteindre le lectorat chinois⁽²⁸⁾.

Bien qu'il fut en tant qu'étudiant, l'un des chefs de file du mouvement du 4-Mai, Fu n'était en aucun cas un intellectuel révolutionnaire radical et,

par la suite, il choisira d'ailleurs le camp nationaliste⁽²⁹⁾. Les intellectuels de gauche, cependant, avaient des propositions de réforme de la langue chinoise bien plus radicales, en particulier pour l'écrit. Lu Xun par exemple, était un ardent partisan de l'abolition pure et simple de l'écriture chinoise et de son remplacement par un système alphabétique, car il considérait que c'était la condition nécessaire à la modernisation du pays⁽³⁰⁾. Les communistes chinois comprirent rapidement le potentiel révolutionnaire de l'alphabétisation de l'écriture et ne tardèrent pas à adopter l'idéologie radicale du mouvement de réforme de la langue. Qu Qiubai, comme chacun sait, s'est engagé pour qu'un nouveau *putonghua* soit utilisé dans tout le pays, et il a consacré une part importante de son travail révolutionnaire et de son temps à promouvoir, enseigner et pratiquer l'écriture latinisée⁽³¹⁾. Il n'y a pas lieu de discuter ici les détails techniques de la réforme de la langue chinoise et de revenir sur le débat sur le système alphabétique/phonétique à adopter, *Latinxua* ou « romanisation de la langue nationale » (*Gwoyew Romatzyh*), débat qui a souvent culminé en division idéologique entre les intellectuels de gauche et leurs homologues du camp nationaliste⁽³²⁾. Il est plus pertinent d'examiner les changements qu'une telle réforme de la langue a entraînés pour quelques-uns des liens sociaux les plus fondamentaux de la société chinoise.

Au début des années 1930, à peu près au même moment où le *Latinxua* était formalisé à Shanghai, Gramsci notait dans sa cellule de prison à Turin

