

Quelle science pour quelle démocratie ?

Lu Xun et la littérature de fiction dans le mouvement du 4 mai

Sebastian Veg

Inscrits sur des banderoles tout au long de l'année 1919 par les étudiants pékinois, les noms de « monsieur Science et monsieur Démocratie » (*Sai xiansheng* et *De xiansheng*) avaient fait leur première apparition dans un texte célèbre de Chen Duxiu (1879-1942), publié en janvier 1919 dans *Nouvelle jeunesse* (*Xin Qingnian*), la revue emblématique du mouvement pour la nouvelle culture. Rappelons que la postérité a regroupé sous ce nom tout un ensemble d'activités de critique politique et culturelle situées entre 1915 (fondation de *Qingnian zazhi* ou *La Jeunesse*, première incarnation de la même revue) et le début des années 1920, visant à renouveler en profondeur la société chinoise en s'attaquant au confucianisme, au système hiérarchique associé aux rites et à l'utilisation de la langue classique, rejetés au profit respectivement de la science, d'une organisation politique « démocratique » et de l'utilisation de la langue vernaculaire pour faire pénétrer ces idées en profondeur dans la société chinoise. Le mouvement culmine autour de la manifestation du 4 mai 1919, pendant laquelle des étudiants de l'université de Pékin (fondée en 1898) et d'autres établissements de la capitale protestent contre la cession des intérêts allemands dans le Shandong au Japon pendant les négociations préalables au traité de Versailles. Il est donc d'emblée tiraillé entre une logique instrumentale (un vague nationalisme qui vise à « renforcer » la Chine) et une critique culturelle plus radicale qui entretient avec l'idée de l'« Occident » des relations à la fois d'attraction intellectuelle et de rejet politique¹. La définition proposée par Chen Duxiu des idéaux du mouvement témoigne, elle aussi, d'un certain flou :

1 - Les ouvrages de référence sur le 4 mai sont l'étude pionnière de CHOW Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual revolution in modern China*, Cambridge, Harvard

Pour avancer la cause de monsieur Démocratie, il nous faut nous opposer au confucianisme, aux rites, à la chasteté des femmes, à l'éthique ancienne et à la politique ancienne ; pour avancer la cause de monsieur Science, il nous faut nous opposer aux arts anciens et aux religions anciennes ; pour promouvoir la cause de ces deux messieurs, il nous faut nous opposer à l'« essence nationale » et à la littérature ancienne².

Science et démocratie ne se dissocient donc guère, le savoir et le régime politique qui en découlent étant vus comme deux faces complémentaires d'un même état d'esprit, dont le versant négatif consiste avant tout à s'opposer aux croyances morales et philosophiques anciennes, cultivées par les partisans de l'« essence nationale » (*guocui*). Autant dire que, en réalité, la science et la démocratie ne sont pas définies comme des méthodes – pour connaître le monde ou pour gouverner – mais comme des composantes d'un *ethos* plus général, une « nouvelle culture » dont les activistes voudraient assurer la pénétration profonde dans la société chinoise, afin d'éradiquer les vieilles habitudes hiérarchiques et de favoriser l'émergence d'une conscience du citoyen. C'est aussi pour cette raison que la littérature est appelée à jouer un rôle.

Le 4 mai et la « nouvelle culture »

Les activistes des années 1910 constatent en effet l'échec de la révolution de 1911, qui avait fait le pari de construire les institutions de la démocratie représentative. Après le soulèvement de Wuchang du 10 octobre 1911, Sun Yat-sen, devenu président de la République le 1^{er} janvier 1912, abdique dès le mois suivant en faveur d'un mandarin de l'ancien régime, Yuan Shikai. La première session du parlement, élu fin 1912, est entachée par l'assassinat de Song Jiaoren, leader du parti majoritaire, le Guomindang, sans doute commandité par Yuan, qui s'arroge des pouvoirs étendus. À sa mort en 1916, après une tentative de restauration manquée, les présidents se succèdent sans échapper à la corruption et aux méthodes de répression brutales.

Pour les intellectuels qui gravitent autour de *Nouvelle jeunesse* et de l'université de Pékin (Beida), c'est une déception amère dans les pouvoirs de la démocratie. Comme l'écrit Chen Duxiu :

University Press, 1960, et la mise en perspective de Lucien BIANCO, *Les origines de la révolution chinoise 1915-1949*, Paris, Gallimard, [1967] 2007. On citera également pour mémoire : Vera SCHWARCZ, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the legacy of the May Fourth movement of 1919*, Berkeley, University of California Press, 1986.

2 - CHEN Duxiu, « *Xin Qingnian zui'an zhi dabian shu* » (Réfutation des accusations dirigées contre *Nouvelle jeunesse*, 15 janvier 1919), *Duxiu wencun xuan* (Choix des écrits de Duxiu), Guiyang, Guizhou jiaoyu, 2005, p. 107. Voir aussi L. BIANCO, *Les origines de la révolution chinoise...*, *op. cit.*, p. 79-81. CHOW Tse-tsung, *The May Fourth Movement...*, *op. cit.*, p. 61, rattache ce texte aux théories de Luo Jialun, selon lesquelles la démocratie et le socialisme coexisteraient après la révolution, inspirées selon lui par l'ouvrage de Walter E. WEYL, *The new democracy: An essay on certain political and economic tendencies in the United States*, New York, The Macmillan company, 1912, et de celui de Stephen B. LEACOCK, *Elements of political science*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1906.

*Mes compatriotes inconscients et pusillanimes craignent la révolution comme ils craignent les serpents et les scorpions, si bien que, même après trois révolutions politiques, les ténèbres ne se sont pas encore éclaircies. La raison moindre en est que les trois révolutions ont commencé en fanfare et fini en catimini, incapables de laver la vieille crasse avec du sang nouveau. La raison plus profonde en sont l'éthique, la morale, la littérature et la culture, enfouies sous des couches de ténèbres et embourbées dans une crasse honteuse, qui occupent pourtant la position centrale dans l'esprit des gens et qui ont empêché l'apparition de révolutions, en fanfare ou en catimini*³.

La critique des intellectuels concerne plus généralement le système des partis, qui restent au mieux les porte-parole des riches et des puissants, se transformant en coteries soumises aux militaires qui dominent la vie politique locale. La pauvreté n'est, elle non plus, pas résorbée par le nouveau régime, et les activistes, en proie au désenchantement quant aux capacités du pouvoir à réaliser les idéaux de liberté individuelle et d'égalité qu'ils associent à l'idée républicaine, se détournent de la politique institutionnelle et s'intéressent plus volontiers à l'anarchisme et aux mouvements utopistes, arguant du fait que la société chinoise a besoin d'une culture démocratique avant de réaliser des institutions démocratiques⁴. C'est à ce moment que la littérature prend une importance nouvelle, en tant que vecteur capable de pénétrer en profondeur dans la société, et notamment la littérature de fiction en langue vernaculaire, héritière, quoiqu'en disent les activistes, d'une longue tradition en Chine, celle d'une littérature véritablement populaire qui pénètre parmi les masses illettrées grâce aux conteurs ou au théâtre local⁵.

Si la nouvelle littérature était appelée à jouer un rôle primordial dans le mouvement, comment devait-elle se situer par rapport au binôme science/démocratie, c'est-à-dire par rapport à la dualité savoir/action ? Quel savoir prétendait-elle véhiculer et de quelle manière ? Devait-elle se faire simple vecteur du savoir, incitant ses lecteurs à l'action au risque de devenir un nouvel outil de propagande ? Ces interrogations posent plus largement la question de la dimension cognitive de la fiction : nous nous appuyons ici sur les travaux de Jean-Marie Schaeffer qui définit la fiction comme une activité de modélisation, ce qui implique bien une dimension cognitive, même si le rapport de la fiction au réel est régi par une contrainte faible, celle de l'analogie globale⁶. Cette précision apportée, il nous semble important

3 - CHEN Duxiu, « Wenxue geming lun » (Théorie de la littérature révolutionnaire), *Duxiu wencun, op. cit.*, p. 80.

4 - Yves CHEVRIER, « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XX^e siècle », in M. DELMAS-MARTY et P.-É. WILL (dir.), *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p. 369-430, en particulier p. 420-427, parle à ce sujet d'un mouvement de « désinstitutionnalisation ».

5 - Ce débat sur l'existence d'une littérature vernaculaire dans la Chine prémoderne est récurrent. Les activistes ont voulu dépeindre leur « nouvelle fiction » comme dénuée de précédent dans l'histoire littéraire chinoise ; en réalité elle est l'héritière d'un corpus important constitué au moins à partir de la dynastie Yuan (XIII^e siècle).

6 - Jean-Marie SCHAEFFER, *Pourquoi la fiction*, Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 213-219, distingue deux grands types de modèles, nomologiques et mimétiques, ces derniers étant subdivisés selon le type de contrainte qui les régit (homologie ou analogie). Nous

d'aborder la question du rôle et du statut de la littérature dans le contexte de l'essor inouï de discours savant sur la nature, la société, la politique et l'être humain qui caractérisent l'époque du 4 mai. Si les intellectuels chinois sont engagés depuis la fin du XIX^e siècle dans une entreprise massive de traduction de « théories » occidentales, souvent par le biais du japonais, qui vont de Montesquieu à Darwin en passant par Comte, Le Bon, Freud, Mill, Smith, Rousseau, Marx et Nietzsche, les débats sur la validité de tel ou tel penseur sont incessants, notamment dans les pages de *Nouvelle jeunesse*, si bien que la littérature sert à la fois de chambre d'écho et de filtre pour les lecteurs ordinaires.

Toutefois, de la traduction dans les années 1890 des théoriciens européens classiques de la philosophie politique, du libéralisme économique et des sciences de la société naissantes par Yan Fu, traducteur et réformateur politique influencé par le libéralisme anglais et le darwinisme, au vif intérêt pour le marxisme comme théorie totalisante de l'homme et de la société sous l'impulsion de Li Dazhao au début des années 1920, il ne s'écoule qu'une génération. En d'autres termes, les sciences de la société ne se dégagent de l'emprise du positivisme darwiniste que pour être immédiatement attirées dans l'orbite marxiste. Il en va de même de la démocratie, associée en 1898 à la monarchie constitutionnelle, en 1911 à la République et dès 1920, par certains, au gouvernement par la classe ouvrière. En réalité, la question sous-jacente à cette évolution – que la littérature soulève elle aussi – est celle du type de relation entre savoir et action politique : faut-il, à la manière de Li Zehou dans les années 1980, estimer que les « Lumières » (*qimeng*) sont restées en Chine inaccomplies du fait de leur subordination récurrente au « salut national » (*jiuwang*)⁷ ? De Yan Fu, adepte selon Benjamin Schwarz d'une science de la société toujours seconde par rapport à l'objectif de « richesse et puissance » (*fu qiang*) du pays⁸, en passant par Liang Qichao, qui n'aurait soutenu l'idéal démocratique qu'aussi longtemps que cet idéal lui semblait assurer la renaissance de la nation⁹, jusqu'au

nous démarquons donc aussi bien des théoriciens de l'autonomie radicale de l'esthétique, qui coupent tout lien entre la fiction et le réel sociohistorique, que des apologistes d'un réalisme « emblématique » qui croient pouvoir identifier dans chaque personnage de la fiction un « type » ou une « classe » sociale.

