

# Le *guoxue* et les études nationales à l'âge de la modernité mondiale

ARIF DIRLIK\*

**RÉSUMÉ :** Le *guoxue* est un concept et une quête intellectuelle qui a vu le jour en Chine il y a approximativement un siècle\*\*. Depuis sa naissance, lors de la dernière décennie de la dynastie Qing (1644-1911), il fait partie intégrante de la recherche d'un passé susceptible de convenir à la formation de la Chine en tant que nation. Simultanément, son contenu a changé au fil des évolutions de l'idée de nation et de la place de ce concept dans le monde. L'intérêt pour le *guoxue* a décliné durant l'apogée de la révolution, des années 1940 aux années 1960, mais connaît depuis les années 1990 un renouveau parmi les spécialistes et le grand public. Aujourd'hui, il exprime la fierté retrouvée du passé national qui accompagne le développement de la Chine, ainsi qu'un besoin urgent d'apporter au dialogue mondial des cultures la contribution de l'héritage culturel et des modes de connaissance chinois. Tout en étant profondément ancré dans l'histoire de la Chine moderne, il réaffirme l'importance actuelle des traditions supplantées partout dans le monde par le régime de l'euromodernité. Son contenu reste cependant assez vague et la notion est sujette à controverses entre les différentes perspectives idéologiques.

Cette réflexion a deux objectifs. Le premier est de replacer le *guoxue* (國學, études nationales) dans une perspective globale et contemporaine afin de montrer que même s'il est unique sur le territoire épistémologique (celui d'un mode de connaissance proprement chinois) qu'il revendique au niveau national, sa revendication est tout sauf unique. Le nativisme épistémologique, ou la mise en valeur générale de l'ethno-épistémologie est un caractère omniprésent (voire constituant) de la modernité contemporaine mondiale.

Le second objectif découle du premier : quelles sont, dans ce contexte, les implications du *guoxue* en tant que sujet et en tant que méthode ? Tandis que le nativisme épistémologique peut être considéré comme une étape nécessaire à la résurgence des épistémologies évincées par la revendication universaliste des modes de connaissance euromodernes, il faut résister à la tentation de le réduire à la manifestation chauviniste d'une identité nationale envisagée d'un point de vue étroit et anhistorique. L'articulation du *guoxue* avec d'autres savoirs est nécessaire afin que la notion ait une signification épistémologique au-delà des frontières de la Chine et qu'elle puisse contribuer à des causes plus larges qu'elle et, ironiquement, permettre une compréhension plus claire du passé que par le prisme étroit du nationalisme. Lors de cette réflexion, j'utiliserai le terme « *guoxue* » plutôt qu'« études nationales » dans la mesure où je pense que le caractère chinois « *guo* » en dit à la fois plus et moins que le mot « national », et cette distinction sera probablement nécessaire, même pour les spécialistes, pour saisir les différentes conceptions du *guoxue*.

## La modernité mondiale et la prolifération des savoirs

Pour le dire simplement, la modernité mondiale est une modernité issue de la mondialisation. Cependant, ses effets n'ont rien à voir avec une unification ou une homogénéisation à l'échelle mondiale. L'intégration politico-économique du monde, qui constitue notre compréhension habituelle

de la mondialisation, s'est accompagnée de nouvelles ruptures et de l'intensification de divisions anciennes. Je me permets de citer un ouvrage d'un travail que j'ai récemment consacré à cette question :

*La mondialisation de la modernité doit être comprise non seulement dans le sens ordinaire d'une modernité originelle qui s'adresse à tous, même ceux qui ne profitent pas de ses bienfaits [...] mais plus fondamentalement comme la prolifération des revendications de modernité. Les prétendues traditions n'impliquent plus un contraste avec la modernité comme elles le faisaient dans le discours sur la modernisation. Elles ne sont pas non plus le domaine réservé d'un conservatisme tourné vers le passé, sauf dans certains cas exceptionnels tels que les talibans. Elles sont de plus en plus invoquées pour appuyer une revendication de la modernité (mais rarement comme une alternative à celle-ci). Elles ne pointent pas vers le passé, mais elles empruntent un détour qui y passe pour construire un avenir alternatif. Elles ont même supplanté le socialisme dans son rôle de porte-parole de ceux qui sont mis à l'écart ou opprimés par la modernité capitaliste, et pour la construction d'un futur différent<sup>(1)</sup>.*

Simplifié à l'extrême, le discours sur la modernisation réduit la relation entre tradition et modernité à une opposition binaire : plus il y a de modernité, moins il y a de tradition ; plus il y a de tradition, moins il y a de modernité. La modernité a été comprise à travers ses manifestations européenne et américaine (ou ce qui à mon sens se décrit le mieux par le terme

\* Arif Dirlik vit en semi-retraite à Eugene (Orégon) aux États-Unis. Il fut tout récemment le premier professeur invité à l'université Tsinghua de Pékin pour le mémorial Liang Qichao.

\*\* Plusieurs collègues ont eu la gentillesse de lire ce manuscrit. Je suis reconnaissant à Samuel Cheung, Victor Mair, John Makeham, Roxann Prazniak et Wang Hui pour leurs commentaires et leurs encouragements tout en précisant que les points de vue exprimés dans cet article n'engagent que moi.

1. Arif Dirlik, *Global Modernity : Modernity in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Co., Paradigm Press, 2007, p. 90-91. Version légèrement modifiée.



La nouvelle statue de Confucius à Tiananmen (2011).

© Arif Dirlik

« euromodernité ») comme un développement scientifique et technologique, une conception de l'histoire déterminée par son engagement envers le progrès, des institutions politiques associées à la démocratie parlementaire et, enfin, une primauté sociale de l'individu. À l'exception du dernier point, la modernité socialiste partage ces traits essentiels avec la modernité capitaliste. La modernisation comprise comme une intégration de ces caractéristiques devait reléguer les traditions vers le passé et finalement vers l'oubli. En effet, la conclusion logique imposée par la modernisation est que les traditions elles-mêmes ne sont qu'une invention de la modernité, ce qui n'est pas faux, mais reste un point de vue fondamentalement idéologique. L'euromodernité, universalisée comme étant *la* modernité en tant que telle, était tout ce qu'il y avait dans la notion<sup>(2)</sup>.

Quoi qu'il en soit, inventées ou pas, les traditions refusèrent de disparaître. Les partisans de la tradition furent étiquetés comme conservateurs, ce qui dans ce cas faisait non seulement référence à un phénomène politique (celui qui a eu lieu en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle) mais aussi culturel ; certains furent en effet perplexes de constater que des soi-disant « conservateurs sur le plan culturel » (défenseur d'une tradition autochtone ou autre, et par conséquent opposants au rapide processus d'occidentalisation confondu plus souvent qu'à son tour avec la modernisation) pouvaient à l'occasion épouser la cause d'une révolution politique. Toutes assomptions contestables mises à part, il y a des raisons fondamentales, au-delà de l'inertie du conservatisme, qui expliquent pourquoi les traditions refusent de disparaître. Les traditions, qu'elles soient inventées ou héritées, étaient cruciales pour la formulation d'une identité nationale dans le processus de construction de la nation, pierre angulaire de la modernisation. Définir la place des traditions dans la définition de l'identité nationale fut un problème rencontré par tous ceux qui s'efforcèrent de construire une nation, quelle que soit leur inclination politique. Dans la perspective d'une modernité fondée sur le nationalisme, l'idée de tradition était alourdie par une contradiction profonde.

Cet aspect du problème est devenu évident dans les années 1960, la décennie des mouvements de libération, lorsque des notes de nativisme ont commencé à résonner dans le discours de la gauche politique. Il est intéressant, voire ironique, de constater que la gauche radicale – en remettant en cause le rejet hégémonique par l'euromodernité des systèmes de valeurs autres que le sien – a façonné le terrain discursif d'une manière qui

bénéficia aussi sur le long terme à la cause des conservateurs. Dans le cas de la gauche, le problème se posa explicitement comme la nécessité de remettre en question les idéologies de l'eurocentrisme pour contribuer à la lutte contre l'impérialisme. Ces voix trouvèrent parfois une légitimité dans les « traditions alternatives », celles du peuple plutôt que celles des élites, ainsi qu'avec des conservateurs. Elles s'investirent parfois dans le processus même du combat en s'attelant à la création des traditions nécessaires au dépassement de l'hégémonie impérialiste et à l'établissement d'une identité nationale<sup>(3)</sup>. Quand bien même elles n'avaient aucune intention de promouvoir les traditions défendues par les conservateurs, les luttes radicales contre l'hégémonie ont créé des espaces intellectuels de légitimation et de renaissance des idéologies, des traditions et des connaissances qui avaient été évincées ou marginalisées par le discours euromodern. Cette évolution est clairement visible dans les critiques de la modernité et de l'Europe des Lumières, les controverses sur « l'orientalisme » qui ont donné lieu à la critique postcoloniale, les défis posés à l'organisation disciplinaire des connaissances et la valorisation de nouveaux types de connaissances qui ont remis en question la domination de la science<sup>(4)</sup>. De nos jours, on oublie facilement, en raison de la tournure qu'elles ont prise après les années 1980, que ces critiques de l'euromodernité ont été produites dans les années 1960, à un moment où les modernités européenne et américaine semblaient être l'incubateur de l'impérialisme et où les mouvements de libération du tiers monde offraient des alternatives au-delà de l'opposition binaire entre capitalisme et socialisme imposée par la guerre froide.

L'échec (ou la défaite) de ces mouvements politiques au cours des années 1970 n'a pas mis fin à leurs promesses culturelles, mais il a permis de les reformuler d'une manière plus appropriée au débat culturel qu'à la pratique de la révolution, en omettant d'importantes questions de classe dans la mise en forme des relations culturelles et en estompant les frontières entre la culture des élites et la culture nationale en général. En même temps, les « conservatismes » plus classiques ont acquis un prestige renouvelé en raison du rôle qu'ils jouèrent dans les succès politiques et économiques de plusieurs sociétés. Il convient de relever deux événements d'importance ayant eu lieu simultanément. Le renouveau de l'islam qui a contribué au succès de la révolution iranienne de 1979 et la réussite économique des régimes autoritaires d'Extrême-Orient qui, en affirmant que leur héritage culturel était la clé de leur succès, ont permis le retour du confucianisme. Il semble avec le recul, qu'après les années 1970, le nationalisme culturel – qui n'était pas uniquement ni même essentiellement culturel – est venu remplacer l'idée de libération nationale. Une nouvelle impulsion au soi-disant « tournant culturel » est venue de la résurgence de la politique religieuse sur les terres d'origine de l'euromodernité, en particulier aux États-Unis.