24. En 2009, Pan Qinglin, un membre de la Conférence consultative politique du peuple chinois, a soumis une proposition consistant à supprimer progressivement l'écriture simplifiée sur une période de dix ans et à rétablir les caractères traditionnels, et ce pour les raisons suivantes : 1. Les caractères simplifiés, créés dans les années 1950, se sont écartés de la beauté et du fonctionnement originel de l'écriture chinoise ; 2. L'informatique, en permettant de saisir rapidement et sans erreur les caractères quel que soit leur niveau de complexité, rend caduc l'argument selon lequel les caractères simplifiés sont plus faciles à écrire et à utiliser ; 3. La réinstauration des caractères traditionnels, utilisés à Taïwan et par les Chinois d'outre-mer contribuerait à l'unification de la Chine. Cette proposition a été largement diffusée et commentée dans les médias et sur internet. On peut consulter le texte de la proposition sur internet à la page suivante : http://blog.sina.com.cn/s/blog_64ca60180100gw1j.html (consultée le 30 août 2010).
25. Fu Sinian, « Zenyang zuo baihuawen » (Comment écrire en *baihua*), in Ouyang Zesheng (éd.), *Fu Sinian Quanji* (Œuvres complètes de Fu Sinian), Changsha, Hunan jiaoyu chubanshe, 1919, (2003), vol. 1, p. 125-136.
26. Fu Sinian, « Hanyu gaiyong pinyinwenzi chubutan » (Principes préalables à la phonétisation du chinois », in *Fu Sinian quanji* (Œuvres complètes de Fu Sinian), vol. 1, p. 161. Qian Xuantong a dit de cet essai qu'il était le premier appel aux armes pour la réforme du chinois écrit. Voir Qian Xuantong, « Hanzhi geming » (La révolution des caractères chinois), in Qian Xuantong, *Qian Xuantong wenji* (Œuvres complètes de Qian Xuantong), Pékin, People's University Press, 1999, vol. 3, p. 62.
27. Fu Sinian, « Zenyang zuo baihuawen » (Comment écrire en *baihua*), p. 136.
28. Voir Luo Zhitian, *Libian zhong de chuancheng* (La continuité dans la transformation), Pékin, Zhonghua shuju, 2003, p. 270.
29. Fu mena 3 000 étudiants de l'université de Pékin dans les quartiers diplomatiques de la capitale le 4 mai 1919 « afin d'apporter une lettre de protestation à l'ambassadeur américain », ce qui a été considéré comme l'événement déclencheur du mouvement étudiant du 4 mai. Voir Wang Fan-sen, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*, p. 31.
30. Lu Xun estimait que l'écriture idéographique était la langue des lettrés et des élites sociales, et non celle du peuple : « L'opposition entre notre système d'écriture et les masses est irréconciliable ». Il attribuait l'illettrisme largement répandu dans les classes pauvres aux caractères et soutenait l'adoption d'un système d'écriture alphabétique. Voir Lu Xun, « Lettre à Cao Juren » (2 août 1934), in *Lu Xun Quanji* (Œuvres complètes de Lu Xun), Pékin, Renmin wenxue chubanshe, 1991, vol. 6, p. 76.
31. Pour plus de détails sur cette nouvelle forme d'écriture, voir Qu Qiubai, « New Chinese Writing: A Proposal », in *Qu Qiubai wenji* (Œuvres complètes de Qu Qiubai), Pékin, Renmin wenxue chubanshe, 1953, vol. 3, p. 705-851.
32. Il y a eu de nombreuses études sur la réforme de la langue à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Pour une analyse des tentatives historiques de réforme de la langue chinoise, voir Li Jingxi, *Guoyu yundong shigang* (Histoire du mouvement pour une langue nationale), op. cit.; Ni Haishu, *Zhongguo pinyin wenzi yundong shi jianbian* (Brève histoire de l'écriture alphabétique en Chine), Shanghai, Shidai shubao chubanshe, 1948. Pour un examen du travail des intellectuels de gauche sur l'écriture latinisée, voir John DeFrancis, *Nationalism and Language Reform in China*, New York, Octagon Books, 1950 ; et Ni Haishu, *Ladinghua xinwenzi gailun* (Introduction à la nouvelle écriture latinisée), Shanghai, Shidai chubanshe, 1949. Plus récemment, l'ouvrage d'Elisabeth Kasko *The Politics of Language in Chinese Education, 1895 - 1919* (Leiden and Boston, Brill, 2008) offre un examen historique de la réforme de la langue durant la période républicaine.

que lorsque la question de la langue est au centre du débat public, cela indique d'autres problèmes tels que « la formation et l'élargissement de la classe dirigeante, le besoin d'assurer les liens les plus intimes et les plus solides entre les dirigeants et les masses populaires⁽³³⁾. » Gramsci s'intéressait au rôle des intellectuels dans le processus de construction de la nation, et il était convaincu que « la relation entre les intellectuels et le peuple » pourrait au mieux « être étudiée selon les termes de la langue écrite par les intellectuels et employée entre eux⁽³⁴⁾. » Les réflexions de Gramsci sur le statut du latin littéraire avant la constitution de l'italien vernaculaire comme langue nationale suggèrent une perspective socio-historique applicable à l'écriture chinoise classique (*wenyan*) et à sa domination linguistique durant des milliers d'années.

Le latin littéraire, écrit Gramsci, s'est cristallisé en latin des érudits, des intellectuels [...]. Il ne peut en aucun cas être comparé à une langue parlée, une langue nationale ou une langue vivante ayant eu une existence historique.

La séparation entre le latin littéraire et l'utilisation quotidienne de la langue, entre l'écrit et l'oral, s'est prolongée en un « fossé entre le peuple et les intellectuels, le peuple et la culture⁽³⁵⁾. » En dépit, ou peut-être même grâce à son usage restreint à une minorité d'érudits et d'intellectuels, l'hégémonie du latin littéraire était ferme et assurée.

Bien que le latin littéraire et le chinois classique soient les produits de conditions historiques distinctes et sans rapport direct, les similarités que je souhaite indiquer ici ne sont pas fortuites pour autant. Comme le latin littéraire, le *wenyan* n'était pas une langue parlée, c'est-à-dire une langue vivante utilisée au quotidien, mais une langue de privilégiés – d'érudits et de bureaucrates – et pour cette raison, elle ne pouvait pas être la langue du peuple et par conséquent celle de la nation. « Les langues vernaculaires passent à l'écrit lorsque le peuple reprend de l'importance », observe Gramsci⁽³⁶⁾. La langue nationale doit être celle des masses, pas celle d'une élite minoritaire, et c'est le rôle des intellectuels progressistes que de faciliter l'émergence d'une telle langue populaire en tant que langue nationale.