7 - Voir à ce sujet par exemple Leo Ou-fan LEE, « May Fourth: Some Fin-de-Siècle reflections », *Harvard Asia Quarterly*, III-3, 1999, <http://www.asiaquarterly.com/content/view/39/40/>. Voir aussi : LI Zehou, « Qimeng yu jiuwang de shuangcheng bianzou » (Lumières et salut national : une variation à deux thèmes), *Zhongguo xiandai sixiangshi lun (Études sur l'histoire intellectuelle de la Chine moderne)*, Pékin, Dongfang, 1987, p. 25-41. La critique la plus informée de cette théorie est venue récemment de Edmund S. K. FUNG, *In search of Chinese democracy: Civil opposition in nationalist China, 1929-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

8 - Cette thèse a été récemment remise en question par Max Ko-Wu Huang, comme l'écrit TZE-KI Hon dans un compte rendu publié dans *China Perspectives*, 3, 2009, p. 118 : « Contrairement à Schwartz, Huang considère Yan comme un soutien ardent du libéralisme qui n'avait pas la moindre intention de subordonner le moi à la société, le privé au public, et le citoyen à la nation. » Voir Max KO-WU HUANG, *The meaning of freedom: Yan Fu and the origins of Chinese liberalism*, Hong Kong, Chinese University of Hong Kong Press, 2008, p. 47-51.

9 - Cette lecture est développée par Andrew J. NATHAN, *Chinese democracy*, New York, Knopf, 1985, en particulier p. 55-63.

pragmatisme utilitariste revendiqué de Hu Shi¹⁰ et à Chen Duxiu, pour qui le savoir suprême est rapidement identifié à la loi de l'histoire qui pousse les sociétés vers la révolution, n'y aurait-il, dans la Chine du tournant du siècle, aucun penseur qui s'attache au savoir comme questionnement désintéressé de tout objectif en termes d'action ? Cette question, débattue depuis un siècle, continue à se poser aux historiens aujourd'hui.

C'est dans ce contexte qu'il convient de se tourner vers la littérature, dont le succès et l'influence dépendent du plaisir qu'elle est capable de procurer au lecteur. Dans le contexte du 4 mai et des grands débats sur la validité de la science, le pari des écrivains partisans de la nouvelle culture a consisté à inventer une fiction qui ne se borne pas à imposer un savoir pour « promouvoir » la démocratie en reprenant les formes de la littérature édifiante héritées de la tradition (le nouveau vin dans les vieilles outres dénoncé par Lu Xun), mais se transforme elle-même en littérature proprement « démocratique », par les schémas pragmatiques qu'elle emploie, par la possibilité qu'elle ménage au lecteur de contester le savoir qu'elle contient. Nous envisageons donc cette fiction – entendue comme un acte pragmatique, à dimension cognitive, inscrit dans le réel socio-historique – comme une pratique elle-même démocratique chez les activistes chinois¹¹. Il s'agit alors d'étudier comment la littérature a pu devenir le vecteur lui-même démocratique d'un savoir nouveau, évitant par ses caractéristiques pragmatiques de se transformer en un nouveau discours d'hégémonie.

Une nouvelle littérature pour un nouveau savoir

Chen Duxiu, dans un texte publié dans *Nouvelle jeunesse* en février 1917, souligne le lien indissociable entre le nouveau savoir, l'esprit démocratique (*jingshen*)¹² et

10 - Dans une analyse récente du pragmatisme de Hu Shi, Joël Thoraval évoque aussi le choix de son prénom « Shizhi » (« adapté », « apte ») qui provient de l'expression chinoise *shizhe shengcun* : « la survie des plus aptes ». Voir Joël THORAVAL, « La tentation pragmatiste », in A. CHENG (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 403-404, n. 21.

11 - Pour une discussion plus générale des « fictions démocratiques » dans une optique comparative, nous renvoyons au chapitre 5 de notre étude : Sebastian VEG, *Fictions du pouvoir chinois. Littérature, modernisme et démocratie au début du XX^e siècle*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2009.

12 - Chen Duxiu partage le point de vue répandu à l'époque qui consiste à comprendre la démocratie comme un *ethos* : il emploie dans le passage cité plus bas les mots *jingshen jie* (horizon intellectuel) et *shidai zhi jingshen* (esprit du temps). Il anticipe en cela sur la diffusion des thèses de Dewey à partir de 1920 (J. THORAVAL, « La tentation pragmatiste », art. cit., p. 107, souligne l'importance en Chine de sa définition de la démocratie comme « culture partagée »). Chen a pu également prendre connaissance des thèses de Max Weber sur « l'éthique » protestante et « l'esprit du capitalisme » via les publications japonaises, puisque Kawada Shirô publie en 1910 *Shihon shugi teki seishin* (L'esprit du capitalisme ; *seishin* étant le même mot que *jingshen*) : voir Wolfgang SCHWENTKER, *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, p. 75-77.

la littérature, en se référant à l'exemple de la Renaissance en Europe (*wen yi fuxing*), dont il retient qu'elle a réalisé l'unité de la politique, de la science et de la littérature (« Si j'aime la France de Rousseau et de Pasteur, j'aime surtout celle d'Hugo et de Zola¹³ »). Dans ce texte intitulé « Théorie de la révolution littéraire » (*Wenxue geming lun*), Chen, tout en rejetant le paradigme de la « littérature qui transmet la voie » (*wen yi zai dao*) qu'il rattache au lettré néo-confucéen Han Yu (768-824)¹⁴, plaide néanmoins pour une littérature de critique culturelle à usage politique :

Comme nous voulons désormais réformer la politique, nous ne pouvons pas nous passer d'une réforme de la littérature qui accapare l'horizon intellectuel des détenteurs du pouvoir. La littérature actuelle nous a empêchés d'ouvrir nos yeux au monde, à la société, aux courants littéraires et à l'esprit du temps. Nous enfouissons nos têtes jour et nuit sous une pile de vieux papiers. Ce faisant, nous ne voyons que rois et fonctionnaires, fantômes et esprits, ou les fortunes et infortunes d'un individu isolé. Vouloir réformer la littérature et réformer la politique en prenant appui sur cette littérature revient à combattre un ennemi redoutable pieds et poings liés¹⁵.

La réforme politique – c'est l'originalité du 4 mai – passe donc avant tout par une réforme littéraire et par le rejet de la littérature ancienne, supposément dédiée aux tribulations des puissants ou aux histoires de revenants qui ne servent qu'à détourner l'attention des lecteurs des problèmes des gens ordinaires et de la société réelle¹⁶. C'est donc un paradoxe profond qui caractérise le rapport de la littérature du 4 mai au savoir et à la politique : rejetant l'orthodoxie confucéenne morale comme critère littéraire, elle entend néanmoins recycler à ses propres fins (d'éducation) la force pragmatique et le caractère didactique de la littérature¹⁷.

En réalité, Chen Duxiu renoue ici avec un manifeste des révolutionnaires de la génération précédente, qui s'était consacrée à précipiter la fin de l'autocratie

13 - CHEN Duxiu, « Wenxue geming lun », art. cit., p. 83.

14 - *Ibid.*, p. 81. Il écrit par exemple : « La littérature n'était pas conçue à l'origine pour prendre sur elle de tels fardeaux ; la notion inventée par Han Yu et qui prend fin avec Zeng Guofan de 'littérature qui transmet la voie' n'est qu'un subterfuge superficiel et dénué de substance empruntée à Confucius et Mencius. »

15 - *Ibid.* p. 82-83.

16 - C'est bien sûr une caricature : voir note 5.

17 - Le texte de Chen Duxiu répond en réalité à un premier manifeste plus long de Hu Shi, publié dans le numéro précédent de *Nouvelle jeunesse* (janvier 1917), nettement plus ambigu que celui de Chen. Hu plaide avant tout pour l'importance de la langue vernaculaire et donne une liste de changements stylistiques qu'il souhaite voir réalisés dans la littérature contemporaine. Il ne nie pas l'existence d'une littérature prémoderne en langue vernaculaire (qu'il désigne comme la « véritable tradition »), notamment à l'époque Yuan (où langue parlée et langue écrite se correspondent), mais on peut estimer qu'il en minimise l'importance afin d'accentuer la rupture qu'il entend provoquer dans l'histoire littéraire chinoise. Voir HU Shi, « Wenxue gailang chuyi » (Propositions préliminaires pour une réforme littéraire), in CHEN Pingyuan (dir.), *Xin Qingnian wenxuan* (Choix de textes de *Nouvelle jeunesse*), Guiyang, Guizhou jiaoyu, 2003, p. 85-88.

mandchoue¹⁸. Liang Qichao (1873-1929) avait ainsi fait l'éloge du « roman politique » (*zhengzhi xiaoshuo*) dès 1902 à Yokohama, dans le premier numéro de son journal *Nouvelle Littérature* (*Xin xiaoshuo*):

Si un pays désire un nouveau citoyen, il faudra d'abord qu'il ait une nouvelle littérature de fiction (xiaoshuo). Par conséquent, pour renouveler la morale, il faut une nouvelle fiction ; pour renouveler la religion, il faut une nouvelle fiction ; pour renouveler les mœurs, il faut une nouvelle fiction ; pour un renouveau des sciences et des lettres, il faut une nouvelle fiction, même pour un renouveau du cœur et du caractère des hommes, il faut une nouvelle fiction. Pour quelle raison ? Parce que la fiction possède un pouvoir incroyable de dominer l'humanité¹⁹.

Liang, recourant notamment à une terminologie bouddhique pour montrer comment la littérature est capable de stimuler les passions, plaide lui aussi pour une conception instrumentale de la littérature : alors qu'il appelait à la rupture, celle-ci se borne au contenu, l'imbrication de la littérature et de la morale étant en réalité recyclée et renforcée par ce nouveau rôle politique auquel il vouait le roman. Chen Duxiu n'innove donc pas de ce point de vue, mais ne fait que s'enfoncer dans la contradiction qui consiste d'un côté à considérer la littérature comme vecteur d'un savoir associé aux « Lumières » et de l'autre à affirmer ostensiblement sa rupture avec la littérature édifiante²⁰.