Dans le même temps, la gauche mondiale a été transformée par le processus d'adaptation de nouvelles voix sociales, spécialement les voix eth-

2. Pour des critiques classiques sur le discours de la modernisation, voir Dean Tipps, « Modernization Theory and the Comparative Study of Societies : A Critical Perspective », *Comparative Studies in Society and History*, n° 15, mars 1973, p. 199-226, et Carl Pletsch, « The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950-1975 », *Comparative Studies in Society and History*, n° 23, octobre 1981, p. 565-590. Voir aussi Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1992.

3. Pour une réflexion sur les théoriciens de la révolution, de Mao Zedong à Frantz Fanon, voir Arif Dirlik, « Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice », in Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder, Co., Westview Press, 1997, p. 23-51.

4. Arif Dirlik, « Our Ways of Knowing: Globalization – the End of Universalism ? », in Petra Rethmann, Imre Szeman et William D. Coleman (éd.), *Cultural Autonomy: Frictions and Connections*, Vancouver, BC, University of British Columbia Press, 2009.

niques et nationales, ce qui a eu pour effet d'augmenter les possibilités pour la gauche d'adopter des positions auparavant conservatrices. Alors que des marqueurs identitaires biologiquement connotés (comme la race, l'origine ethnique, le sexe, et même la culture en tant qu'elle se réfère à ces éléments) passaient au premier plan du discours politique, les catégories sociales telles que la classe disparaissaient presque totalement de ce langage. Le multiculturalisme rend très difficile le rejet d'une revendication culturelle pour des raisons politiques. Les sensibilités de gauche ont été perturbées par les langages de la postmodernité et, par la suite, du postcolonialisme, qui acquièrent de la crédibilité dans les années 1990, en même temps que la mondialisation. Bien que fortement sensible aux questions d'hégémonie, la critique postcoloniale relégua ces questions au domaine culturel, en remplaçant la conquête de l'impérialisme par la conquête de l'eurocentrisme ou de l'orientalisme.

Alors que la culture devenait, de plus en plus, une force qui orientait les alignements politiques des années 1980, elle contribua aussi progressivement à créer un flou autour des catégories de l'ancien langage politique – notamment sa classification des positionnements autour d'un continuum progressiste-conservateur-libéral-radical – qui étaient fondée sur l'hypothèse d'un progrès culturel et de la modernisation. En effet, la remise en question de la vision des Lumières qui sous-tend l'euromodernité de l'intérieur (par les critiques néolibérales de l'humanisme laïque) et de l'extérieur (par les sociétés dont l'expérience des Lumières se réduit à la colonisation) a eu pour effet de créer une confusion autour des temporalités qui ont doté ces termes de sens.

Si le « multiculturalisme mondial » a été un produit de ces changements, son antinomie a été le « choc des civilisations ». Samuel Huntington, dans son essai écrit en 1993, a bien compris le sens de la désintégration de la modernité (ce que j'appelle euromodernité). Les « civilisations » qui contestent désormais la domination de l'« Occident » ont été produites par des passés lointains mais pas disparus. Elles étaient modernes et ce fut leur succès dans la modernité qui leur donna le pouvoir de revendiquer une tradition (ou une identité culturelle). Le choc eut lieu entre des sociétés modernes, chacune avec sa propre vision de la modernité définie en termes de passé civilisationnel. La question posée par cette situation est de savoir comment expliquer la dynamique et l'importance de la simultanéité de la mondialisation de la modernité (la modernité capitaliste) et les revendications de plus en plus nombreuses d'unicité et de « différence » qu'elle génère. C'est peut-être la question ultime de ce que nous avons été amenés à décrire comme la postmodernité, que je considère comme un aspect plus vaste de la modernité mondiale.

## Héritages

Il est indispensable de connaître le contexte mondial pour comprendre le retour du *guoxue* depuis les années 1990 ainsi que les nouveaux défis qu'il doit affronter en tant que projet intellectuel. Il est intéressant de noter que les premiers appels formels au retour du *guoxue* en 1993 correspondent à la publication du fameux article de Samuel Huntington « Le choc des civilisations ». Ces appels ont cependant été précédés par le retour de Confucius dans les sociétés chinoises d'outre-mer – retour qui avait déjà eu un impact en République populaire au milieu des années 1980 – ce qui inspira peut-être l'article d'Huntington.

Les questions concernant le *guoxue* ne peuvent pas être comprises simplement en termes de conditions structurelles de la modernité mondiale.

Il est vrai que le développement fulgurant de la Chine fournit une perspective indispensable aux lectures contemporaines du *guoxue*, mais il est tout aussi indispensable d'envisager l'évolution de la notion sur un siècle, avec ses hauts et ses bas, dès lors qu'elle conditionne aujourd'hui encore à la fois son contenu sur le plan intellectuel et les attentes dont elle est investie sur le plan idéologique.

Dans une analyse détaillée du *guoxue* écrite à la fin des années 1990, Cheng Gang (程綱) et Cao Li (曹莉) s'inspirent du travail de spécialistes tels que Chen Lai (陳來) et Chen Pingyuan (陳平原), partisans du *guoxue* et professeurs à l'université de Pékin, pour suggérer que la trajectoire du *guoxue* en tant que domaine de connaissance a été façonnée par la dynamique résultant de l'interaction de deux paradigmes, encore visibles dans les différences de compréhension de la notion parmi les spécialistes actuels, et dans les fonctions intellectuelles, culturelles et politiques qui y sont associées<sup>(5)</sup>. Le premier paradigme, que l'on peut décrire comme « nativiste », a été adopté par les érudits de la fin de la dynastie Qing et du début de l'ère républicaine. Son représentant le plus important fut l'éminent spécialiste de la culture classique Zhang Taiyan (章太炎, 1869-1936)<sup>(6)</sup>. Ce paradigme fait du *guoxue* un moyen d'identifier, et même d'incarner une essence de la Chine ou un caractère national ; la notion fournit un espace pour l'identité nationale et une méthode pour son analyse. L'autre paradigme, que l'on pourrait appeler « cosmopolite » est une conséquence du mouvement pour la Nouvelle culture (新文化運動, *xin wenhua yundong*) qui, dans ses grandes lignes, constitue une négation du paradigme nativiste. Ce paradigme trouve sa formulation la plus explicite dans les écrits de l'intellectuel libéral Hu Shi (胡適, 1891-1962), à l'époque professeur à l'université de Pékin, qui chercha à faire du *guoxue* une étude critique du passé national à travers les techniques de recherche de l'euromodernité ; la notion est comprise comme une pratique des études nationales actualisée par des méthodes modernes, mais dont l'objet reste le passé<sup>(7)</sup>. Le passé en tant que sujet qui dialogue avec le présent, opposé au passé en tant que suspect (疑古, *yigu*), objet d'une interrogation du présent, constitue probablement la distinction la plus importante entre les deux paradigmes. On peut dire sans risque de se tromper qu'il n'y a pas de défenseur du *guoxue* digne de ce nom qui pense que l'on puisse ou que l'on doive restaurer le passé ou au contraire en vider la notion. Après tout, le questionnement du passé constitue depuis longtemps une force motrice pour les érudits de l'ère impériale dont Zhang Taiyan fut le plus important représentant. Cependant, les partisans des deux paradigmes avaient des points de vue radicalement opposés sur la capacité du passé à influencer positivement sur le présent.

L'identification de ces paradigmes contradictoires est révélatrice d'une conception large du *guoxue* qui comprend aussi bien une confiance envers sa capacité à perpétuer une essence nationale cruciale pour l'existence et le bien-être du pays, que la conviction qu'il faut doter la notion des instru-

5. Cheng Gang et Cao Li, « Wenhua minzu zhuyi yu wenhua shijie zhuyi » (Nationalisme culturel et cosmopolitisme culturel), in Wang Ning et Xie Xiaoyuan (éd.), *Quanqiu hua yu houzhimin piping* (Mondialisation et critiques postcoloniales), Pékin, Central Compilation and Translation Press, 1998, p. 300-321, p. 304-305.

6. J'ai choisi le mot « nativisme », emprunté aux études sur le *kokugaku* (*guoxue*) dans le Japon de la période Tokugawa (voir ci-dessous) dans la mesure où il est plus spécifique que « nationalisme » qui recouvre une variété importante de positions politiques et culturelles, y compris celles qui s'opposent aux efforts accomplis pour rendre le passé pertinent par rapport au présent.

7. Pour un résumé des réflexions de Zhang Taiyan et Hu Shi sur le *guoxue*, voir les sélections de textes suivantes : « Zhi guoxuede fangfa » (Méthode du *guoxue*) et « Yanjiu guogude fangfa » (Méthode de recherche sur le passé national), in Hu Daojing (éd.), *Guoxue dashi lun guoxue* (Les maîtres parlent du *guoxue*), Shanghai, Eastern Publication Centre, 1998, p. 3-16.

ments de la modernité européenne pour éradiquer et réécrire le passé qui, devenu un obstacle au progrès national, a produit cette essence. Au cours de son existence qui s'étend sur plus d'un siècle, le *guoxue* a connu des phases résultant de l'interaction de ces deux paradigmes. Ce fut en effet le nativisme qui accompagna l'émergence de la conscience nationale qui donna en premier lieu naissance au *guoxue* et la notion connut un regain d'intérêt chaque fois que le nativisme revint sur le devant de la scène. Le paradigme cosmopolite connut un attrait maximum dans les années 1920, à partir du mouvement pour la Nouvelle culture qui fut une attaque contre l'héritage culturel et un appel à sa transformation. Le *guoxue* a connu au cours des années 1920 d'autres formes qui reflétaient les tensions créées par le conflit entre les deux paradigmes, mais c'était clairement le cosmopolitisme qui tenait le haut du pavé. Les années 1930, sous la domination du Kuomintang (régime conservateur mais ayant des revendications révolutionnaires), furent au plan intellectuel une période encore plus complexe durant laquelle les thèmes du *guoxue* s'intégraient à un contexte où des questions complexes de modernité et de culture se posaient. Quoi qu'il en soit, le Kuomintang contribua, avec une emphase renouvelée sur la culture autochtone, à la mise au premier plan des thèmes du *guoxue*. Avec le retour de Confucius ces dernières années (le « néoconfucianisme »), le *guoxue* est probablement plus étroitement identifié avec le confucianisme, ce qui une fois encore révèle la pulsion nativiste qui anime la notion.