Dans le métarégit de la modernité occidentale, les notions de langue nationale et de *Nationalliteratur* ont émergé au moment historique où le mot « culture » connut un changement sémantique, grammatical et morphologique en devenant un nom comptable, un changement qui rendit possible l'idée d'une culture nationale singulière et liée à l'environnement physique du lieu où elle se trouve⁽³⁷⁾. Nous savons qu'Herder a joué un rôle décisif dans cette pluralisation de l'idée de culture. Ce qui distingue une nation d'une autre est ce qui constitue les sources de l'identité de cette nation. La langue et la littérature nationales sont organiquement liées à la culture populaire. Shakespeare fut un génie populaire exemplaire, et par la traduction, ses œuvres furent incorporées dans les canons de la littérature allemande lors de la dernière décennie du XVIII^e siècle⁽³⁸⁾. Les réflexions d'Herder sur la culture, la langue et la littérature nationales sont généralement considérées comme étant à la source du nationalisme moderne⁽³⁹⁾.

La littérature, dans « littérature nationale », n'est pas une simple catégorie descriptive, mais une catégorie d'évaluation. Vers la fin du XVIII^e siècle, lorsque la littérature a évolué vers une forme spécifique d'imagination scripturale, et en une catégorie plus large que la poésie, elle passait dans le même temps par un processus d'auto-sélection pour l'établissement d'un canon des œuvres les plus représentatives de la tradition littéraire nationale. Seule « une minorité de "textes canoniques" sélectionnés lors d'un

examen critique en ferait partie⁽⁴⁰⁾. » La canonisation de la tradition littéraire nationale fut déterminante pour l'émergence du concept et de la pratique de la *Nationalliteratur*, et pour sa *spécialisation*, qui se révéla fondamentale pour l'établissement à venir d'études nationales⁽⁴¹⁾.

En écrivant sur l'émergence des études anglaises, Raymond Williams observe : « la sélectivité et la définition de soi [...] étaient au cœur de la "littérature" et des "valeurs littéraires" et constituaient même une "*anglicité essentielle*" : la ratification absolue d'un processus limité et consensuel de spécialisation⁽⁴²⁾. » Ce processus de canonisation, par l'intermédiaire de la critique littéraire, n'a pas seulement réglé la pratique littéraire et normalisé le « bon » goût, mais a aussi contribué à la création et à la consolidation d'un *guocui* anglais – « l'essence de l'anglicité » – telle qu'elle est représentée et inscrite à travers les mots de ses auteurs canonisés⁽⁴³⁾.

Le dilemme de la culture du tiers monde

Le développement de la littérature et de la langue nationales en Chine a suivi une impulsion idéologique différente. Plutôt que la réassertion ou la réaffirmation d'une sinité essentielle, la possibilité d'une nouvelle littérature (nationale) et d'une nouvelle langue nationale présupposait la liquidation de leurs prédécesseurs autochtones traditionnels : la fabrication d'une littérature et d'une langue nationale doit, pour ainsi dire, être d'abord *dé-nationalisée* afin d'identifier et d'adopter des formes et des