Il faut donc retenir à la fois la position privilégiée de la littérature dans le dispositif de diffusion des idées de « monsieur Science et monsieur Démocratie » à travers les lectures des gens ordinaires plutôt qu'à travers les institutions de l'État, et la contradiction sous-jacente à cette position privilégiée au moment où

18 - En réalité, six années seulement séparent la naissance de Liang de celle de Chen ; néanmoins, Liang, qui a participé aux réformes des Cent jours en 1898 en tant que jeune disciple de Kang Youwei, est si impliqué dans les débats de la fin des Qing que ses positions se marginalisent après la révolution de 1911, au moment où celles de Chen prennent leur ascendant. Liang est un produit du système d'examens impériaux (même s'il a échoué au plus élevé, celui de *jinshi*, en 1890), alors que Chen a fait toute son éducation supérieure au Japon ; Liang est partisan d'une monarchie constitutionnelle alors que Chen est d'emblée républicain.

19 - LIANG Qichao, « Lun xiaoshuo yu qunzhi zhi guanxi » (La littérature de fiction et le gouvernement de la société), in A. YING [QIAN Xingcun] (dir.), *Wanqing wenxue congchao. Xiaoshuo xiqu yanjiu juan* [Anthologie de la littérature de la fin des Qing. Recherches sur le roman et l'opéra], Pékin, Zhonghua shuju, 1960, p. 14.

20 - En décrivant les auteurs anciens incapables « d'exprimer leurs sentiments intérieurs ou de décrire la société de leur temps de façon dépouillée et sans ornements », CHEN Duxiu, « Wenxue geming lun », art. cit., p. 82, prend implicitement position pour un réalisme à la fois des sentiments et des rapports sociaux. Le frère de Lu Xun, ZHOU Zuoren, développe une position similaire dans son essai de décembre 1918 « Ren de wenxue » (Une littérature humaine), in *Xin Qingnian wenxuan, op. cit.*, p. 144-151, définissant cette littérature par des descriptions à la fois de la vie réelle et de la vie idéale de l'homme.

les intellectuels dénoncent l'instrumentalisation de la littérature par le confucianisme dans la Chine impériale. Ce paradoxe se renforce quand on se penche véritablement sur la littérature produite par le mouvement pour la nouvelle culture, c'est-à-dire la littérature des années 1910 et de la première moitié des années 1920, antérieure à la grande polarisation idéologique qui se produit autour de 1927²¹. Il convient de souligner d'emblée que les œuvres de fiction des années de la « révolution littéraire » sont rares et brèves, les activistes étant des adeptes plus assidus de l'essai, voire de l'invective.

C'est Lu Xun, devenu à son corps défendant l'écrivain emblématique du mouvement, dont la production littéraire occupe le devant de la scène. Né en 1881 à Shaoxing dans une famille typique de la bourgeoisie lettrée du bas-Yangtsé, consacré par Mao, après sa mort en 1936, « commandant en chef de la révolution culturelle » de 1919, il a suivi un chemin intellectuel bien sinueux. Du nationalisme anti-mandchou des premières années du siècle à Tokyo à la carrière de fonctionnaire de la nouvelle république et au retrait dans les textes bouddhiques ésotériques après 1912, d'un activisme littéraire tout relatif autour de 1918 à la traduction de la théorie littéraire marxiste au début des années 1930, Lu Xun reste inclassable. S'il a souscrit, avant 1911, à l'enthousiasme des activistes pour une littérature prophétique et toute-puissante, ses propres textes de fiction apparaissent toujours comme décalés par rapport à cette revendication. S'il participe du désenchantement politique de l'après-1911 qui conduit ses compagnons à appeler à une « révolution culturelle » inscrivant la science et la démocratie plus profondément dans les esprits et les pratiques sociales, Lu Xun ne maintient pas bien longtemps sa foi dans les pouvoirs de la littérature comme savoir et comme pratique permettant de remédier à ce désenchantement. Si, à l'instar de ses condisciples dans les universités japonaises, il a cru au darwinisme comme théorie scientifique permettant de rendre compte de l'évolution des sociétés, et plus généralement dans les Lumières de la science, seul « Le journal d'un fou » et quelques essais des années 1918-1919 témoignent de cette confiance, qui recule rapidement devant une attitude plus ambiguë de doute et de questionnement. Enfin, alors que l'engouement pour le darwinisme cède la place, tout au long des années 1920, à l'étude des théories marxistes qui se substituent à lui comme explication totalisante du réel socio-historique, Lu Xun n'a jamais, contrairement à ce qu'affirmait en 1933 son ami Qu Qiubai, accompli une transition linéaire « de la théorie de l'évolution à la théorie des classes²² ». Au contraire, il conserve face à ce savoir systématique une attitude

21 - C'est curieusement à cette date qu'apparaissent les premiers « romans », alors que la fiction des années 1911-1925 est presque exclusivement constituée de formes courtes. Ainsi, YE Shengtao publie *L'instituteur Ni Huanzhi* en 1927, BA Jin, *Destruction* en 1929 et MAO Dun, *L'Arc-en-ciel* en 1930.

22 - Cité par James R. PUSEY, *Lu Xun and evolution*, Albany, State University of New York Press, 1998, p. XIII. La citation entière est encore plus parlante : « de la théorie de l'évolution, il a finalement évolué jusqu'à la théorie des classes, d'un individualisme forcené recherchant l'émancipation, il en est venu à un collectivisme combattant cherchant à changer le monde. [...] du mauvais fils et du ministre traître de la classe des notables il est devenu le véritable ami et même un combattant pour le prolétariat et

de scepticisme qui s'exprime à travers des schémas narratifs toujours plus complexes dans ses nouvelles du milieu des années 1920 publiées dans *Errances (Panghuang)*. Lu Xun retrace d'ailleurs cette évolution dans la « Préface de l'auteur » à son premier recueil *Cris (Nahan)*, rédigée en décembre 1922 : si son premier intérêt pour la littérature, alors qu'il étudiait la médecine à l'université de Sendai dans le nord du Japon en 1904, découlait du sentiment que la littérature était plus à même que la médecine d'accomplir la révolution des esprits qu'il souhaitait pour la Chine, cet engouement s'est révélé un échec. C'est seulement en 1918, ayant renoncé à son « enthousiasme de jadis » et au moment où il estime n'avoir « plus rien à dire », qu'il parvient à écrire sa première nouvelle. La littérature est donc d'emblée un pis-aller, elle formule d'emblée les regrets de celui qui ne croit plus ni dans la diffusion du savoir, ni dans l'essor de la démocratie.

C'est à ce paradoxe qu'est consacré le présent article, à travers l'étude des textes de fiction de Lu Xun : quel savoir recèle une fiction qui se positionne elle-même comme le produit d'une désillusion dans les pouvoirs de la science – darwinienne ou, plus tard, marxiste ? De quelle manière Lu Xun se démarque-t-il, dans la construction concrète de ses textes de fiction, de ce type de savoir et de ses prétentions envers le lecteur ? Enfin, comment une telle littérature, renonçant aux théories totalisantes et aux prophéties politiques, se situe-t-elle par rapport à un savoir plus modeste, celui des sciences sociales, en plein essor dans la Chine des années 1920 ?

Lu Xun, prophète Mara

La formation intellectuelle de Lu Xun, et par conséquent sa création littéraire, plongent leurs racines dans l'époque de son éducation supérieure, d'abord dans deux écoles modernes de Nankin (l'Académie navale du Jiangnan, puis l'école des chemins de fer et des mines de l'Académie militaire du Jiangnan), ensuite au Japon pendant les années 1902-1909, où il a suivi des cours dans diverses institutions²³. Sa première nouvelle (peut-être encore la plus célèbre), « Le journal d'un fou », écrite en 1918 à la demande de son ami Qian Xuantong pour la revue *Nouvelle jeunesse*, porte les traces de ses lectures et réflexions de la période japonaise, en particulier des théories darwiniennes et nietzschéennes en vogue parmi ses condisciples. La nouvelle est constituée d'entrées numérotées d'un « journal » consignnant le sentiment de persécution d'un narrateur qui s'estime entouré de « mangeurs d'homme » ; elles sont précédées d'une préface archaïsante en chinois classique qui matérialise, à l'intérieur même de la nouvelle, le passage de la littérature ancienne à la littérature en langue vernaculaire (utilisée pour les entrées du « journal »). Ce récit cristallise les problèmes liés aux rapports entre littérature et savoir :

les masses ouvrières ». QU Qiubai, « Lu Xun zagan xuanji xuyan » (Préface au *Choix d'essais divers* de Lu Xun, 1933), in YUE Qi (éd.), *Jingdu Qu Qiubai* (Qu Qiubai lu de près), Pékin, Zhongguo guoji guangbo, 1998, p. 374 et 379.

23 - Voir par exemple l'excellente biographie en ligne de Kirk A. DENTON, *Lu Xun biography*, <http://mclc.osu.edu/rc/bios/lxbio.htm>.

il donne la parole à un personnage désigné dans le titre comme fou, qui s'en sert pour exposer un savoir hétérodoxe, nocturne, iconoclaste, exemplaire de la conception de l'écrivain comme prophète développée par Lu Xun dans plusieurs essais. Ce savoir est sous-tendu par un vocabulaire darwinien qui suggère au lecteur une grille d'interprétation d'un réel qui peut lui sembler absurde ou désespérant. Enfin, à travers le dispositif que constituent les entrées du journal et la préface, la nouvelle introduit les premiers doutes de Lu Xun au sujet des capacités de la littérature à « révéler » la vérité et de celles de ses lecteurs à la percevoir.