Durant la Seconde Guerre mondiale, le Parti communiste modifia son ordre de priorité pour y intégrer la libération nationale et proclama à cette fin la nécessité de « construire un marxisme à la chinoise ». L'historiographie marxiste mit l'accent sur la dimension sociale de l'histoire, et toute discussion sur le passé national devait se faire en employant les catégories de l'histoire sociale. Cela ébranla les principes fondamentaux de la réflexion sur le passé national, mais on aurait tort de penser que l'intérêt pour les questions liées au *guoxue* disparut pour autant. À la fin des années 1950, les historiens de la RPC soulevèrent de nouveau la question de l'intégration critique de l'héritage du passé. Et après avoir été interrompu par la révolution culturelle, le *guoxue* est de nouveau redevenu un centre d'intérêt<sup>(8)</sup>.

Malgré l'étroite association idéologique du *guoxue* avec le nativisme, ses promoteurs ont été ouverts à d'autres types de connaissances, en particulier le savoir « occidental » qui était manifestement source de succès dans le monde moderne, exactement de la même façon que le savoir autochtone était quant à lui, dans ce même monde, essentiel à une identité chinoise digne de ce nom. Tous les praticiens du *guoxue* ne pourraient peut-être pas s'accorder sur le principe édicté par Wang Guowei (王國維) selon lequel « en matière de connaissances, il n'y a ni du vieux ni de neuf, ni du chinois ni de l'occidental, ni de l'utile ou de l'inutile<sup>(9)</sup> ». Selon les standards de leur époque, même les « nativistes » étaient des érudits cosmopolites qui considéraient que l'importation des connaissances occidentales était nécessaire à la survie de la nation et ils combinaient les deux types de savoir dans la pratique de leur spécialité. C'est probablement Zhang Zhidong (張之洞) et son exhortation à l'établissement d'« une connaissance chinoise par sa substance et occidentale par sa méthode » qui rallia la première génération de défenseurs du *guoxue* à la fin des années 1890, mais la crise montante de la dynastie Qing donna au mouvement une impulsion supplémentaire à un moment où l'on craignait la disparition complète des connaissances chinoises. Cette peur fut une force motrice du *guoxue* et renforça ses liens au « nativisme » malgré le cosmopolitisme en vigueur dans la pratique des spécialistes. D'une manière fondamentale, le *guoxue* était prisonnier de ses origines.

Ce fut sous une forme nativiste que le *guoxue* apparut dans le discours politique et culturel chinois au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme un aspect de la conscience nationale naissante. Tout comme les mots apparentés de *guocui* (國粹, essence nationale) et *guohun* (國魂, âme de la nation), *guoxue* était l'un des nombreux termes d'origine chinoise réimportés dans la langue à partir du japonais au début du XX<sup>e</sup> siècle après avoir été recomposé et doté d'une signification plus contemporaine<sup>(10)</sup>. Selon Martin Bernal, l'une des premières références au *guoxue* figure dans une proposition de 1902 de Liang Qichao (梁啟超) d'établir un *Journal des études nationales* (國學報, *Guoxue bao*) « pour préserver l'essence nationale » et « nourrir l'âme du citoyen (國民, *guomin*)<sup>(11)</sup> ». Le terme est devenu courant en 1905 avec la fondation pour la préservation de l'essence nationale (國粹保存會, *Guocui baocun hui*) par un groupe d'intellectuels éminents, parmi lesquels figuraient Zhang Taiyan, Liu Shipei (劉師培), Huang Jie (黃節) et Deng Shi (鄧實), ainsi qu'avec la publication du *Guocui xuebao* (國粹學報, Le Journal de l'essence nationale) de 1905 à 1911. Avant la révolution républicaine de 1911, le *guoxue* était déjà bien ancré dans la conscience politique.

Avant d'intégrer la réflexion politique chinoise, le terme *guoxue* avait déjà dans son acception japonaise, *kokugaku*, une histoire de plus de deux siècles au sein de la réflexion politique et historique. Le *kokugaku* est issu d'un mouvement critique né durant la crise de la période Tokugawa (徳川幕府, 1603-1897) à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, et atteignit son apogée à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle en fournissant à la restauration Meiji (明治維新) de 1868 quelques-uns de ses slogans, voire certains aspects de son idéologie. Sa cible, ironiquement, était le néoconfucianisme, qui aux yeux de ses critiques s'était compromis en servant de base légitime au *bakufu* (幕府), et apparaissait comme une intrusion étrangère qui altérait depuis longtemps la forme originelle de l'État japonais, constituée il y a environ mille ans, bien avant l'arrivée de cette idéologie étrangère. Les spécialistes du *kokugaku* recherchèrent la forme de cet État dans les textes japonais préconfucéens et ils découvrirent que la spécificité du Japon par rapport à la Chine résidait dans la nature spécifique de l'institution impériale. Leur réponse consista donc à rendre le pouvoir à l'empereur et à cultiver parmi la population les valeurs pures de ce passé japonais immaculé afin de recréer cette communauté impériale. Ce fut l'un des objectifs fondamentaux de la restauration Meiji. Dans son évolution de près de deux siècles, la politique du *kokugaku* est passée de la réforme de l'ordre existant (exprimé par le concept confucéen de *zhongxin*, désignant la vertu comme un juste milieu) à sa répudiation au nom d'un ordre issu d'un passé textuel et imaginé (une fois encore exprimé par un terme de la dynastie Zhou, *fugu* 復古 « rétablir l'antiquité », qui dans le contexte japonais a été pris au pied de la lettre). Ce changement eut des conséquences significatives selon un historien reconnu de la période Tokugawa, comme l'écrit Harry Harootunian :

8. Il est important de souligner ici que je me réfère uniquement à la République populaire de Chine pour la période qui suit 1949. L'étude du *guoxue* s'est poursuivie sous le nom de « sinologie » à Taiwan, Hong Kong, et même aux États-Unis et en Europe.
9. Wang Guowei, « *Guoxue congkan xu* » (Préface à une collection d'ouvrages sur le *guoxue*), in Hu Daojing (éd.), *Guoxue dashi lun guoxue*, op. cit., p. 41-44. Bien que les spécialistes les plus éminents du *guoxue* étaient adeptes des deux types de savoir, l'émergence de la notion était en partie due à un sentiment de plus en plus répandu après l'abolition du système des examens mandarins en 1905 que le savoir traditionnel chinois était inutile.
10. Zheng Shiqu, *Wan Qing guocui pai: Wenhua sixiang yanjiu* (Le mouvement pour une essence nationale à la fin de la dynastie Qing : étude de la culture et de la pensée), Pékin, Beijing Shifan Daxue chubanshe, 1997, p. 109-117.
11. Bernal, « Liu Shih-p'ei and National Essence », in Charlotte Furth (éd.), *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives if Republican China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976, p. 90-112, p. 103.

L'histoire intellectuelle de cette période est une transition entre ces deux métaphores de la restauration. En appelant à la régénération de l'ordre humain (chuko [中興, zhongxing]) elle rappela à l'homme les leçons de l'histoire ; mais une assignation à un retour de l'antiquité (fukko [fugu]) libéra l'homme de l'histoire en le projetant dans un monde mythique accessible et flexible. La restauration de ce dernier ne pouvait que signifier un ordre politique complètement nouveau, libre de toutes ces associations historiques que le chuko exigeait comme condition de son succès<sup>(12)</sup>.

L'affirmation d'Harootunian pointe vers le radicalisme implicite du discours du *kokugaku*, qui dans son désir de restaurer un ordre ancien dut répudier l'histoire qui s'interposait entre cet ordre et le présent. Cette libération des contraintes imposées par l'histoire a également permis la ré-imagination et la réinvention du passé à restaurer. Tout comme l'idée de révolution dans les années qui suivirent, le restaurationnisme du *kokugaku* exigeait d'être libéré de l'histoire, mais contrairement à l'idée de révolution, qui justifiait cette exigence au nom d'un futur imaginé, le discours du *kokugaku* s'appuyait sur un passé imaginé.