33. Antonio Gramsci, « Notes for an Introduction to the Study of Grammar », cité dans Elizabeth Horodowich, *Language and Statecraft in Early Modern Venice*, Cambridge University Press, 2008, p. 1.
34. Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, David Forgacs et Geoffrey Nowell-Smith (éd.), W. Boelhower (trad.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, p. 167.
35. Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, op. cit., p. 168.
36. *Ibid.*
37. Voir Raymond Williams, « Culture », in *Marxism and Literature*, op. cit., p. 11-20.
38. La célébration et l'appropriation de Shakespeare par Herder sont illustrées de façon frappante dans son essai sur le dramaturge (voir Johann Gottfried Herder, *Shakespeare*, trad. Gregory Moore, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2008). Pour une vue d'ensemble sur Shakespeare et l'Allemagne, voir Ian Buruma, « Goethe's Shakespeare », in *Voltaire's Coconuts*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1999 ; pour une étude critique récente sur l'accueil de Shakespeare en Allemagne, voir Roger Paulin, *The Critical Reception of Shakespeare in Germany 1682 – 1914: Native Literature and Foreign Genius*, Hildesheim, Z. rich, et New York, Georg Olms Verlag, 2003.
39. Herder est considéré comme l'inventeur du mot *Nationalismus*. Voir Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Henry Hardy (éd.), Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2000, p. 206. L'*Oxford English Dictionary* fait remonter la première apparition du mot en anglais à 1798.
40. Raymond Williams, « Crisis in English Studies », *Writing in Society*, Londres, Verso, 1983, p. 193.
41. Comme l'observe Raymond Williams, au XIX^e siècle, la littérature anglaise était généralement considérée en Grande-Bretagne comme « une littérature nationale », « ayant des traits dominants différents des littératures européennes classiques précédentes », et l'étude de l'anglais à l'école comprenait « la littérature et la langue de cette nation consciente d'elle-même et consciente d'apprendre. » Raymond Williams, « Cambridge English, Past and Present », *Writing in Society*, p. 179.
42. Williams, *Marxism and Literature*, op. cit., p. 52.
43. Dans l'histoire institutionnelle des études anglaises, l'anglais de Cambridge a un statut iconique. Mais il n'a pas d'organisation formelle avant 1917. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, les seuls Tripos étaient ceux de mathématiques et de lettres classiques, puis sont venus la morale et les sciences naturelles, suivies par la théologie, le droit et l'histoire, aucun ne faisant partie des études nationales. Les études anglaises appartenaient à la catégorie des langues modernes. Le processus de construction et de consolidation d'un consensus à propos de « l'anglicité essentielle » à travers la canonisation de la littérature anglaise faisait partie du projet impérialiste de la Grande-Bretagne au XIX^e siècle. Avant d'être pratiquées en Angleterre, les études anglaises étaient utilisées comme un instrument culturel de conquête des colonies, comme l'Inde. Pédagogiquement définies et institutionnellement promulguées, les études anglaises ont formalisé avec efficacité la littérature et la langue nationales de l'Empire à l'étranger. Pour une analyse des études anglaises en tant que discipline en Grande-Bretagne, voir Williams, « Cambridge English, Past and Present », in *Writing in Society* et « The Future of "English Literature" », in *What I Came to Say*, Londres, Hutchinson Radius, 1989 ; voir aussi Terry Eagleton, « The Rise of English », *Literary Theory: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1983. *Masks of Conquest: Literary and British Rule in India* de Gauri Viswanathan (New York, Columbia University Press, 1989) a composé un récit critique des études anglaises en Inde.

modes d'expression et de représentation plus universels. L'impulsion cosmopolite derrière les efforts collectifs visant à créer une nouvelle littérature nationale dans un *putonghua* vernaculaire est aux antipodes de l'idéologie nativiste sous-jacente au *guoxue*. Je pense que cette opposition est symptomatique d'une contradiction historique radicale que les intellectuels du tiers-monde doivent surmonter dans le processus de construction et de modernisation de la nation : la nécessité d'arbitrer entre les productions culturelles autochtones et celles venues au jour par l'action et la diffusion de la culture du capitalisme mondial. Il ne fait pas de doute que les dommages faits aux premières par les secondes justifient une critique morale et politique du capitalisme expansionniste et que l'on peut regretter la progression d'une telle modernité. Cependant, la logique de la modernité a son fonctionnement propre et elle doit être comprise historiquement. Dans les sociétés capitalistes non européennes, le processus de modernisation est typiquement un processus de désintégration, de perturbation et de discontinuité, dans lequel le présent apparaît comme une altérité irrécupérable du passé. La question de savoir s'il faut accepter ce processus historique ou lui résister en concevant une modernité alternative est à la source d'une véritable contradiction historique.