« Le journal d'un fou » se présente d'abord comme une révélation et une prophétie. C'est la lune qui, dès la première entrée du journal, provoque une prise de conscience nocturne²⁴ : « Ce soir, très belle lune. Je ne l'avais pas vue depuis plus de trente ans ; quand je la vis ce soir, mon esprit fut extraordinairement rafraîchi. Et je compris enfin que pendant plus de trente ans, je m'étais trouvé dans le brouillard [...]. J'ai raison d'avoir peur²⁵. » Dans l'esprit du fou, dont les répétitions lexicales révèlent dès ce premier passage la nature obsessionnelle, c'est la clarté obscure de la lune qui provoque les révélations, celles-ci ayant toujours lieu la nuit, comme le rappelle le début de l'entrée III : « Je n'arrive jamais à m'endormir le soir. Toute chose a besoin d'être étudiée pour être comprise²⁶. » La réflexion, fruit de l'insomnie, provoque un savoir plus profond sur la nature de la société et de l'homme, dans cette même entrée III :

Toute chose a besoin d'être étudiée pour être comprise. Dans le passé, on mangeait souvent des humains, moi-même je m'en souviens, mais pas très clairement. J'ai ouvert un livre d'histoire pour vérifier, aucune indication chronologique, mais sur toutes les pages, écrits dans tous les sens, on lisait les mots « Humanité, Justice, Voie, Vertu ». Ne parvenant de toute manière pas à dormir, je l'examinai minutieusement une bonne partie de la nuit et discernai finalement des caractères entre les lignes, le livre était rempli des mots « manger de l'homme »²⁷ !

Ce passage décisif de la nouvelle est celui où le protagoniste met en cause les quatre vertus cardinales confucéennes, définies au livre IV des *Entretiens* : elles ne servent que de devanture hypocrite surimposée par l'historiographie impériale à une réalité sociohistorique unique, celle du cannibalisme et de la guerre de tous

24 - Peut-être même avec une allusion linguistique de Lu Xun à l'idée de « lunatique » dans certaines langues européennes (en anglais notamment). Voir à ce sujet Leo Ou-fan LEE, *Voices from the iron house: A study of Lu Xun*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 54 et la discussion dans ZHANG Yinde, « Lu Xun devant le dilemme de la modernité », *Le monde romanesque chinois au XX^e siècle. Modernités et identités*, Paris, H. Champion, 2003, p. 201.

25 - Lu Xun, *Nahan* (Cris), Pékin, Renmin wenzue, [1979] 2005, p. 1. Les traductions des textes de *Cris* données ici sont les nôtres ; la traduction complète du recueil paraîtra en 2010 aux Éditions rue d'Ulm. Nous ajoutons pour référence la pagination dans la traduction déjà publiée : Lu Xun, *Cris*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 26.

26 - Lu Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 2 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 28.

27 - Lu Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 3-4 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 30.

contre tous. Au texte diurne de l'orthodoxie morale, transmis par la littérature édifiante, correspond donc un texte nocturne, qui se lit entre les lignes et qui apparaît également de façon obsessionnelle dans la nouvelle de Lu Xun : les mots « manger de l'homme ». Mêlant la révélation de la face noire de la nature humaine et une dénonciation de la pulsion de mort qui peuvent se rattacher à la diffusion des théories freudiennes, Lu Xun s'inscrit ici dans la lignée des prophètes modernistes qui, à la suite de Zarathustra, proclament un nouveau savoir sur l'homme²⁸. Cette révélation n'est pas pour autant exempte de doutes : dès le paragraphe liminaire en langue classique, le lecteur est mis en garde que le journal témoigne d'un « délire de persécution » (*pohai kuang*), un terme technique – voire médical – faisant ainsi irruption entre guillemets parmi les sentences archaïsantes. Le « fou » lui-même, affirmant que les rires des passants constituent « clairement des signaux obscurs », suggère au lecteur que le délire de persécution se double d'un délire d'interprétation.

La figure du fou qui dit la vérité évoque d'ailleurs *Ainsi parlait Zarathustra* (sinon l'insensé du *Gai Savoir* qui proclame la mort de Dieu), ouvrage dont Lu Xun a placé une citation en exergue de son essai « Le pouvoir des poètes Mara ». Ce texte, paru en février et mars 1908 dans le mensuel *Henan*, édité par des étudiants chinois au Japon, fait référence aux poètes que Lu Xun caractérise comme sataniques (Mara est glosé comme un mot indien signifiant « démon²⁹ ») et dont la « clameur fait se dresser ceux qui l'entendent, pour lutter contre le Ciel, se révolter contre la médiocrité, et [dont l'] esprit émeut encore profondément le cœur des générations suivantes, se transmettant sans fin³⁰ ». Ces poètes, loin de résister à la force destructrice de l'évolution, saluent son caractère irréversible : « C'est là ce dont peut s'affliger le monde des hommes, mais qui fait la grandeur des poètes Mara qui, eux, ne s'en affligent pas. Les hommes qui possèdent cette force d'aller de l'avant peuvent continuer à vivre, à se multiplier, à progresser pour parvenir au plus haut point que l'humanité puisse atteindre³¹. » Cette poésie qui éperonne

28 - Il n'est pas certain que Lu Xun ait lu Sigmund Freud à l'époque mais, ayant appris l'allemand au Japon, il a fréquenté intensément la littérature d'Europe centrale qui s'est inspirée des premières thèses de la psychanalyse. *L'interprétation des rêves* a été publié en 1899. Lu Xun évoque pour la première fois Freud (transcrit *Fuluote*) dans la préface de sa traduction de *Symboles du désespoir* (*Kumon no shôchô*) du critique japonais Kuriyagawa Hakuson en mars 1925, puis également dans « Les séquelles de s'être heurté au mur » (septembre 1925, *Sous le dais splendide*) et dans « Chiens, chats, souris » (mars 1926, *Fleurs de l'aube cueillies au crépuscule*). On trouvera ces textes dans : *Lu Xun Quanjì* (Œuvres complètes de Lu Xun), Pékin, Renmin wenzue, 2005, vol. 10, p. 256-258 ; vol. 3, p. 123-127 ; vol. 2, p. 238-246.

29 - Lu Xun, « Sur le pouvoir des poètes Mara », *La tombe*, Paris, Acropole, 1981, p. 91 : Lu Xun explique ainsi le titre : « Le mot 'Mara', qui vient de l'Inde, signifie 'démon céleste' ; les Européens emploient dans le même sens le terme 'Satan', qualificatif appliqué en son temps à Lord Byron. Aujourd'hui, ce courant de Mara regroupe tous ceux des poètes qui sont résolus à la révolte, qui visent à l'action et que la société n'apprécie guère. » Le modèle était à ses yeux Byron, à cause de son combat pour la « petite nation » opprimée des Grecs, mais Lu Xun cite également Percy Shelley, Alexandre Pouchkine, Sandor Petöfi, Adam Mickiewicz et Juliusz Slowacki.

30 - *Ibid.*, p. 91.

31 - *Ibid.*, p. 94.

l'humanité sur le chemin du progrès fait toujours l'objet d'interdits des puissants – Lu Xun cite ici la recommandation platonicienne d'expulser les poètes et la récupération orthodoxe du *Classique des Odes* dans la Chine ancienne –, mais elle renaît sous la plume des génies : « Car le poète est justement celui qui perturbe le cœur de l'homme. La poésie est présente dans le cœur de tous les êtres humains [...] mais [ils] ne peuvent l'exprimer, et lorsque le poète [parle] pour eux, [...] tous les êtres doués de sentiment lèvent la tête, comme s'ils voyaient monter le soleil, l'esprit vivifié de grandeur, d'héroïsme, de force et de noblesse. Mais du même coup, ils brisent une paix corrompue et viciée. Cette paix qui se brise, c'est l'humanité qui progresse³². » Lu Xun, empruntant aux romantiques anglais et allemands l'inspiration prophétique, en revient en même temps à l'idée menciennne du poète comme précurseur (*xianjue*) qui, sentant les choses avant les autres, éclaire le chemin de l'humanité.

Au-delà de l'image du cannibalisme, la révélation fondamentale du « Journal » montre elle aussi des affinités nietzschéennes : il s'agit pour Lu Xun de souligner que la société confucéenne est la société de pouvoir par excellence, où la crainte d'autrui est toujours la contrepartie du désir d'humilier. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'énigmatique entrée VI du « Journal » : « Féroce comme un lion, craintif comme un lapin, rusé comme un renard³³ », que l'on pourrait gloser par le début de l'entrée IX : « Voulant manger de l'homme et craignant d'être mangés par d'autres, tous se dévisagent, le regard empreint de la plus profonde méfiance³⁴. » Comme l'a relevé Wang Hui, la dimension foucauldienne de la fiction de Lu Xun consiste à analyser les reconfigurations incessantes des rapports de pouvoir multiformes qui structurent la société chinoise de son temps³⁵. Ce constat sur l'ubiquité des rapports de force a profondément marqué Lu Xun à la lecture de *Zarathustra*, comme il l'a noté dans « Le pouvoir des poètes Mara » : « Nietzsche considère que c'est parce que le fort l'emporte sur le faible que celui-ci taxe les actes du fort de 'Mal'. Donc, 'Mal' est en fait le substitut nominal de 'fort' [...]. C'est pourquoi Nietzsche voulait être fort, mais pour s'opposer aux forts³⁶. » Cette « généalogie de la morale » s'est révélée être une arme redoutable dans la polémique anti-confucéenne de Lu Xun, ce qui montre d'ailleurs que celui-ci n'a pas pensé le cas chinois comme unique ou incommensurable avec d'autres. La révélation du « Journal » et, plus généralement, de la littérature est donc en premier lieu celle de l'omniprésence des rapports de pouvoir.

Afin de résister à l'esprit de soumission que Lu Xun associe au confucianisme (comme Frédéric Nietzsche l'associait au christianisme), le « fou » adopte un rire nietzschéen destructeur :

32 - *Ibid.*, p. 95.

33 - Lu Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 6 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 34.

34 - Lu Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 8 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 37.

35 - Wang Hui, *Fangkang juewang. Lu Xun jiqi wenxue shijie* (Résister au désespoir. Lu Xun et son monde littéraire), Shijiazhuang, Hebei jiaoyu, 2000, p. 19.

36 - Lu Xun, « Sur le pouvoir des poètes Mara », *art. cit.*, p. 109.

Eux, toute cette horde, veulent manger de l'homme, mais furtivement, ils cherchent à s'en cacher, ils n'osent pas agir directement, et ça me fait vraiment mourir de rire. N'en pouvant plus, je me mis à rire du plus fort que je pouvais, ce qui me procura un plaisir immense. Je me rendais bien compte que ce rire était empli d'indignation et de force morale. Le vieil homme et mon frère pâlirent : ils avaient été écrasés par mon courage et ma force morale³⁷.

À mi-chemin entre le rire du ressentiment (« indignation » ou *yiyong*) et le rire souverain de Zarathustra (« force morale » ou *zhengqi*), ce rire du fou sert de rempart contre le cannibalisme, métaphore des relations de pouvoir de la société mandari-nale. Il est toutefois intéressant de relever que cette indignation anti-confucéenne s'exprime encore, même ici, avec un terme sinon confucéen, du moins inspiré de la philosophie morale traditionnelle : *zhengqi* ou « l'esprit droit³⁸ ». La révélation nocturne de la nature cachée de l'homme et de la société débouche donc, une fois de plus, sur un appel à la force morale individuelle ; le prophète Mara, dont le fou semble être une personification fictionnelle (après les exemples historiques comme Lord Byron ou Percy Shelley que donne Lu Xun dans son essai), devant compter avant tout sur sa force intérieure pour ouvrir la voie vers l'avenir.