Durant la période Tokugawa, ces arguments servirent la cause d'une identité japonaise originelle qui s'opposait à la confucianisation connue ultérieurement par le pays. Ils permirent également de renforcer politiquement les partisans d'un retour du pouvoir aux mains de l'empereur, auparavant relégué dans l'ordre établi à un simple « principe » politique. Après la restauration Meiji, à un moment où le retour symbolique du pouvoir à l'empereur s'accompagnait d'une reconceptualisation du Japon en tant que nation, le discours du *kokugaku* s'efforça d'articuler le caractère unique et l'autonomie du Japon pour créer une civilisation moderne incarnée par la nation. Alors que différentes visions difficilement conciliables du Japon amenèrent des dissensions parmi les différents auteurs du *kokugaku*, son discours présupposa l'identité culturelle unique du Japon, apparaissant le plus souvent dans la littérature (en particulier dans le langage), la religion (神道, shintoïsme) voire dans une constitution émotionnelle invisible et intangible proprement japonaise et qui contribua également à la justification d'un système politique unique centré autour de l'empereur<sup>(13)</sup>. On lui imposa également la tâche de mettre au jour une essence nationale japonaise (*kokusai* [*guocui*]) remontant à la nuit des temps et apte à exalter le sentiment de patriotisme et la conscience nationale du peuple. En dépit d'un nouveau départ marqué par le contexte du nationalisme et largement inspiré dans sa grammaire par l'euromodernité, le discours du *kokugaku* de l'ère Meiji s'appuya sur son prédécesseur de la période Tokugawa pour démontrer que « l'essor de l'État Meiji était [...] le résultat du nationalisme, bien plus que le nationalisme n'était le produit de l'État-nation<sup>(14)</sup>. »

Le *kokugaku*, qui acquit une position centrale « dans les réflexions sur le Japon » à partir des années 1890, fut lié durant la même période au *kokusui* qui se développa en réaction à l'invasion manifeste du pays par les biens et les valeurs occidentales<sup>(15)</sup>. En ce qui concerne le discours sur le *guoxue*, son émergence fut assez fortuite. Elle correspond aux années durant lesquelles la crise de la dynastie Qing intensifia la conscience nationale émergente et où la peur d'une extinction nationale, culturelle et raciale paralysa une génération transitionnelle d'intellectuels, qui pour la plupart étaient issus du système des examens mandarinaux, mais qui vivaient dans un monde où ce système n'avait plus cours (à partir de 1905)<sup>(16)</sup>. Ce furent également les années où les intellectuels de la dynastie Qing prirent connaissance du Japon de l'ère Meiji et y virent un modèle de

modernisation, malgré la domination impérialiste exercée par ce pays en Extrême-Orient. L'idée d'un Japon ayant réussi à se moderniser sans abandonner son essence a sans aucun doute impressionné certains de ces intellectuels. L'un des contributeurs du *Guocui xuebao* écrivit que « comme l'esprit d'un pays réside dans son essence nationale », l'existence du *guocui* détermine l'existence du pays. Et le *guocui* est nourri par l'étude que l'on en fait. À travers le slogan « vénérer l'empereur et résister à l'étranger » (尊王攘夷, *zunwang rangyi*, ou 尊皇攘夷, *sonno joi*), les Japonais ont su faire appel à l'esprit Yamato (大和) ou l'âme (和魂, *hehun / on'yomi*) pour mobiliser le peuple et ils en récoltent à présent les fruits<sup>(17)</sup>.

Il y a de nombreux points communs entre les hypothèses fondamentales du discours du *kokugaku* et les débats sur le *guoxue* dans la décennie qui précéda 1911. La plus importante est le plaidoyer en faveur d'un retour à un passé incarnant l'essence nationale. Les penseurs japonais la localisèrent dans les origines préconfucéennes de la lignée impériale. Les penseurs chinois de la fin de la dynastie Qing la localisèrent à la fin de la dynastie Zhou (周朝), durant l'âge d'or du savoir traditionnel chinois (qui devenait réellement chinois, plutôt que Zhou, à cette période). En effet, tout comme Kang Youwei (康有為) fit la critique du confucianisme dans les années 1890, les auteurs du *guocui* considérèrent la pensée postérieure à la dynastie Qin comme une déformation du savoir de l'époque Zhou en raison des services rendus par cette pensée à la domination impériale qui elle-même fut contaminée par les invasions étrangères répétées de la Chine. Cette pensée s'apparentait plus à l'étude du souverain (君學, *junxue*) qu'aux études nationales (*guoxue*)<sup>(18)</sup>. Le bon modèle de l'organisation politique et sociale devait donc se trouver dans les textes préimpériaux de la dynastie Zhou.

Cela s'accordait parfaitement avec la politique des auteurs du *guocui* impliqués dans le mouvement révolutionnaire hostile aux Qing. Cela réaffirmait également l'importance du rôle des intellectuels dans la société en tant que gardiens des textes, et par voie de conséquence, de l'essence nationale. Comme ce fut le cas pour les auteurs du *kokugaku* au Japon, les ar-

- Harry Harootunian, *Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1970, p. 11. Le changement décrit par Harootunian eut également lieu durant la dynastie Qing, entre la restauration Tongzhi des années 1860, que ses protagonistes ont conceptualisé sous la forme du *zhongxing* et dont l'objectif était de sauver la dynastie, et les changements radicaux nativistes des dernières années de la dynastie qui trouvèrent leur expression dans le *fugu*, la répudiation de la dynastie au nom d'une entité politique transcendante, la Chine (*Zhongguo*). Ce changement fut crucial dans la mesure où il exigeait de nouvelles bases pour doter la nouvelle construction politique d'une réalité. Au Japon, le changement de conception justifia le transfert de la légitimité du Shogun à l'Empereur au moment où la lignée impériale vint revendiquer le pouvoir. Dans le cas des Qing, le problème était plus complexe, car le changement s'opérait vers une nouvelle entité conceptuelle venue de l'extérieur, la nation. L'« essence nationale » devint par la suite fondamentale comme représentation de la nation. Ce fut le projet euromoderne du *guoxue*. La constance de ce questionnement peut aussi avoir contribué à la persistance du *guoxue* malgré un siècle de critique et de tentatives de suppression.
- Pour une étude complète sur le *kokugaku*, voir Harry Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- Susan L. Burns, *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community*, Durham, NC, Duke University Press, 2003, p. 225. Voir le chapitre 7 pour la vision de Burns sur le *kokugaku* après la restauration Meiji de 1868.
- Ibid.*, p. 189. Voir aussi Bernal, « Liu Shih-p'ei and National Essence », *art. cit.*, p. 101-104.
- Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1987 ; et Rebecca A. Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*, Durham, NC, Duke University Press, 2002.
- Xu Shouwei, « Lun guocui wuzu yu Ouhoa » (L'essence nationale n'est pas un obstacle à l'europanisation), in Zhang Nan et Wang Zhiren (éd.), *Xinshai Geming qian shi nianjian Shilun Xuanji* (Morceaux choisis d'essais contemporains écrits durant la décennie précédant la révolution de 1911, ci-après XGSX), vol. 2, part I, Beijing, Sanlian, 1963, p. 52-56. Originaux parus dans *Guocui xuebao*, n° 7, août 1905.
- Deng Shi, « Guoxue wuyong bian » (Réfutation de l'inutilité du *guoxue*), in *ibid.*, vol. 2, part II, p. 632-635, publié pour la première fois dans *Guocui xuebao*, n° 30 (juin 1907). Deng affirme que ce n'est pas le *guoxue*, supprimé durant la période impériale, qui est inutile, mais le « savoir du souverain ». Le *guoxue* ayant de nombreux usages contemporains.

guments en faveur du rétablissement de l'antiquité eurent des conséquences radicales dans la mesure où ils permirent d'imaginer un ordre politique libre des contraintes de l'histoire. Si c'était du conservatisme, c'était un conservatisme qui affirmait la nécessité de procéder à des changements radicaux, quand bien même il affirmait également l'influence d'un passé lointain sur l'action présente, « la révolution comme restauration » (ou l'inverse), comme l'a formulé un article récent<sup>(19)</sup>. Les auteurs du *Guocui xuebao* ne répugnaient pas au changement, même à celui des études nationales dont ils étaient les gardiens, car ils pensaient qu'une « renaissance », semblable à la renaissance européenne, était nécessaire pour que le savoir traditionnel puisse répondre aux besoins du présent. En effet, ces auteurs étaient eux-mêmes très influencés par les courants intellectuels européens. Leur interprétation du passé de la Chine s'inspirait largement de théories contemporaines sur le progrès et l'évolution sociale, l'égalitarisme social (en particulier entre les sexes) et le concept rousseauiste de contrat social<sup>(20)</sup>. Il n'est donc pas surprenant que l'un d'entre eux, Liu Shipei, soit devenu le guide spirituel des anarchistes chinois à Tokyo après 1907. Il y a dans le passé de la Chine des résonances entre le rejet du « savoir du souverain » par le groupe du *guocui* et la découverte de l'anarchisme par Liu<sup>(21)</sup>.

Le *guoxue* à la fin de la dynastie Qing avait deux objectifs. Le premier – qui consistait à sauver le véritable savoir (et avec lui l'« essence nationale ») de son altération par la domination impériale, et plus particulièrement celle des despotes étrangers – s'opposait directement à la dynastie en place. Le second était de s'assurer que le nouveau savoir introduit en Chine depuis l'Occident était soumis aux exigences éthiques des études nationales qui garantissaient la préservation de l'essence chinoise. L'essai de Huang Jie qui inaugura le *Guocui xuebao* affirma que la préservation du *guoxue* était indispensable à l'indépendance du pays ; tout comme il est possible pour une nation d'être réduite en esclavage, il est également possible d'être esclave dans le domaine de la connaissance (學奴, *xuenu*), ce qui condamne tout aussi durement la possibilité d'une indépendance nationale<sup>(22)</sup>. Un autre auteur, Xu Shouwei, en modifiant légèrement la fameuse phrase de Zhang Zhidong sur « un savoir chinois par sa substance (體, *ti*) et occidental par sa méthode (用, *yong*) », affirma que « le *guocui* est l'étude de l'esprit (精神, *jingshen*) et l'europanisation (歐化, *ouhua*) l'étude de la forme<sup>(23)</sup> ». Le même auteur écrivit dans un autre essai que chaque nation avait son propre « esprit national » (ou âme, *hun*) et que la tâche ultime du *guoxue* en Chine est de préserver cette âme dont la naissance remonte à l'Empereur Jaune (黃帝). Bien que les auteurs du *Guocui xuebao* avaient une position ambiguë envers le confucianisme à cause de ses liens avec le « savoir du souverain », cet auteur n'en dépeint pas moins Confucius comme le praticien modèle du *guoxue*<sup>(24)</sup>.