Une modernité alternative est aussi problématique qu'attrayante dans la mesure où elle n'est pas dénuée d'une certaine ambivalence envers la modernité elle-même, elle est « alternative » à cause de ses réserves implicites, voire de son rejet de la modernité comme universel transcendant les frontières culturelles et nationales. La réponse caractéristique du tiers monde au modèle euro-américain de la modernité est un repli vers le passé visant à redécouvrir et extraire un héritage national mis au service du présent et de l'avenir pour contrer la modernité capitaliste mondiale et probablement pour calmer les inquiétudes créées par le processus même de la modernisation. C'est pourquoi la conceptualisation d'une modernité alternative se transforme souvent en une archéologie d'un passé autochtone. On retrouve ce schéma bien établi ainsi que :

l'impulsion politique visant à retrouver les ressources culturelles traditionnelles pour résister aux prétentions d'une « modernisation » soi-disant universelle venue d'Occident [...] dans le monde colonial, semi-colonial ou [...] simplement le monde non occidental [...] de l'Irlande à la Turquie, du Pérou à l'Iran, de l'Inde au Japon⁽⁴⁴⁾.

Tout comme ce schéma a besoin d'être compris historiquement, la résistance à une telle impulsion politique devrait également être considérée comme une partie de la lutte des sociétés du tiers monde pour la conceptualisation et la constitution d'une modernité différente, et pourtant comparable au modèle capitaliste de la modernité.

Lors de sa réflexion sur la nécessité historique d'une discontinuité entre les traditions précoloniales de l'Inde et sa modernité postcoloniale, E.M.S. Namboodripad fait l'observation suivante :

La société indienne est restée durant plusieurs siècles à un stade de stagnation et de déclin ; sa disparition était à l'ordre du jour. Cependant, étant donné qu'il n'existait pas de force interne capable de détruire cette vieille société stagnante et déclinante, la force externe qui est entrée en scène, la bourgeoisie commerciale européenne venue en Inde au XV^e et au XVI^e siècle, et particulièrement la plus moderne et la plus puissante, la bourgeoisie commerciale et industrielle anglaise, fut « l'instrument inconscient de l'histoire. » [...]

Cette destruction de la vieille société programmée et mise en œuvre par l'occupant étranger sera sans aucun doute suivie par la construction d'une nouvelle société⁽⁴⁵⁾.

Pour Namboodripad, l'assaut sur les ressources autochtones locales et précoloniales de l'Inde n'est rien d'autre qu'une évolution qui doit être appréhendée historiquement, bien qu'elle fut initiée par des forces externes, à savoir les pratiques occidentales modernes établies par le capitalisme commercial. Les intellectuels progressistes du 4-Mai auraient dit *mutatis mutandis* la même chose de la soudaine perturbation et de la disjonction intervenue en Chine au début du XX^e siècle. Cette vision historique des discontinuités de l'histoire et de la nécessité historique de ces discontinuités s'est développée à partir de ce que Namboodripad appelle l'« essence du marxisme. » Après l'arrivée des colons britanniques, le peuple indien, affirme Marx, « a perdu son ancien monde sans en gagner un nouveau⁽⁴⁶⁾. » Bien qu'il compatissait entièrement à leur souffrance, Marx ne s'émouvait pas des questions de justice ou d'égalité. Namboodripad considère également la destruction de l'Inde traditionnelle comme une évolution historique inévitable et nécessaire impulsée par des forces de changement extérieures, dont l'éthique était pour la plupart douteuse. Ces « instruments inconscients de l'histoire » ont soumis contre son gré la société indienne à un processus de transformation, et bien qu'ils aient engendré misère et souffrance pour le peuple, Marx n'a pas versé une seule larme sur la tombe de la vieille société indienne. Namboodripad non plus.