L'adieu au darwinisme

Pour Lu Xun, la foi dans la morale va de pair avec la foi dans la science, comme dans l'ouvrage de Thomas Huxley grâce auquel il a pris connaissance des théories de Darwin. Comme il l'a noté dans un essai de souvenirs, Lu Xun a lu la traduction de *Evolution and ethics* (Évolution et éthique) de Huxley par le traducteur et intellectuel libéral Yan Fu en 1901 à Nankin³⁹. Cette traduction publiée en 1898, qui a rencontré un succès immense en Chine, s'intitulait *Tianyan lun*, « Théorie de l'évolution naturelle », le mot *tianyan* forgé par Yan Fu ne comportant pas l'idée de « progrès » inhérente au mot *jinhua*, qui s'est finalement imposé pour traduire

37 - Lu Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 5 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 32.

38 - Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 241, traduit *zhengqi* par « souffle intègre ». Sur les résurgences confucéennes chez Lu Xun, voir, par exemple, LIN Yü-sheng, « The complex consciousness of Lu Hsün », *The crisis of Chinese consciousness: Radical antitraditionalism in the May Fourth era*, Madison, University of Wisconsin Press, 1979, p. 104-151.

39 - Lu Xun, « Souvenirs fragmentaires » (octobre 1926, *Fleurs de l'aube cueillies au crépus-cule*), *Lu Xun Quanji*, *op. cit.*, vol. 2, p. 305-306 et n. 30 (il emploie ici le terme *ge zhi* pour désigner les « sciences »). Lu Xun mentionne l'ouvrage traduit par Yan Fu à trois autres reprises, dans le billet « Au fil des pensées 25 » (*Vent chaud*, novembre 1918), dans la « Préface à la traduction de *Progrès et régression* » et dans « Correspondance sur la traduction » (*Double loyauté*, juillet 1930 et décembre 1931), *Lu Xun Quanji*, *op. cit.*, vol. 1, p. 311 et n. 3 ; vol. 4, p. 255 et n. 2, p. 390 et n. 17. Les premiers chapitres de *L'origine des espèces* de Charles Darwin ne furent publiés qu'à partir de 1903-1904. *Progrès et régression* est une collection de huit essais sur la biologie édités et traduits par le plus jeune frère de Lu Xun, Zhou Jianren (1930, Shanghai, Guanghua shuju).

« évolution » notamment dans les théories de Darwin. Comme l'a montré James Pusey, la traduction de Yan Fu reposait sur un certain malentendu : alors que Huxley exposait en les critiquant les théories de Charles Darwin, appelant à prendre une position éthique vis-à-vis de l'évolutionnisme aveugle de la nature, Yan Fu exprime sa confiance dans une évolution impulsée par l'histoire naturelle, théorisée par Herbert Spencer (1820-1903), dans le commentaire qu'il adjoint à sa traduction de Huxley⁴⁰. Les sciences naturelles et sociales apparaissent, sous la plume de Yan Fu comme sous celle de Spencer, comme imbriquées : évoquant l'ouvrage *L'étude de la sociologie* de Spencer (*The study of sociology*, 1873), dont il traduit le titre par le néologisme *qunxue* (littéralement « étude des foules », aujourd'hui éliminé au profit de *shehuixue*), Yan Fu, à la suite de Spencer, définit la sociologie comme la science suprême, l'étude de l'homme qui suppose une sorte de synthèse totalisante entre la biologie et la psychologie, au service, en dernière analyse, d'un gouvernement confucéen⁴¹.

Lu Xun expose une semblable vision synthétique dans l'essai qu'il a adapté des théories de Ernst Haeckel (1834-1919), biologiste allemand auteur des traités de vulgarisation *L'histoire de la genèse* et *L'énigme de l'univers*, intitulé « L'histoire de l'homme », également publié dans le premier numéro de *Henan* en décembre 1907.

40 - J. R. PUSEY, *Lu Xun and evolution*, *op. cit.*, p. 1-7. Pour une discussion de la notion de *tianyan* chez Yan Fu, on se reportera à WANG HUI, « The fate of 'Mr Science' in China: The concept of science and its application in modern Chinese thought », *Positions*, 3-1, 1995, p. 25-27. Dans ce long article, Wang Hui s'emploie d'abord à tracer les continuités entre la nouvelle conception de la science et le terme traditionnel utilisé pour traduire cette notion (notamment par Yan Fu) : *ge zhi* (examen et extension) ; *ge zhi* est une expression abrégée pour *gewu zhizhi*, empruntée au *Daxue* (La grande étude) où elle est glosée de la façon suivante : « C'est en examinant les choses (*gewu*) que la connaissance atteint sa plus grande extension (*zhizhi*). » Voir A. CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p. 452. Le terme *kexue* ou « étude des disciplines » (aujourd'hui utilisé pour « science ») provient, lui, des traductions japonaises (notamment celles de Nishi Amane) et apparut en chinois, selon Wang Hui, dans la traduction de *Richesse des nations* d'Adam Smith par Yan Fu en 1902.

41 - Wang Hui cite un article de Yan Fu intitulé « Yuan qiang » (Au sujet de la force, mars 1895) où ce dernier écrit : « Ce qui s'appelle la société [*qun*] est le résultat d'un rassemblement d'hommes. [...] Ainsi l'étude de l'homme est le début vertueux de la sociologie. L'étude de l'homme peut être subdivisée en deux : la biologie [*shengxue*] et la psychologie [*xinxue*]. La biologie s'intéresse à la loi fondamentale de la croissance humaine et à la reproduction. La psychologie concerne les secrets de la conscience, du comportement, des sentiments et affects humains. Comme le fonctionnement de l'homme dépend de la coopération du corps et de l'esprit, la possibilité de fonder un État repose également sur la coordination entre force et vertu. [...] Seulement quand ces études auront été entreprises pourra-t-on pratiquer la sociologie ; et alors on sera capable de cultiver, harmoniser, ordonner et pacifier les hommes en l'appliquant pour gouverner le monde et prendre soin des hommes, faisant ainsi avancer l'idéal du grand ordre et de son épanouissement. » Cité dans WANG HUI, « The fate of 'Mr Science' in China... », *art. cit.*, p. 20 ; d'après YAN FU, *Yan Fu ji* (Œuvres de Yan Fu), éd. par Wang Shi, Pékin, Zhonghua shuju, 1986, vol. 1, p. 6-7. Sur les tribulations de la sociologie en Chine, on se reportera à l'introduction de l'article suivant : Aurore MERLE, « De la reconstruction de la discipline à l'interrogation sur la transition : la sociologie chinoise à l'épreuve du temps », *Cahiers internationaux de sociologie*, 122, 2007, p. 31-52.

Lu Xun y souscrit largement aux théories darwiniennes et endosse l'argument de Haeckel selon lequel la phylogénèse (évolution de l'espèce) est récapitulée dans l'ontogénèse (formation de chaque organisme). C'est sur cet arrière-plan de discours de savoirs, mêlant sciences de la nature et de l'homme, que se détache l'écriture du « Journal d'un fou »⁴². On retrouve bien dans la nouvelle la trace de ces lectures, notamment dans la longue entrée X, empreinte de vocabulaire darwinien, où le « fou » fait appel à son frère :

*Frère, au début, les hommes sauvages ont tous dû manger un peu d'homme. Ensuite, développant des idées différentes, certains n'ont plus mangé d'homme, en résolvant de s'améliorer, ils sont devenus des êtres humains, de vrais êtres humains. D'autres ont continué à en manger – comme les vers, dont certains se sont développés en poissons, oiseaux, singes, jusqu'à devenir des êtres humains. Certains ne voulaient pas s'améliorer, et sont restés des vers jusqu'à aujourd'hui. Comme ces hommes qui mangent de l'homme devraient avoir honte, confrontés à ceux qui n'en mangent pas. Bien plus encore, je le crains, que les vers confrontés aux singes*⁴³.

Les références à l'histoire naturelle sont ici inscrites dans un schéma discursif visant à rendre le changement moral impératif, faute de quoi ceux qui continueraient à « manger de l'homme » se verraient éliminés⁴⁴. Le vocabulaire rappelle d'ailleurs directement un passage de *Zarathustra* où Nietzsche écrit : « Vous avez parcouru le chemin qui mène du ver à l'homme, mais beaucoup de choses en vous appartiennent encore au ver. Jadis, vous avez été des singes et, encore aujourd'hui, l'homme reste plus singe que n'importe quel singe »⁴⁵.

La théorie de l'évolution devient ainsi pour Lu Xun un argument en faveur d'une aspiration morale à s'« améliorer » (*yao hao*) :

*Même si cela a toujours été ainsi, nous pouvons aujourd'hui nous améliorer de façon décisive, dire non à tout cela ! Frère, je suis sûr que tu peux dire non, avant-hier tu as dit bien non au fermier qui demandait une baisse du fermage*⁴⁶.

42 - Cet entrelacement d'une approche biologique et sociologique est caractéristique de l'anthropologie, apparue également pendant la dernière décennie du XIX^e siècle en Chine et parmi les révolutionnaires chinois, avec notamment l'objectif de « prouver » que les Mandchous, détenteurs du pouvoir impérial, étaient une « race » étrangère. Voir à ce sujet Yoshihiro ISHIKAWA, « Anti-Manchu racism and the rise of anthropology in early 20th century China », *Sino-Japanese Studies*, 15, 2003, p. 7-26.

43 - LU Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 8 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 39.

44 - On retrouve également de telles références lexicales à la théorie de l'évolution dans les nouvelles « La comédie des canards » et « Les lapins et le chat » dans le même volume.

45 - Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, Munich, Insel Taschenbuch, [1883-1885] 1976, p. 14 (nous traduisons). Sur Lu Xun et Nietzsche, voir CHEUNG Chiu-ye, « Tracing the 'gentle' Nietzsche in early Lu Xun », in R. D. FINDEISEN et R. H. GASSMANN (dir.), *Autumn floods: Essays in honour of Marián Gálík*, Berne, Peter Lang, 1998, p. 571-588.

46 - LU Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 9 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 39.