En me référant ici aux auteurs du *Guocui xuebao*, mon intention n'est pas de suggérer qu'ils partageaient tous le même point de vue ou que la réflexion sur le *guoxue* constituait un discours homogène et unifié. Mon objectif est bien plutôt d'identifier certaines hypothèses partagées par ces auteurs et qui caractérisent quelque chose qui s'approche d'une identité intellectuelle et politique commune. Il est également important de noter que si ces auteurs étaient familiers du discours du *kokugaku*, et partageaient avec lui un langage commun, ce n'était en aucun cas le seul discours qui influençait leur réflexion, laquelle s'inspirait d'autres théories – sur la nation et son bien-être, de la Rome antique à l'Italie contemporaine, de la Renaissance européenne à la doctrine Monroe aux États-Unis – pour définir le *guocui* (l'âme de la nation)<sup>(25)</sup>.

À partir de cette brève histoire du *guoxue*, il est évident que la notion ne concerne pas uniquement ou essentiellement le champ de la connaissance. En tant que terrain d'investigation intellectuelle, il est le produit d'une conscience nationale émergente à la fin de la dynastie Qing, et le savoir qu'il défend a pour but de définir et de préserver l'identité nationale chinoise. À partir du moment où les auteurs du *guoxue* reniaient l'identité chinoise actuelle, vivante et héritée de leur histoire, ils prirent la responsabilité d'en construire une qui aurait réellement ces caractéristiques. L'identité « découverte » dans les textes anciens était inévitablement une identité inventée dans le présent, dans la mesure où ces textes se prêtaient à différentes interprétations et devaient passer par un processus de transformation aboutissant à une « renaissance »<sup>(26)</sup> qui les rendait pertinents pour le présent.

En d'autres mots, l'émergence du *guoxue* fut façonnée par le paradigme nativiste qui exigeait que le savoir autochtone, tel qu'il était incarné par les textes et les auteurs de l'antiquité, serve de fondation et de gardien d'un savoir nécessaire à l'établissement d'une nation moderne. Il était également nativiste dans son identification de la Chine avec l'ethnie han. Depuis ses origines, *guoxue* signifie à mots couverts « études nationales de l'ethnie han », en mettant l'accent sur le sens ethnique plutôt qu'étatique du caractère « *guo* ». Quelle que fut son utilisation au service de la cause du nationalisme han, cette identification n'eut pas que des conséquences positives sur le savoir autochtone. Ce qui fut jadis le « savoir » était maintenant un savoir parmi d'autres qui devait être défendu et préservé à cause de son rôle dans la définition de l'identité nationale, mais dont l'attrait et la pertinence étaient réduits par son appartenance nationale.

Le *guoxue* peut être vu, dans une perspective globale, comme une réponse parmi d'autres aux contradictions créées par le nationalisme dans des circonstances de domination hégémonique de l'euromodernité. Établir une nation et éviter l'extinction (comme le craignaient les intellectuels de la fin de la dynastie Qing) demandaient l'importation massive des connaissances européennes et américaines et la transformation des institutions locales en conformité avec les exigences du nationalisme. Mais cette condition a immédiatement soulevé la question de ce qu'une nation deviendrait si la société devait se conformer à l'image d'un modèle extérieur. La société telle qu'elle existait ne proposait aucune solution dans la mesure où elle était considérée comme le problème à résoudre. Il était logique, au moins d'un certain point de vue, de trouver la réponse dans une quelconque antiquité imaginée qui rejetait nécessairement l'histoire en tant qu'elle avait engendré le présent tout en gardant un lien avec le passé. Nous sommes tentés de dire en effet que la contradiction a été résolue dans ce cas par une « sinisation » (中國化, *zhongguohua*) du passé lointain.

19. Tze-ki Hon, « Revolution as Restoration: Meanings of "National Essence" and "National Learning" in *Guocui xuebao* », article non publié présenté à la conférence « The Writing of History in 20th Century East Asia: Between Linear Time and the Reproduction of National Consciousness », Leiden University, 4-7 juin 2007. Je remercie le professeur Hon de m'avoir fait prendre connaissance de son article.

20. Zheng Shiqu, *Wan Qing Guocui pai yanjiu*, op. cit., chapitres 3 et 6.

21. Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1991, en particulier le chapitre 3, et Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1990.

22. Huang Jie, « *Guocui xuebao shu* » (À propos du *Journal de l'essence nationale*), in XGSX, vol. 2, part I, p. 42-45, p. 44-45. Publié pour la première fois dans *Guocui xuebao*, n° 1, février 1905.

23. Xu, « Lun *guocui wuzu yu Ouhua* », art. cit., p. 55.

24. Xu Shouwei, « Du *Guocui xuebao ganyan* » (Sentiments éprouvés à la lecture du *Journal de l'essence nationale*), in XGSX, vol. 1, part II, p. 45-51, p. 49.

25. *Ibid.*

26. En français dans le texte.

Cette solution présente de toute évidence des points communs avec le *ko-kugaku* japonais, qui joua un rôle direct dans la formulation chinoise du *guoxue* en fournissant un exemple similaire ainsi qu'un nouveau langage politique. Cependant, il est possible d'établir des comparaisons avec des modèles plus lointains, tels que les réponses slavophiles à la construction de la nation dans la Russie du XIX<sup>e</sup> siècle, la réécriture de l'histoire dans la Turquie du XX<sup>e</sup> siècle, le retour d'un passé préottoman dans l'historiographie nationaliste arabe ou encore la recherche d'un authentique passé autochtone antérieur à l'empire moghol dans l'historiographie indienne. On pourrait trouver d'autres exemples. Il va sans dire que dans tous ces cas, la recherche d'une identité nationale moderne dans la tradition textuelle d'une antiquité lointaine a été motivée par un besoin de sortir d'une position inconfortable entre l'Occident et un passé immédiat tenu pour responsable de la situation du pays<sup>(27)</sup>.

Bien que le contenu du *guoxue* ait subi d'importantes transformations au cours du siècle passé, l'identification initiale avec une essence nationale ou avec une marque de fabrique de l'identité nationale reste une caractéristique constante de la notion. Les partisans radicaux de la nouvelle culture rejetèrent les aspects importants du passé sanctifiés par les essentialistes, mais leur version du *guoxue* soulignait tout de même l'importance du passé pour le projet contemporain de modernité. Une compréhension « scientifique » du passé était nécessaire à la fondation d'une nation de citoyens intelligents. Leur cosmopolitisme n'était pas destiné à nier la nation, mais à l'établir sur des bases modernes plus solides. La « réorganisation du passé national » (整理國故, *zhengli guogu*), associée aux noms de Hu Shi et de l'historien iconoclaste Gu Jiegang (顧頡剛, 1893-1980) ne consista pas uniquement en une dénégation de l'héritage historique du pays. Plus fondamentalement, les questions historiographiques soulevées par la remise en cause du passé ouvrirent de nouveaux horizons dans la compréhension de la nation et de ce qui, par conséquent, allait constituer le contenu spécifique du *guoxue*. Dans sa quête de représentations contradictoires du passé ancrées dans les différentes versions d'anciennes légendes, un historien comme Gu parvint à une nouvelle compréhension de la complexité ethnique et culturelle de la Chine et de la nécessité, par conséquent, de questionner l'idée même de « Chine » (*Zhongguo*) héritée du passé<sup>(28)</sup>. Gu n'était pas marxiste, mais il partageait avec les marxistes la conviction de plus en plus forte dans les années 1920 que l'histoire devait trouver son fondement dans la société. Au cours de la décennie suivante, le tournant marxiste dans l'historiographie chinoise stimula de nouvelles recherches sur la société, ses formations sociales et ses productions idéologiques. Les historiens marxistes pâtirent d'un universalisme théorique et conceptuel jamais remis en cause, mais il y a peu de doute quant à l'importance des questions qu'ils posèrent pour l'histoire chinoise et donc pour le *guoxue*.

L'historicisation du passé nia l'idée centrale d'une essence nationale moins marquée par l'histoire et qui justifiait le discours sur le *guoxue*. Mais l'historicisation permit également à la culture d'occuper de nouveaux espaces ou de créer d'« autres Chines possibles », qui repoussaient les limites du *guoxue*. Les personnalités dont la carrière universitaire précéda et détermina en partie la période du 4-Mai et qui influencèrent le *guoxue* de manière durable – les « quatre grands professeurs », Liang Qichao, Wang Guowei, Chen Yinke (陳寅恪) et Zhao Yuanren (趙元任)<sup>(29)</sup> – furent non seulement des connaisseurs des textes anciens, mais ils s'intéressaient également dans la pratique de leur spécialité à la formation historique de la Chine dans le contexte mondial et à la complexité de la société chinoise.

D'autres voulurent rapprocher les civilisations antiques chinoise et grecque, ce qui fit d'eux des spécialistes de lettres classiques plutôt que du *guoxue*. Mais la tendance générale consistait majoritairement à identifier l'identité chinoise dans des processus sociaux et historiques qui dépassaient la frontière de la Chine historique plutôt que dans des traditions textuelles ouvertes à des interprétations contradictoires.