Des vues divergentes sur le choix du modèle de modernité à adopter, spécialement dans une ancienne colonie telle que l'Inde, reflètent souvent « une contradiction particulière dans la logique culturelle du capitalisme colonial » qui a non seulement rendu possible « une certaine démocratisation de la langue, la sécularisation de paramètres idéologiques et une forme de rupture de l'insularité », mais a aussi créé « une intelligentsia dominante qui oscille entre la dépendance idéologique aux inventions et aux sophismes du capitalisme d'une part, et une nostalgie indigéniste, souvent obscurantiste d'autre part⁽⁴⁷⁾. » La Chine n'a pas été colonisée, mais les intellectuels chinois ne sont peut-être pas exempts d'une contradiction telle que celle qu'a connue l'Inde lors de son processus de décolonisation. En tant que mouvement national et projet étatique, le renouveau du *guoxue* constitue une défense organisée contre la langue dominante de la modernité occidentale, en incitant à un retour vers le passé, aussi fluide et insaisissable qu'il puisse être. Le soutien des pouvoirs publics à l'établissement des instituts Confucius dans plusieurs villes stratégiques du monde s'inscrit dans ce discours sur le savoir national. Selon la charte de l'Institut Confucius (*Constitution and By-Laws of the Confucius Institutes*), les instituts ont pour but « de faire connaître la langue et la culture chinoise » à « des personnes issues de différents pays », de promouvoir « le développement

44. Voir Zhang Yongle, « The Future of the Past: On Wang Hui's Rise of Modern Chinese Thought », *New Left Review*, mars/avril 2010, p. 48.

45. E.M.S. Namboodripad, « Evolution of Society, Language and Literature in India », *Social Scientist*, vol. 8, n° 9, 1980, p. 4-5.

46. *Ibid.*, p. 5 et 2.

47. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literature*, Londres, Verso, 1992, p. 240. La critique des politiques postcoloniales d'Arif Dirlik s'inscrit dans un contexte théorique plus large lorsqu'il analyse les dilemmes, les contradictions et les responsabilités des intellectuels du tiers monde dans le nouveau système mondial. Voir Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Westview Press, 1997, et plus particulièrement le chapitre 2, « Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice » ; et *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2006.

du multiculturalisme, et de construire un monde harmonieux⁽⁴⁸⁾. » Au nom du multiculturalisme donc, le savoir classique est stratégiquement déployé pour diversifier notre expérience culturelle dans le processus de mondialisation. L'appel à la constitution d'« un savoir national » dans le contexte de la montée de la Chine sur la scène internationale a un attrait particulier, celui d'être une entreprise multiculturelle apte à résister face au modèle unique de la modernité occidentale. L'impulsion qui préside à l'idée de *guoxue* est plus scientifique et intellectuelle que politique et idéologique, et le travail discursif sur sa construction est principalement mis en œuvre dans les milieux académiques. Mais ce travail de recherche est responsable de l'entretien d'une culture académique de la nostalgie, du nombrilisme et

du snobisme. Au bout du compte, l'appel à la constitution du *guoxue* ne porte pas tant sur le savoir national en tant que tel, ou sur son utilité pour le *soft power* chinois, mais il est crucial pour ceux qui défendent et promeuvent le *guoxue* comme un système de connaissances différent des autres et plus spécifiquement des connaissances scientifiques modernes, et pour ceux qui pensent qu'il constitue un moyen de s'affirmer, soit pour un établissement institutionnel local auquel ils appartiennent, soit au nom de la nation dans son ensemble. Jusqu'où le torrent du *guoxue* entraînera le pays, voilà une question aussi ouverte que celle de l'avenir de la Chine. »

■ Traduit par Camille Richou

48. Voir « Constitution and By-Laws of the Confucius Institutes » (disponible en ligne sur http://english.hanban.org/node_7880.htm#no1, consulté le 3 septembre 2010). Si l'Institut Confucius a bien un objectif politique déclaré, c'est celui du renouveau du *ruxue* ou confucianisme, un projet intellectuel collaboratif pris en main par des spécialistes issus de communautés universitaires sinophones. Depuis le milieu des années 1980, Taiwan et la Chine continentale « ont connu le regain d'intérêt intellectuel et universitaire le plus important du siècle passé pour le *ruxue*, considéré tour à tour comme une forme de culture, une idéologie, un système de savoir et un ensemble de valeurs morales normatives. » (John Makeham, *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, The Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2008, p. 1). Arif Dirlik estime que « le retour de Confucius gagne à être vu comme la manifestation d'un discours postcolonial en Extrême-Orient. » Arif Dirlik, « Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism », *Boundary 2*, vol. 22, n° 3, automne 1995, p. 230.