Enfin, l'entrée se referme sur un appel plus ample encore, puisque le « fou » commence à haranguer la foule qui s'est assemblée devant la porte de la maison :

*Si vous ne changez pas, vous vous mangerez tous les uns les autres ! Même si vous avez beaucoup d'enfants, vous serez éradiqués par les véritables êtres humains, et par les chasseurs qui éliminent les loups ! Comme des vers*⁴⁷ !

Les accents nietzschéens se mêlent au vocabulaire darwinien sous la plume du fou qui exhorte son frère et tous les villageois rassemblés devant chez lui à quitter les vieilles habitudes cannibales sous peine d'être éliminés par l'évolution naturelle. Ce discours est celui de bien des penseurs du 4 mai, notamment de Chen Duxiu, qui croient en la science comme prophétie et comme vérité sur l'homme⁴⁸.

Cependant, Lu Xun fait parler le « fou » à l'intérieur d'un dispositif narratif complexe qu'il ne faudrait pas prendre au premier degré⁴⁹. Déjà dans « Les leçons de l'histoire des sciences » (1908), il soulignait certes l'importance du progrès scientifique, qui selon lui a permis à la France révolutionnaire de résister aux « forces réactionnaires de toute l'Europe », mais concluait que le développement des sciences doit s'accompagner du développement de la culture et des arts. Cette tension est pleinement exposée dans « Les dérives du développement de la culture » (1908), où Lu Xun se livre à une critique systématique de ce qu'il voit comme les deux tendances dominantes du XIX^e siècle européen : la vénération pour « les masses » qui caractérise la démocratie et celle pour le « matérialisme » qui caractérise le libéralisme économique. Soulignant que ces deux principes sont apparus d'abord comme des progrès dans les sociétés européennes, il affirme ensuite que, du fait du développement « non linéaire » de la culture, ces deux idées ont « dérivé » vers la négation d'elles-mêmes : la libération de l'individu dans la démocratie dégénère en une oppression de l'individu par une masse ignorante qui provoque un nivellement par le bas (il cite ici les idées de Max Stirner), et les « désirs matériels » ont fini par obscurcir la vie de l'esprit⁵⁰.

47 - Lu Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 10 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 41.

48 - Voir à ce sujet : WANG Hui, « The fate of 'Mr Science' in China... », art. cit., p. 30-33. Sur la question générale du scientisme dans le mouvement du 4 mai, voir la grande somme classique : Danny W. Y. KWOK, *Scientism in Chinese thought 1900-1950*, New Haven, Yale University Press, 1965 ; Charlotte FURTH, *Ting Wen-chiang: Science and China's new culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1970. Pour un aperçu des débats soulevés par ces chercheurs en République populaire de Chine, voir FAN Dainian, « Wei kexue zhuyi zai Zhongguo » (Le scientisme en Chine), *Kexue wenhua pinglun* (Science and Culture Review), 6, 2005, p. 27-40. Pour une mise en perspective plus large, voir Benjamin A. ELMAN, « From textbooks to Darwin: Modern science arrives », *A cultural history of modern science in China*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 132-157.

49 - J. R. PUSEY, s'appuyant sur les essais de Lu Xun, a parfois tendance à simplifier sa position : voir par exemple son analyse de « l'évolutionnisme » de Lu Xun, *in Lu Xun and evolution*, *op. cit.*, p. 87.

50 - Lu Xun, « Les aberrations de la culture », *La tombe*, *op. cit.*, p. 65-86. C'est ce genre de texte qui inspire l'analyse de Wang Hui selon laquelle les Lumières parviennent en Chine en même temps que leur propre critique, une contradiction qui imprègne tout

Même dans un billet iconoclaste publié dix ans après sa période nietzschéenne dans *Nouvelle jeunesse* (en 1919), Lu Xun prend les plus grandes précautions quand il endosse la science et le progrès : « Même si les gens de ma génération n'ont pas assez de forces pour être des créateurs, nous devons étudier ; même si ce que nous vénérons, ce sont encore des idoles d'un nouveau genre, elles valent quand même mieux que les vieilles idoles chinoises. Parmi elles, le culte de Confucius et de Guan Yu ne vaut quand même pas le culte de Darwin et d'Ibsen ; sacrifier au général des épidémies et à l'esprit des cinq cycles de l'existence ne vaut pas les sacrifices à *Apollo*⁵¹. » Même dans ce texte, écrit pour une tribune de la nouvelle culture (*Nouvelle jeunesse*), Lu Xun ne cache donc pas son sentiment que « Darwin et Ibsen », incarnations de « monsieur Science et monsieur Démocratie », sont de nouvelles idoles, même si elles restent, tout compte fait, préférables aux divinités taoïstes. On notera au passage l'importance d'Henrik Ibsen comme promoteur d'une « démocratisation des esprits » plutôt que des institutions, avec la référence récurrente à des pièces comme *L'ennemi du peuple* et surtout *La maison de poupée*⁵². Ces affirmations sont bien éloignées de ce que Lu Xun décrit comme son engouement de jeunesse pour la médecine : « Je nourrissais un beau rêve : une fois diplômé, je rentrerais pour guérir les souffrances des malades abusés comme mon père, en temps de guerre je serais médecin militaire ; en même temps je renforcerais la confiance de mes concitoyens dans la réforme⁵³. » La science ne permet pas de progrès linéaire dans la société et risque au contraire toujours de dégénérer en idolâtrie.

C'est certainement ce genre de doutes qui a motivé la structure narrative complexe du « Journal d'un fou ». Si le protagoniste de la nouvelle peut en effet apparaître comme un prophète Mara, l'auteur quant à lui prend une distance certaine avec cette figure. La préface apprend ainsi d'emblée au lecteur que le protagoniste, « une fois guéri, s'en est allé en quelque lieu attendre appointements⁵⁴ », autrement dit qu'il s'est réintégré au système des charges mandarinales, acceptant de mettre sous le boisseau sa critique de l'idéologie confucéenne qui le sous-tend. Du coup, quelle valeur peut-on encore accorder à son appel final « Sauvez les enfants » ? À l'intérieur même des entrées du journal, la preuve est faite que les enfants ne sont pas exempts de l'idéologie cannibale, puisqu'il note : « même les

le mouvement du 4 mai. Voir *Wudi Panghuang*. « Wusi » *jiji huisheng* (Errance nulle part. Le 4 mai et ses échos), Hangzhou, Zhejiang wenyi, 1994.

51 - LU Xun, « Suiganlu 46 » (Au fil des pensées 46), *Refeng* (Vents chauds), Pékin, Renmin wenxue, 2006, p. 46. « Apollo » est écrit en alphabet latin dans le texte.

52 - Voir à ce sujet : Kwok-kan TAM, *Ibsen in China, 1908-1997: A critical-annotated bibliography of criticism, translation and performance*, Hong Kong, Chinese University Press, 2001.

53 - LU Xun, « Préface de l'auteur », *Nahan*, *op. cit.*, p. II (*Cris*, *op. cit.*, p. 15). Pour autant, Lu Xun n'a jamais cessé de dénoncer la médecine chinoise comme une tromperie, par exemple dans les nouvelles « Demain » et « Le Médicament » dans *Cris* ; il en vient cependant dans une nouvelle plus tardive, « Les deux frères », à décrire le réconfort psychologique que même un intellectuel moderne est prêt à tirer de la médecine chinoise (*Errances*).

54 - LU Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 1 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 25.

petits enfants me lançaient des regards féroces⁵⁵ ». Personne n'est épargné, puisque même le protagoniste parvient en fin de compte à la révélation presque insoutenable que, à la mort de sa petite sœur, il n'est pas impossible qu'il ait mangé de sa chair (entrée XI). Bien sûr, cette anthropophagie est liée au système familial confucéen qui, grâce à sa distinction entre « l'intérieur » et « l'extérieur » (*nei/wai*), donne un pouvoir de vie ou de mort aux aînés et aux hommes sur tout ce qui relève de l'« interne ». Mais la métaphore de Lu Xun renvoie à une vérité plus profonde, moins souvent soulignée : en accumulant les citations des textes classiques, notamment du *Zuozhuan*, Lu Xun montre comment les habitudes cannibales sont entrées dans la langue elle-même : l'expression *shi rou qin pi*, « manger la chair et dormir sur la peau⁵⁶ » (de ses ennemis), à l'origine empruntée au *Zuozhuan* et aujourd'hui lexicalisée pour signifier la haine profonde pour quelqu'un, témoigne de la violence du langage lui-même, écho de la nature hiérarchique et oppressive des relations sociales.

Par conséquent, personne ne peut se placer à l'extérieur des rapports de pouvoir et d'asservissement pour les dénoncer, ou pour prophétiser leur disparition, dans la mesure où personne n'est extérieur au langage. La parole du « fou » peut elle-même être disqualifiée : comme le dit le jeune homme qui apparaît au protagoniste dans l'entrée VIII : « Il ne faut pas en parler : si tu en parles, c'est toi qui as tort⁵⁷. » Le dispositif narratif de la nouvelle permet de ménager cette extériorité : la parole du protagoniste est certes d'emblée dévalorisée par la stigmatisation de sa folie ; cependant la thématization de cette stigmatisation permet de réhabiliter son « journal » à un autre niveau : non pas comme prophétie nocturne permettant, à la manière de Zarathustra, une révélation subite sur la vérité du devenir, mais comme appel à la réflexion du lecteur. Nul besoin de se référer à Michel Foucault pour souligner que cette conscience réflexive du langage est consubstantielle à l'essor d'un discours propre aux sciences de l'homme. Le retour du « fou » à la carrière mandarinale permet d'annuler sa foi aveugle dans l'évolution et la science pour corriger les défauts des sociétés humaines, mais elle incite le lecteur à réfléchir, à un autre niveau, à la « folie » qu'il dénonce dans ses notes.

On peut donc voir, dans cette première nouvelle, une sorte de cristallisation des contradictions de l'écriture de Lu Xun : renfermant, en même temps qu'elle les brise, les prétentions prophétiques de la révolution littéraire, elle renvoie le lecteur vers une réflexion qui s'inspire de l'apport des sciences humaines. On peut faire l'hypothèse que, contrairement à Chen Duxiu et aux autres adeptes du scientisme à l'époque du 4 mai, Lu Xun a été profondément marqué par la controverse entre son maître Zhang Binglin, grand érudit, révolutionnaire anti-mandchou, partisan d'un retour aux traditions pré-confucéennes (et en ce sens souvent décrit comme conservateur⁵⁸), et l'anarchiste « de Paris » Wu Zhihui, dans les colonnes

55 - LU Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 8 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 37 (entrée VIII).

56 - LU Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 5 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 33 (entrée V).

57 - LU Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 7 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 37.