Cette tendance se poursuivit jusque dans les années 1930, mais sous un gouvernement récemment établi qui bien que révolutionnaire n'en cherchait pas moins sa légitimation dans le retour des valeurs autochtones. Le bouleversement révolutionnaire des années 1920 qui amena le Kuomintang au pouvoir ainsi que l'opposition à la montée du communisme fournit un terrain fertile aux conceptions nativistes de l'ordre. Le Kuomintang imputa la responsabilité des problèmes du pays (prétendument engendrés par le libéralisme et le marxisme) à la dégénération culturelle provoquée par des idées venues de l'extérieur et chercha un antidote dans les valeurs et traditions autochtones. Il fallut notamment établir des valeurs qui une fois encore pouvaient incarner l'« essence » de l'être chinois. La réponse fut trouvée dans les valeurs confucéennes telles qu'elles furent interprétées par Sun Yat-sen (孫中山). Les deux premières générations de spécialistes du *guoxue* soulignèrent l'importance de penseurs de la fin de la dynastie Zhou autres que Confucius dans la mesure où ce dernier était associé à une tradition de despotisme étatique. Inévitablement, lorsque Yuan Shikai (袁世凱) restaura brièvement la monarchie en 1916, le confucianisme connut un regain d'intérêt, mais en tant que religion d'État. Le mouvement pour la Nouvelle culture fit bien entendu de Confucius le principal coupable de la déchéance de la société chinoise. On vit cette tendance s'inverser dans les années 1930, lorsque le Kuomintang inventa sa propre version du confucianisme revu par Sun Yat-sen, et fit par conséquent de Confucius une icône nationale. Le revirement du Kuomintang encouragea le mouvement de lecture des classiques (讀經, *dujing*) né pour répondre au déclin d'intérêt pour ces œuvres suite à l'abolition du système des examens mandarins en 1905, mais il faut surtout évoquer la réinstauration des célébrations et des cérémonies confucéennes sous le drapeau national

27. Le *guoxue* et les notions similaires dans d'autres pays, sont bien plus une manifestation du « nationalisme culturel » que du « conservatisme culturel » dans la mesure où la volonté de changement qu'elles expriment est tout sauf conservatrice. Pour des interprétations qui insistent sur l'aspect conservateur du *guoxue*, voir Martin Bernal, « Liu Shih-p'ei and National Essence », *art. cit.*, et Laurence A. Schneider, « National Essence and the New Intelligentsia », in Charlotte Furth (éd.), *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976, p. 57-89. La plupart des essais de cet ouvrage utilisent le terme « conservateur » en référence à la culture, comme dans « conservatisme culturel », afin d'éviter la difficulté liée au fait que la plupart des individus ou des groupes décrits comme conservateurs étaient radicaux sur le plan politique. On trouvera une réflexion intéressante sur le nationalisme culturel au Japon dans Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*, Londres, Routledge, 1992.
28. Voir le propre point de vue de Gu sur son itinéraire intellectuel dans sa préface à *Gushi bian* (Symposium sur l'histoire ancienne), « Autobiography of a Chinese Historian », traduit par Arthur W. Hummel, Taipei, Cheng-wen Publishing Co, 1966. Voir aussi, Laurence Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Tradition*, Berkeley, Ca., University of California Press, 1971, et l'article important de Hon Tze-ki, « Ethnic and Cultural Pluralism: Gu Jiegang's Vision of a New China in his Studies of Ancient History », *Modern China*, vol. 22, n° 3, juillet 1996, p. 315-359.
29. Liang Qichao (1873-1929) était un intellectuel, journaliste et universitaire parmi les plus importants du XX<sup>e</sup> siècle. Il a notamment introduit très tôt les idées européennes, américaines et japonaises dans la pensée chinoise. Wang Guowei (1877-1927) était un philosophe, philologue, historien de la littérature et spécialiste du philosophe allemand Arthur Schopenhauer (1788-1860) dont il utilisa les concepts dans ses analyses historiques. Chen Yinke (or Yinke) (1890-1969) était un historien diplômé des universités de Tokyo, Berlin, Zurich, et Paris. Il est connu pour son travail sur les relations entre les pays d'Asie Centrale durant les dynasties Sui (589-618) et Tang (618-905). Zhao Yuanren (1892-1982) était un linguiste diplômé des universités de Cornell et Harvard, il fut également président de la Société américaine de linguistique et professeur à l'université de California-Berkeley. Ces quatre intellectuels et universitaires éminents se sont distingués par leur approche globale des études chinoises. Ils se sont réunis brièvement pour former dans les années 1920 l'Institut d'études chinoises (*guoxue yuan*) de l'université de Tsinghua. Leur travail a fourni un modèle pour la (re)fondation récente de l'Académie des études chinoises (*guoxue yuan*) de Tsinghua (清華國學研究院).

et la supervision de l'idéologie politique établie par Sun Yat-sen. Ironiquement, tout en utilisant le confucianisme pour se légitimer, l'État était réticent à payer pour l'entretien des temples confucéens<sup>(30)</sup>.

Le patronage de l'État sur le confucianisme dans les années 1930 contribua sans aucun doute à une identification plus appuyée de l'essence nationale, et par conséquent du *guoxue*, avec le confucianisme, en particulier pour le grand public. La revitalisation de la pensée confucéenne par le dialogue entre les philosophes chinois et la philosophie occidentale, ou du moins la stimulation de cette dernière, eut les mêmes conséquences. Elle devait donner naissance au « néoconfucianisme » dans les années qui suivirent. Sa lecture du confucianisme en tant que philosophie et de son apport à la culture chinoise anima la réflexion sur le *guoxue* jusqu'à aujourd'hui et joua un rôle important dans le dernier retour de Confucius à la fin des années 1970, en particulier parmi les intellectuels, mais également pour le grand public. Une déclaration de 1958 (為中國文化敬告世界人士宣言, *Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan*) de cette nouvelle génération de philosophes fit des valeurs confucéennes l'élément constitutif de l'identité nationale et le rempart de la société chinoise, son ADN culturel pour ainsi dire. Simultanément, cette déclaration reconnut tacitement la relégation des valeurs confucéennes dans le royaume plus restreint de l'éthique et du religieux en reconnaissant la nécessité de la démocratie, de la science et des technologies comme condition d'une existence moderne. Inutile de dire que cette apparente dépolitisation du confucianisme n'excluait pas l'intervention de l'État dans sa propagation<sup>(31)</sup>.

La revitalisation du confucianisme dans les années 1930 fut accompagnée (et probablement bénéficia) d'une volonté générale, au-delà des divisions politiques, de siniser le réel (中國化, *zhongguohua*). Cette idée est étroitement associée à la formule de Mao Zedong « siniser le marxisme » (馬克思主義的中國化, *make si zhuyide zhongguohua*) qui consistait à traduire le marxisme dans un langage non seulement chinois mais qui soit aussi formulé de façon populaire. Cette volonté était manifeste dans les milieux académiques qui appelaient à « siniser » des disciplines qui commençaient à peine à être enseignées dans les universités. Elle était également présente dans les appels à constituer une « troisième culture » (第三種文化, *di san zhong wenhua*) qui, comme l'idée de *zhongguohua* en général, présupposait un « caractère national de la connaissance »<sup>(32)</sup>. Cela a bien sûr apporté de l'eau au moulin au débat sur ce qui constitue la « sinité »<sup>(33)</sup>.

Les questions posées dans les années 1930, bien plus que celles de la période du 4-Mai, fixèrent le décor de la réflexion sur la sinité, le confucianisme et le *guoxue* jusque dans les années 1980. Il y eut d'autres périodes de réflexion sur la notion, notamment à la fin des années 1950, mais les implications politiques négatives du *guoxue* l'ont rendu politiquement indésirable et intellectuellement suspect. L'historicisation insistante du passé, marxiste cette fois-ci, priva le *guoxue* de toute sa matière et de sa substance à l'exception de sa signification historique. La dé-historicisation du passé fut sans doute une condition de la réémergence des idées associées au *guoxue* depuis les années 1980.

En effet, une perspective historique du *guoxue* suggère qu'en plus des deux paradigmes (principalement spatiaux) du nativisme et du cosmopolitisme, notre compréhension gagnerait à reconnaître l'historicisme et l'essentialisme comme deux dimensions paradigmatiques supplémentaires. L'interaction de ces paradigmes permet d'appréhender le *guoxue* de diverses façons, d'une compréhension exclusive qui réduit le *guoxue* au confucianisme, ou peut-être au confucianisme et au taoïsme, en tant que quintessence des philosophies et des systèmes de valeurs chinois à une

compréhension plus ouverte de la notion en tant qu'élément constituant de la formation historique de la société chinoise, avec ses propres caractéristiques historiques en mutation.

Cette étendue conceptuelle, avec toutes les différences culturelles et idéologiques qu'elle contient, pourrait être une des raisons pour lesquelles le *guoxue* connut des difficultés en tant que discipline critique, et encouragea probablement son identification avec des questions d'essence nationale plus motivées par des convictions (et le travail idéologique conduit par l'État et l'élite intellectuelle) que par l'évidence d'une homogénéité spatiale et temporelle du peuple chinois à travers le monde. La sinité, produit de l'histoire, devient, dans la perspective essentialiste, productrice d'histoire. De la même façon, le *guoxue*, produit de la conscience nationale moderne, est fondamentalement conçu pour témoigner de l'antiquité de la nation.

Il est envisageable cependant, que le *guoxue* en tant que domaine de connaissance souffrit de la réorganisation du savoir dans le processus de construction d'un système d'éducation supérieur sur les modèles euromodernes. D'une part, l'appropriation du *guoxue* par le nationalisme en fit une forme de connaissance purement « nationale », la propriété d'une nation qui ne saurait être comprise par les autres. Comme je l'ai noté ci-dessus, ce qui était auparavant considéré comme « la » connaissance devint une connaissance parmi d'autres ne pouvant revendiquer que partiellement un système éducatif vraisemblablement fondé sur des hypothèses universalistes. Dans un tel contexte, le *guoxue* lui-même dut se soumettre aux règles du monde universitaire moderne. Selon Tze-ki Hon, l'éminent intellectuel (et plus tard anarchiste), Liu Shipai examina dans l'une de ses contributions au *Guocui xuebao* « plus d'une douzaine de types de connaissances différents qui seraient apparus dans la Chine pré-Qin, parmi lesquelles la psychologie, l'éthique, la sociologie, la religion, le droit, les mathématiques, l'éducation militaire, les sciences naturelles et les beaux-arts<sup>(34)</sup>. » Dans les années qui suivirent, avec l'établissement des disciplines modernes dans les universités, le *guoxue* en tant qu'institution n'était qu'un lieu d'étude du passé de la Chine parmi d'autres (par exemple l'éphémère Institut d'études nationales de l'université de Tsinghua), et plus tard, il dut se soumettre à l'autorité de la science moderne et à la division académique du travail (comme l'impose par exemple le modèle des humanités à l'université)<sup>(35)</sup>. Un historien éminent ayant fait ses études à l'étranger est même allé jusqu'à dire que si le passé devait être compris, il convenait d'abolir le *guoxue*<sup>(36)</sup>. En d'autres termes, en plus d'être idéologiquement suspect aux yeux des progressistes dans les milieux académiques, le *guoxue* souffrit en tant que sujet d'étude d'une vision parcellaire (ou inversement d'une vision holistique) en rupture avec les exigences disciplinaires de l'organisation euromoderne des connaissances.

30. Pour une étude récente, voir Guannan Li, « Culture, Revolution and Modernity: The Guomindang's Ideology and Enterprise of Reviving China, 1927-1937 », thèse de doctorat, Département d'histoire, université d'Oregon, Eugene, Or., 2009, en particulier le chapitre 7, « Managing Confucianism ».

31. Pour une analyse poussée de cette question et un examen historique, voir l'introduction au chapitre 1, Makeham, in John Makeham (éd.), *New Confucianism: A Critical Examination*, New York, Palgrave MacMillan, 2003.

32. Ji Wenfu, « Mantan xueshu Zhongguohua wenti » (Discussion informelle sur l'apprentissage du chinois), in Hu, *Guoxue dashi*, op. cit., p. 109-119, p. 111.

33. *Ibid.*

34. Tze-ki Hon, « National Essence, National Learning, and Culture: Historical Writings in *Guocui xuebao*, *Xueheng* and *guoxue jikan* », *Historiography East and West*, vol. 1, n° 2, 2003, p. 244-286, p. 249-250.

35. Je remercie John Makeham pour avoir remarqué que le *guoxue* n'a jamais fait partie d'un département universitaire.

36. He Bingsong, « Lun suowei "guoxue" » (Sur le soi-disant *guoxue*), in Hu, *Guoxue dashi lun Guoxue*, op. cit., p. 60-70.



Le *guoxue* a également reculé face aux avancées des connaissances sur le passé, y compris sur la pratique même du *guoxue*, permises par les nouvelles disciplines. L'archéologie est l'une des disciplines dont les conséquences sur la réécriture du passé furent révolutionnaires. La résistance débridée face aux preuves archéologiques au nom du caractère intouchable des classiques écrits, comme ce fut le cas pour Zhang Taiyan, était une position intenable à moins de rechercher l'excentricité d'un anticonformisme brillant<sup>(38)</sup>. Mais la diffusion des questions du *guoxue* aux autres disciplines académiques signifiait également que là où le *guoxue* avait une identité disciplinaire, cette identité était conditionnée par les limites méthodologiques de la recherche textuelle et philologique. Du point de vue intellectuel, cela est comparable au passage de la sinologie (ou d'autres disciplines d'étude des civilisations orientales) dans les universités européennes et américaines de l'analyse de l'ensemble des aspects de civilisations entières à des recherches textuelles et philologiques étroites (et largement marginalisées). En effet, certains spécialistes ont décrit le *guoxue* comme une version chinoise des sinologies étrangères, plus riche que ces dernières en raison d'une affinité nationale avec le passé, mais reléguée de la même façon à un domaine restreint. En dehors des problèmes d'idéologie, de frontières intellectuelles et des questions de méthode, il est important de comprendre la situation difficile du *guoxue* pour évaluer ses possibilités actuelles et les défis auxquels il doit faire face dans le contexte nouveau de la modernité mondiale.

### *Guoxue et modernité mondiale*

Cheng Gang et Cao Li ont observé à juste raison le changement intervenu ces dernières années, aussi bien au niveau de la défense du *guoxue* que de son environnement intellectuel. Ils montrent qu'au fil des années, le *guoxue* s'est défini par un sentiment d'« absence » – l'impression que la Chine n'avait pas cette unité intégrante de la société occidentale et que la culture chinoise n'avait pas de centre ou que ce centre était en mouvement perpétuel<sup>(38)</sup>. Ce sentiment d'absence fut remplacé dans les années 1990 par un sentiment de succès retrouvé dans la modernité ; et c'est un sentiment de confiance qui initie le mouvement actuel de retour de la notion.

Le contexte international a lui aussi changé. Le postmodernisme a remis en question les temporalités de la modernisation, d'une façon telle qu'il n'y a aujourd'hui pas de distinction claire entre ce qui est conservateur et progressiste. Il a également encouragé le relativisme qui permet la reconnaissance des valeurs issues d'autres systèmes de pensée et qui disqualifie l'imposition de standards sur les plus faibles par les puissants. L'importation de ces idées en Chine a également permis une volonté renouvelée d'affirmation d'une spécificité chinoise<sup>(39)</sup>.

Il ne faut pas négliger ces derniers points. Et pourtant, nous ne devons pas confondre le postmodernisme des intellectuels avec l'acceptation universelle ou générale des arguments relativistes. On a également vu ces dernières années le durcissement des frontières culturelles dans la montée du nationalisme culturel qui inspira Huntington. Nombreux sont ceux qui ont été libérés de modes de pensée unipolaires par la reconnaissance sans cesse plus forte de la différence, mais celle-ci a également apporté son lot de frictions – avec le durcissement des frontières ethniques et culturelles dû à la réification de la culture et à une homogénéité supposée au sein des frontières ethniques ou nationales – entre le multiculturalisme libéral d'un côté et une forte conscience ethnique, raciale et religieuse parmi des populations plus conservatrices de l'autre. La célébration de la différence qui s'accom-

pagne au quotidien de conflits mortels au nom de ces mêmes différences est une caractéristique constante de la modernité mondiale. La différence n'est pas seulement une question intellectuelle ; elle est aussi politique, et par conséquent liée à des questions de pouvoir et d'hégémonie.

Je pense que ce contexte s'impose comme le point de départ à toutes les considérations contemporaines sur le domaine recouvert par le *guoxue* et les tâches qui lui incombent. Avant de présenter ma conception de la notion, j'aimerais faire deux observations sous-jacentes. La question de savoir si le *guoxue* recouvre un domaine public, intellectuel et académique légitime ne se pose pas quand on constate l'engouement du grand public et des milieux académiques pour la notion. Alors que la défense du *guoxue* soulève des questions à la fois culturelles et politiques qui exigent un examen critique, il n'y a de toute évidence rien de mal ou de fondamentalement régressif dans la valorisation des héritages du passé en Chine ou ailleurs ; pas plus qu'on ne peut justifier de façon évidente un arbitrage politique sur la valeur de ces héritages – à moins bien sûr que l'on veuille promouvoir le contrôle de la pensée d'un groupe par un autre.

Cela ne signifie cependant pas que le *guoxue* soit universel ou qu'il soit la force culturelle la plus fondamentale pour les Chinois d'aujourd'hui pris dans la circulation des biens matériels et culturels du capitalisme mondial. Le *guoxue* sert actuellement un ensemble de besoins politiques, culturels, spirituels et intellectuels. Mais c'est au-delà de ces besoins que se trouve la nature même du *guoxue*, dans un contexte marqué par une culture de la consommation mondialisée. En effet, tandis que le *guoxue* a été ressorti pour servir de remède à la marchandisation de la culture au niveau mondial, il s'est retrouvé lui-même dans le champ gravitationnel de cette dernière, non seulement pour le grand public, mais aussi dans les milieux académiques. Cela risque de rendre sa définition encore plus difficile qu'auparavant<sup>(40)</sup>. En même temps, cela fournit un point de départ pour l'organisation des tâches critiques à entreprendre sur la notion : expliquer comment nous en sommes arrivés là.

Une compréhension critique du *guoxue* exige une compréhension critique de l'histoire du *guoxue* dans sa relation avec les autres manières d'appréhender le passé. Il est important de comprendre pourquoi la notion a été très controversée. Au même titre que les autres revendications civilisationnelles du monde contemporain – des chrétiens aux musulmans en passant par l'hindouisme ou les diverses revendications indigènes – la résurgence de la connaissance associée au *guoxue* représente à un certain

37. Guo Zhanbo, *Jin wushinian Zhongguo sixiang shi* (50 ans de pensée chinoise), Hong Kong, Longmen Bookstore, 1935, p. 69. Zhang est connu pour avoir refusé de croire les preuves archéologiques qui indiquaient contre les classiques que l'âge d'or des souverains et empereurs éclairés appartenait à une époque « primitive » de l'histoire chinoise.

38. Cheng Gang et Cao Li, « Wenhua minzu zhuyi yu wenhua shijie zhuyi », *art. cit.*, p. 308-309.

39. *Ibid.*, p. 13-14.

40. Un spécialiste chinois de philosophie et de religion de l'Académie des sciences sociales de Chine, Yu Dunkang se plaignait récemment du fait qu'il est impossible de dire sur quoi devait porter le *guoxue*, ou quelle culture il est supposé ramener à la vie, car tout le monde semble avoir une réponse à cette question ; au bout du compte, tout ce qui est chinois relève du *guoxue*. Voir son entretien dans « *Guoxue yuantou* » (Sources du *guoxue*), in Liang Chu, *Guoxue fangtan: Guangming ribao guoxue zhuanke jingxuan* (Conversations sur le *guoxue*: Morceaux choisis du numéro spécial *guoxue* du *Guangming Daily*), Pékin, Guangming Daily Publishers, 2008, p. 105-112, p. 106. Le confucianisme et le taoïsme font leur retour aujourd'hui dans les sociétés chinoises sous une forme de développement personnel *New Age*, voir par exemple Fu Peirong, *Guoxuede tiankong* (L'espace infini du *guoxue*), Xi'an, Shaanxi Normal University Press, 2009, et le plus connu de tous, la star de Confucius à la télévision, Yu Dan. L'explication des succès économiques des pays d'Extrême-Orient par l'héritage culturel des sociétés chinoise, coréenne et japonaise, et en particulier par Confucius est aussi sans aucun doute largement responsable du regain d'intérêt pour le *guoxue*. Le *guoxue* est également conçu par certains comme un moyen de promouvoir une approche plus éthique et sociale des affaires. Voir, Dong Zizhu, *Yu qiyezhe liao Guoxue* (*Guoxue* pour les entrepreneurs), Wuhan, Changjiang Arts and Literature Publishers, 2008.

niveau un relâchement de la modernité euro-centrée. Mais priver la modernité d'un centre n'est pas sans inconvénient : à commencer par la perte des standards communs sur ce qui constitue légitimement une connaissance. La perte d'un standard critique commun permet d'assujettir plus facilement la connaissance aux revendications idéologiques, qu'elles proviennent de nations, de classes, ou d'autres groupes sociaux. Le *guoxue* devrait constituer un point de départ pour de nouveaux types de recherches : sur son propre passé, ainsi que sur les pratiques émergentes des études nationales au niveau mondial. L'interprétation du *guoxue* comme un marqueur de l'identité nationale limite sévèrement ses revendications épistémologiques en les réduisant à des fonctions de l'identité nationale. Le *guoxue* doit aussi explorer les possibilités supranationales d'une variété d'études nationales. Ceux qui ont défendu le *guoxue* par le passé ont procédé ainsi en s'ouvrant à la complexité culturelle inhérente à la Chine et à l'adoption d'une perspective mondiale sur la société chinoise à la fois par l'étendue de leurs recherches et par leurs hypothèses méthodologiques<sup>(41)</sup>. Dans la Chine post-révolutionnaire, l'histoire du *guoxue* comprend l'histoire de la révolution et doit être appréhendée dans ce contexte. Il comprend également des luttes nationales contre l'hégémonie euro-centrée, aujourd'hui supplantée par la multipolarité idéologique de la modernité mondiale. Cela fait aussi partie de sa constitution<sup>(42)</sup>.