58 - Voir Charlotte FURTH, « The sage as rebel: The inner world of Chang Ping-lin », in C. FURTH (dir.), *The limits of change. Essays on conservative alternatives in Republican China*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, p. 113-150 et Y. CHEVRIER, « Antitradition et démocratie... », art. cit., p. 399-404.

du *Minbao* (Le populaire) en 1908. Dans le cours d'une querelle au sujet de l'espéranto, Zhang Binglin en était venu à attaquer l'anarchisme comme n'étant pas « adapté » à la Chine, ce qui provoqua, de la part de Wu, une réponse dans le journal parisien *Xin shiji* (Nouveau siècle), arguant du caractère « scientifique » de l'anarchisme comme avenir de toute société humaine. Zhang Binglin lui rétorqua que « L'anarchisme est d'une nature différente aussi bien de la science que de la philosophie, et il ne devrait pas emprunter leurs noms pour se valoriser⁵⁹. » Comme l'a noté l'historien Michael Gasster : « Zhang ne niait pas la valeur de la science, mais son application universelle, et il critiquait l'absence d'esprit critique de ceux qui en promouvaient le culte et tentaient d'étendre les pouvoirs de leur idole dans tous les domaines du savoir et de l'action⁶⁰. » Dans un autre débat déjà cité, il faut souligner que Zhang Binglin, pourtant anti-mandchou fervent, finit par s'opposer (en 1911) à l'utilisation par les premiers anthropologues chinois d'un discours racia- liste à justification biologique pour s'opposer aux Qing⁶¹. Lu Xun, qui suivait pendant ces controverses les cours de philologie que Zhang Binglin donnait à quelques élèves choisis chez lui, à Tokyo, semble avoir retenu cette méfiance envers les prétentions scientistes qui le placent d'emblée en porte-à-faux par rapport à d'autres penseurs du 4 mai.

L'analyse du « Journal » nous permet de souligner que l'acte fondateur de la fiction de Lu Xun consiste à mettre en abyme la prétention de la littérature à se mesurer à la science, à révéler la vérité, comme l'espérait Liang Qichao. Cette mise en abyme, qui est en même temps une mise en question, ouvre la voie à une littérature qui à la fois recèle un savoir plus modeste et emploie des moyens plus modestes pour le partager. Il faut souligner la portée de ce travail de sape minutieux de Lu Xun vis-à-vis des prétentions scientistes dans le contexte de l'époque. Cinq ans avant la grande controverse sur le scientisme de 1923, qui opposa tous les partisans de la nouvelle culture, allant du libéral Hu Shi jusqu'au marxiste affirmé Chen Duxiu en passant par Wu Zhihui et Ding Wenjiang, d'un côté, aux « conservateurs » Liang Qichao et Zhang Junmai, de l'autre, qui furent accusés de favoriser les « études obscures » (*xuanxue* ou « métaphysique »)⁶², Lu Xun se range d'avance

59 - ZHANG Binglin, « Gui *Xin shiji* » (Votre *Nouveau Siècle*, publié dans *Minbao*, 24, 1908, le dernier numéro publié avant l'interdiction par les autorités japonaises), cité d'après Michael GASSTER, *Chinese intellectuals and the revolution of 1911: The birth of modern Chinese radicalism*, Seattle, University of Washington Press, 1969, p. 224.

60 - M. GASSTER, *Chinese intellectuals...*, *op. cit.*, p. 225. Zhang Binglin a repris et développé cette idée dans son essai *Sihuo lun* (Sur les quatre illusions), où il s'en prend à la théorie de l'évolution. L'historien Young-tsu WONG, *Search for modern nationalism: Zhang Binglin and revolutionary China, 1869-1936*, Hong Kong/New York, Oxford University Press, 1989, p. 55-61, en résume la conclusion ainsi : « Aucun principe ni aucune loi ne devait contraindre l'homme sans un consensus universel [...] car les actions humaines sont auto-déterminées. »

61 - Voir à ce sujet Y. ISHIKAWA, « Anti-Manchu racism... », art. cit., p. 21.

62 - La controverse fut déclenchée quand Zhang Junmai, lors d'une conférence à l'université Qinghua le 14 février 1923, affirma : « quel que soit le développement de la science, elle ne sera jamais capable de résoudre le problème de la philosophie de la vie [*rensheng guan*] ». Chen Duxiu lui répliqua, dans un article repris dans un volume publié

du côté de « l'obscurantisme », en incitant ses lecteurs à la réflexion sur les catégories du langage dans lesquelles ils sont appelés à penser le progrès historique et les structures de la société.

Lu Xun et les sciences sociales

Lu Xun est généralement décrit comme un écrivain réaliste qui, par les portraits noirs qu'il a brossés de « l'ancienne société », s'est employé à promouvoir le changement social et, en dernière instance, la révolution. La structure de son recueil *Cris* montre d'ailleurs bien la prédominance de nouvelles qui, sur un mode plus ou moins réaliste, abordent la société rurale du bas-Yangtsé, sa région d'origine. « Le Journal d'un fou » est ainsi suivi de trois nouvelles qu'on peut lire comme des variations sur la misère de la vie dans les campagnes : « Kong Yi Ji », « Le médicament » et « Demain », auxquels on peut rattacher plus loin « Troubles », *L'édifiante histoire d'a-Q* (même si la longueur et la facture de ce petit roman en font un texte à part dans l'œuvre de Lu Xun), et « La lumière blanche ». Cet ensemble est complété par deux textes plus élogiques, à mi-chemin entre la fiction et les souvenirs autobiographiques, dans lesquels un narrateur à la première personne se remémore son enfance dans un village du bas-Yangtsé : « Mon village » et « L'opéra de village ». Les autres textes du recueil se situent au contraire dans un contexte pékinois : « Une petite affaire », « Une histoire de cheveux » et « La fête des Bateaux-dragons », auxquels on peut de nouveau adjoindre deux textes écrits sur le mode de la réminiscence personnelle : « Les lapins et le chat » et « La comédie des canards ».

Une lecture rapide du premier groupe de textes, devenus eux aussi canoniques, suffit cependant pour se rendre compte qu'ils ne correspondent pas à une dénonciation simple des injustices de la société rurale. « Kong Yi Ji » s'intéresse à la figure d'un lettré qui n'a jamais réussi le premier niveau d'examens mandarins et se retrouve réduit à faire des calligraphies et à voler des livres – de même Chen Shicheng est acculé au suicide dans « La lumière blanche » après un énième échec au concours. « Le médicament » décrit l'exécution d'un révolutionnaire, dénoncé aux autorités par son propre oncle, et dont le sang sert au bourreau à tremper un petit pain qu'il revend comme remède contre la tuberculose. « Demain » fait le récit de la mort d'un enfant d'une « femme ordinaire » du village. On peut citer encore « Vœux de bonheur », la première nouvelle d'*Errances*, dans laquelle une servante du village est acculée au suicide, certes parce qu'elle devient un objet

sous la direction de Hu Shi (*Kexue yu rensheng guan*, Shanghai, Yadong tushuguan, 1923), que « nous sommes confiants que seules des raisons matérielles objectives peuvent mettre en mouvement la société, peuvent expliquer l'histoire, peuvent déterminer la philosophie de la vie, c'est ce que nous appelons le 'matérialisme historique' », cité dans FAN Dainian, « Wei kexue zhuyi zai Zhongguo », art. cit., p. 28. Pour un bon résumé en anglais de la controverse, voir Benjamin A. ELMAN, « 'Universal science' versus 'Chinese science': The changing identity of natural studies in China, 1850-1930 », *Historiography East and West*, 1-1, 2003, p. 68-116, en particulier p. 96-107.

d'ostracisme après son veuvage, mais aussi à cause du désespoir qu'elle éprouve quand le narrateur de la nouvelle, pensant la consoler, lui fait miroiter l'existence d'un « au-delà ». *L'édifiante histoire d'a-Q* s'inscrit dans cette série : le personnage principal est en effet un travailleur journalier qui se distingue avant tout par sa lâcheté, sa bêtise et sa propension à profiter de chaque occasion pour se venger contre les plus faibles des humiliations qu'il subit de la part des plus forts.

Il ne s'agit pas pour Lu Xun d'expliquer la pauvreté ou l'oppression à l'aide d'une théorie unique, ni celle des théoriciens socio-darwiniens qui, accusant le « caractère national » chinois, lisent la société post-révolutionnaire comme l'expression de l'arriération des Chinois dans l'échelle du développement humain, ni celle des premiers marxistes qui, pendant les mêmes années 1918-1922 où Lu Xun écrit les nouvelles de *Cris*, commencent à traduire et à mettre en pratique la théorie des classes en se servant souvent de la notion de « nation semi-coloniale » adaptée de Karl Marx par Vladimir Iliitch Lénine (*L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* a été publié en 1916). Lu Xun s'attelle plutôt à observer et à décrire les relations de pouvoir et comment celles-ci se reconfigurent dans un contexte social changeant.

Ainsi, *L'édifiante histoire d'a-Q*, qui est avant tout un pastiche des biographies de mandarin destiné à moquer l'historiographie moralisante de l'époque impériale, peut également être lue comme une allégorie de la démocratisation de la Chine. C'est en effet la première œuvre de fiction à aborder de front la révolution de 1911 – on oublie souvent de signaler qu'elle a été publiée en feuilleton de décembre 1921 à février 1922, soit quelques mois après les célébrations du dixième anniversaire du « Double dix »⁶³. Ce problème de l'échec de 1911 a sans cesse préoccupé Lu Xun, de même que beaucoup d'autres intellectuels de sa génération, si bien qu'il y revient toujours dans ses essais, par exemple dans le texte suivant de 1925 :

*J'ai comme l'impression qu'il n'y a plus, depuis longtemps, de soi-disant « République de Chine ». J'ai l'impression qu'avant la Révolution j'étais un esclave ; et que peu de temps après la Révolution j'ai été trompé par des esclaves qui ont fait de moi leur esclave. [...] J'ai l'impression qu'il faut tout recommencer à zéro. Et en dépit de tout cela, je souhaite qu'il y ait des gens pour écrire consciencieusement l'histoire de la fondation de notre République, et que cela serve de lecture à la jeunesse ; car j'ai l'impression que les origines de notre République sont déjà tombées dans l'oubli – bien qu'il n'y ait que quatorze ans de cela*⁶⁴.

Ce choix, consistant à « écrire consciencieusement l'histoire » de la nouvelle République – plutôt que d'utiliser des théories totalisantes pour en critiquer les dysfonctionnements – résume bien l'attitude qui a sans doute dicté la rédaction de *L'édifiante histoire d'a-Q* en 1921-1922.