Deuxièmement, après un siècle d'hégémonie européenne et américaine, il est sensé d'adopter une perspective globale sur les comparaisons culturelles plutôt que celle de l'opposition binaire Orient/Occident qui suggère que le sinocentrisme est la seule réponse valable à l'eurocentrisme. En effet, si l'objectif est vraiment de découvrir ce qui est spécifique à la société chinoise en termes de valeur, la comparaison avec l'Occident moderne est loin de pouvoir fournir des bases suffisamment solides. Cette obsession vis-à-vis de l'Europe et des États-Unis, en Chine comme dans d'autres sociétés similaires, est une force majeure de perpétuation de l'eurocentrisme. Il y a peu d'incitations politiques ou académiques pour étudier les connaissances à travers la comparaison entre les sociétés du Sud, ou les sociétés indigènes, mais cela aiderait en fait énormément à libérer le *guoxue* de l'hégémonie intellectuelle européenne et américaine<sup>(43)</sup>. Tandis qu'il pourrait sembler dégradant à ceux qui sont attachés à l'idée de civilisation de comparer les idées confucéennes ou taoïstes à la vision du monde des populations indigènes, le point de vue holistique écologique impliqué par les concepts – fondamentaux pour le système de valeurs chinois – de *tianren heyi* (天人合一, harmonie entre les hommes et le Ciel) ou de *tian/di/ren* (天地人, le Ciel, la terre et les hommes) est en fait assez courant dans les philosophies indigènes. Replacer les lectures post-euromodernes des valeurs confucéennes, taoïstes ou bouddhistes dans le contexte de l'indigénisme critique postérieur aux Lumières aurait une portée humaniste bien plus importante dans la mesure où ils partagent l'objectif commun de revitaliser la vision holistique de l'homme, de la société et de la nature et de remédier aux déficiences du capitalisme avancé et de sa prétendue inexorable « destruction créatrice » de l'harmonie sociale et de l'équilibre écologique<sup>(44)</sup>.

Un mot pour finir sur la fonction académique du *guoxue*. Dans la mesure où les études chinoises sont divisées en plusieurs disciplines, le *guoxue* pourrait jouer un rôle important dans la formulation de projets qui traverseraient les frontières entre les disciplines et les domaines. Cela peut ressembler à un retour vers les vieux modèles sinologiques, mais ce n'est pas le cas. Le rôle du *guoxue* serait bien plus celui d'intermédiaire que de contenant et il ne consisterait pas à dissoudre les disciplines dans les études chinoises, mais à tisser à partir des ré-

sultats de ces disciplines les bases des études chinoises. La bonne analogie doit se faire avec les « études nationales » partout ailleurs, celles qui fournissent à la nation un point de départ pour un examen critique de sa constitution interne et de sa place dans le monde. Cela aussi exige du *guoxue* qu'il ne soit pas réduit à une discipline marginale, mais qu'il soit perpétuellement en train d'échanger avec d'autres disciplines et pas seulement les humanités<sup>(45)</sup>.

Le *guoxue* connaît des problèmes similaires aux formes de connaissances issues d'autres patrimoines nationaux, civilisationnels ou indigènes qui cherchent à trouver leur place dans la modernité mondiale. Le dialogue avec ces autres héritages, y compris l'héritage européen et américain, est essentiel pour évaluer ses particularités au sein des différents systèmes de connaissances et de valeurs. Il est également nécessaire pour dépasser son incarcération dans une idéologie nationaliste et pour apprécier de façon plus universelle la contribution de la Chine au patrimoine mondial des valeurs et des idées.

### ■ Traduit par Camille Richou

41. Pour une perspective anthropologique sur la façon dont les études comparées de cultures populaires pourraient contribuer au *guoxue*, voir « Laizi renleixue de shengyin » (Approches anthropologiques), in Liang Chu, *Guoxue fangtan*, op. cit., p. 236-250, p. 241-242. Les anthropologues et spécialistes des études culturelles se trouvent plus dans la lignée de Gu Jiegang (la « nouvelle tradition » *xin chuantong*) par l'attention qu'ils apportent aux cultures populaires et aux groupes ethniques non han. Selon l'anthropologue Wang Mingming, le *guoxue* pourrait à son tour aider l'anthropologie à dépasser la domination de concepts d'origine culturelle européenne (et par conséquent, contribuer à l'indigénisation [*bentuhua*] de l'anthropologie).
42. Ces préoccupations ont été exprimées par des spécialistes chinois issus des générations précédentes tels que Zhang Dainian et Tang Yijie, qui ont aussi insisté sur l'importance de l'histoire récente pour le *guoxue* postsocialiste. Voir Zhang Dainian, « Shuo "guoxue" », (À propos du *guoxue*), in Hu, *Guoxue dashi*, op. cit., p. 161-163, p. 163. Voir aussi la réflexion de Tang Yijie, Ren Jiyu et al., « Guoxue yu ershiyi shiji » (*Guoxue* et le XXI<sup>e</sup> siècle), in Liang Chu, *Guoxue fangtan: Guangming ribao guoxue zhuankan jingxuan*, op. cit., p. 178-183. Yu Dunkang, cité plus haut pour ses remarques sur le caractère diffus du *guoxue* et de ce qu'il est censé incarner, écrit que « le *guoxue* est une culture, la culture n'est pas quelque chose d'écrit sur un bout de papier, mais le mode de vie du peuple chinois, profondément ancré dans des traditions vivantes dans le cœur des peuples. » (p. 181).
43. L'importance du dialogue interculturel est reconnue par des spécialistes tels que Liu Dong, mais il s'est réduit jusqu'à maintenant au dialogue Chine-Occident. Le dépassement de cette opposition binaire et de la réification de la Chine et de l'Occident est une condition à l'ouverture critique du *guoxue*. Pour Liu Dong, voir Chang Gang et Cao Li, « Wenhua minzu zhuyi yu wenhua shijie zhuyi », art. cit., p. 315-317. Wang Mingming est un spécialiste critique à l'égard d'un progressisme (*jindu zhuyi*) qui encourage la comparaison entre les sociétés « avancées » et qui ignore le reste du monde (notamment l'Afrique). Voir ses commentaires dans Liang Chu, *Guoxue fangtan*, op. cit., p. 250.
44. À ma connaissance, Tu Wei-ming est le seul spécialiste du confucianisme à avoir vu ce lien. Voir Tu, « Beyond the Enlightenment Mentality », in Mary Tucker et John Berthrong, *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*, Cambridge, Mass., Harvard University Center for the Study of World Religions, 1998, p. 3-21, p. 8. L'existence philosophique de ces valeurs n'implique pas nécessairement qu'elles doivent servir de guide pour le comportement, comme pour « l'unité du Ciel et de la terre » par exemple, qui a été cooptée par un développementalisme au centre de la pensée officielle et du sentiment populaire – un autre défi pour les spécialistes du *guoxue* !
45. Des spécialistes chinois ont identifié ce problème d'esprit de clocher dans les années 1930 pour mettre en garde contre les arguments en faveur de l'apprentissage du chinois. Voir Ji Wenfu, « Mantan xueshu Zhongguohua wenti », art. cit. Il y a de nombreux exemples de tentatives d'articulation du confucianisme et du taoïsme par rapport aux problèmes contemporains, et principalement les problèmes écologiques. Voir, N. J. Girardot, James Miller, et Liu Xiaogan (éd.), *Daoism and Ecology*, Cambridge, Mass., Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions, 2001, et, Mary Evelyn Tucker et John Berthrong (éd.), *Confucianism and Ecology*. Pour un usage plus terre-à-terre du *guoxue* dans le paysage intellectuel contemporain, voir les réflexions sur la modernité de Wang Hui, « Scientific Worldview, Culture Debates, and the Reclassification of Knowledge in Twentieth Century China », ouvrage dans lequel Wang évoque Zhang Taiyan et les questions de modernisme et d'antimodernisme (*Boundary 2*, vol. 35, n° 2, été 2008, p. 125-155). En effet, il y a eu pendant longtemps un flou sur la distinction interne/externe dans la réflexion sur les questions liées au *guoxue*, et les réflexions qui ont lieu en dehors de la République populaire de Chine (et non seulement dans les autres sociétés chinoises) ont probablement stimulé la réflexion au sein de la RPC. Le *guoxue* est le dernier exemple en date du rôle joué par la circulation transnationale des idées (bouddhistes, chrétiennes ou euromodernes) dans la formation de l'érudition impériale. Je remercie Samuel Cheung pour m'avoir rappelé l'importance de ce point. Pour des réflexions intéressantes sur ces questions, voir Zhu Weizheng, « Han learning and Western learning in the eighteenth century » in Zhu Weizheng, *Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*, trad. et éd. Ruth Hayhoe, Armonk, NY, ME Sharpe, 1990, p. 113-142; et Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, NC, Duke University Press, 1997. L'article de Zhu est également intéressant pour sa description de la relation entre les flux transnationaux et la régionalisation de l'érudition impériale.