63 - La commémoration de cette fête nationale fait d'ailleurs l'objet d'une autre nouvelle de *Cris*, « Histoire de cheveux », publiée le 10 octobre 1920 pour le neuvième anniversaire, dans le supplément du *Shishi xinbao* (Nouvelles affaires courantes) de Shanghai.

64 - Lu Xun, « Réflexions impromptues III », *Sous le dais fleuri*, trad. par F. Jullien, Lausanne, Eibel, 1979, p. 69-70.

La nouvelle suit en effet le parcours du personnage éponyme, un villageois paupérisé qui survit tant bien que mal en travaillant à la journée et en couchant dans un petit temple taoïste. Les titres de chapitres, toujours ironiques, servent également au début à se moquer explicitement du darwinisme social, puisque les chapitres II et III sont intitulés « La survie des plus forts : chronique abrégée » et « La survie des plus forts : suite de la chronique ». Les hauts faits de sa vie consignés dans cette « édifiante biographie » consistent à flatter les puissants, humilier les plus faibles que lui, notamment une jeune veuve qui a le malheur de lui plaire, avant de s'enfuir en ville où il rejoint brièvement une bande de voleurs. Le butin qu'il rapporte au village lui vaut le respect des autres, jusqu'au jour où éclate la révolution : a-Q, d'abord hostile à cause de son respect de l'ordre et de la hiérarchie, en vient néanmoins à voir la révolution d'un œil plus favorable parce qu'elle inspire de la crainte à ses ennemis :

Les oreilles d'a-Q étaient depuis longtemps familières du mot « révolutionnaires », il en avait même vu un exécuté de ses propres yeux cette année-là. Mais il avait formé l'opinion – même s'il ne savait pas bien d'où elle provenait – selon laquelle les révolutionnaires étaient des rebelles, et les rebelles étaient gens à lui créer des ennuis. La simple idée suffit donc à lui inspirer « une haine profonde et une aversion absolue ». Mais il n'avait jamais pensé qu'ils feraient si peur au lauréat provincial, célèbre à cent li à la ronde, et ne put s'empêcher de « s'extasier » quelque peu, d'autant que les expressions de panique de ces têtes de nœud de villageois le réjouissaient également.

« Va pour la révolution, pensa a-Q, révolutionnons cette bande de canailles, je les maudis ! Je les hais !... Moi aussi, je vais me rendre au Parti révolutionnaire⁶⁵. »

Malgré son hostilité, a-Q voit donc le profit qu'il peut retirer de la vague révolutionnaire et il exprime son « extase » (Lu Xun utilise ironiquement l'expression recherchée *shen wang* associée à un penseur Ming) avec la vulgarité haute en couleur qui le caractérise. Si la révolution représente le monde à l'envers, il ne voudrait pas que les bénéfiques d'un tel carnaval lui échappent ; néanmoins le plus important est d'abord de s'assurer le soutien des « autorités », c'est-à-dire de se « rendre » aux révolutionnaires. a-Q prend d'ailleurs le mot « révolution » (*geming*), qui signifie mot à mot « renverser de mandat » ou « changer le destin », dans un sens littéral assez comique puisqu'il affirme vouloir « révolutionner cette bande de canailles », c'est-à-dire « renverser leur destin » ou plus exactement « mettre fin à leurs jours » (le mot *ming* réfère également à la vie biologique).

Sans surprise, la prise de pouvoir d'a-Q, telle qu'il la rêve en plein jour en paradant le long de la rue principale du village, se traduit dans un programme de renversement carnavalesque du monde : « Je prendrai tout ce que je voudrai, je prendrai toutes celles qui me plairont⁶⁶ ! » Ce rêve d'une révolution des plus pauvres réduite à une débauche de pillage et de viol correspond chez Lu Xun à

65 - Lu Xun, « A Q zhengzhuan » (L'édifiante histoire d'a-Q), *Nahan, op. cit.*, chap. 7, p. 92 ; *Cris, op. cit.*, p. 174.

66 - Lu Xun, *Nahan, op. cit.*, p. 93 ; *Cris, op. cit.*, p. 175.

la volonté de souligner les difficultés du régime républicain à traduire en termes concrets les idéaux qu'incarnent – imparfaitement – ses institutions. A-Q n'est d'ailleurs pas le seul à donner l'exemple d'une compréhension de la révolution comme simple renversement de la hiérarchie au profit de ceux qui auront pu se mettre du côté des révolutionnaires : les fils des deux familles les plus influentes du bourg – le lauréat cantonal et le « faux diable étranger », qui a fait des études modernes au Japon – s'entendent pour aller « révolutionner » le couvent situé juste à l'extérieur de la ville, où ils brisent une inscription votive dédiée à l'empereur et en profitent pour subtiliser un brûle-encens de la dynastie Ming. Cependant, alors que les deux fils de notables s'adaptent peu ou prou au nouvel environnement (le lauréat se fait tout de même couper la natte par les révolutionnaires), a-Q est exécuté pour servir d'exemple après que, accusé de vol, il s'est plaint au juge que les révolutionnaires ont oublié de venir le chercher pour participer au pillage.

On a vite fait, surtout dans le contexte actuel d'essor des études culturelles, de rattacher les critiques implicites de la figure d'a-Q – son conformisme, sa poltronnerie et sa vénération pour l'ordre, qui se retournent en violence aveugle dès lors qu'il devient lui-même le garant de l'ordre – à une critique par Lu Xun du « caractère national » (*guomin xing*), notion en vogue à son époque parmi les intellectuels modernes pour expliquer l'hostilité du terreau chinois à la démocratie⁶⁷. Or Lu Xun n'utilise jamais ce terme, se contentant de souligner que a-Q est si doué pour transformer les humiliations qu'il subit en « victoires spirituelles » qu'au final « il était toujours satisfait : c'est peut-être aussi une preuve de la supériorité de la civilisation spirituelle chinoise sur le reste du monde⁶⁸ ». Ce commentaire narratorial est bien sûr dirigé contre les confucéens et autres adeptes de la supériorité de la pensée chinoise, mais l'auteur se moque en réalité de tous les théoriciens de l'exceptionnalité chinoise, qu'ils envisagent celle-ci de façon positive ou négative. Sa critique du confucianisme est largement formulée, nous l'avons souligné, dans les termes utilisés par Nietzsche pour sa critique de la morale chrétienne, de même que le personnage d'a-Q est sans doute lui-même inspiré de deux nouvelles polonaises, dont une qu'il a traduite avec son frère⁶⁹ : autant d'arguments qui plaident contre une critique iconoclaste de type culturaliste.

Si la démocratie peut dégénérer si facilement en dictature, ce n'est donc pas tant à cause des Chinois qu'à cause de la démocratie. Comme la plupart de ses

67 - C'était la lecture la plus répandue dans la première décennie de publication du texte, qui provoqua d'ailleurs des attaques virulentes des critiques marxistes (A Ying, Guo Moruo) quant à son caractère « culturaliste ». Cette lecture a été peu à peu marginalisée quand Lu Xun a été intégré au canon communiste, pour resurgir dans les années 1980 sous l'influence de la critique post-coloniale. Pour un exemple de cette dernière tendance, voir Lydia H. LIU, « Translating national character: Lu Xun and Arthur Smith », *Translingual practice: Literature, national culture, and translated modernity—China, 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 45-76.

68 - Lu Xun, *Nahan*, *op. cit.*, p. 78 ; *Cris*, *op. cit.*, p. 149 (chap. IV).

69 - Il s'agit de « Bartek le victorieux » (1882) et d'« Esquisses au fusain » (1877, traduite par Lu Xun en 1908-1909) de Henryk Sienkiewicz, prix Nobel de littérature en 1905. Voir Patrick HANAN, « The technique of Lu Hsün's fiction », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 34, 1974, p. 53-96.

congénères, Lu Xun pense que celle-ci a échoué à cause de l'absence de citoyens démocratiques, une absence imputable plutôt à une foi trop naïve dans la capacité des institutions à transformer les hommes et les relations sociales. Celles-ci restent toujours marquées par les mêmes rapports de pouvoir et d'oppression, les puissants se servant simplement des nouveaux symboles politiques ou culturels pour réaffirmer leur hégémonie : ainsi le « faux diable étranger » utilise-t-il sa maîtrise du nouveau vocabulaire – et de quelques mots d'anglais qu'il réussit à placer à des moments stratégiques – pour intimider les villageois et les maintenir dans l'ignorance quant à la vraie signification du changement de régime. C'est un tournant essentiel dans la pensée de Lu Xun et dans l'évolution intellectuelle de la Chine du 4 mai : plutôt que de mettre en avant des théories essentialistes et, en dernière analyse, racistes ou biologiques pour expliquer l'absence de démocratie, Lu Xun accomplit ici le tournant vers les sciences humaines, mettant en avant les rapports sociaux. L'histoire n'est plus la continuité linéaire, décliniste dans les représentations confucéennes, progressiste chez les darwiniens contemporains de Lu Xun, mais le résultat du jeu complexe des forces sociales⁷⁰.

La forme de cette longue nouvelle est la meilleure indication de l'attitude de Lu Xun : bien sûr, le pastiche de la biographie de mandarin sert à souligner à quel point la littérature traditionnelle est compromise avec l'idéologie confucéenne, insérant insidieusement à chaque coin de phrase des formules de louange et des citations des classiques, afin que les lecteurs en intériorisent les fondements moraux. Mais le pastiche lui-même change de sens si l'on considère que la vision du monde inspirée du moralisme confucéen ne permet pas de comprendre de façon adéquate la nouvelle ère de politique des masses. S'il y a une positivité d'a-Q, elle est dans son incapacité à entrer dans les cadres de l'historiographie classique : en effet la nouvelle, lue dans son ensemble, sollicite du lecteur une sorte de neutralité morale qui est exemplifiée dans le dénouement. Car a-Q, même s'il est un personnage antipathique au possible et qui incarne pour un lecteur moderne les traits les plus rebutants des sociétés hiérarchiques traditionnelles, est un individu démocratique au sens où il représente les citoyens chinois ordinaires au nom desquels la révolution républicaine a été conduite. C'est pourquoi à la fin du texte le personnage, une fois exécuté, n'est ni condamné, ni réhabilité du point de vue moral ; pas condamné, bien sûr, dans la mesure où le lecteur sait qu'il est innocent du crime dont on l'accuse, mais pas réhabilité non plus car l'intervention du narrateur, qui cherche au moment de sa mise à mort à mettre dans la bouche du protagoniste les mots « au secours », est suivie de la mention « Cependant, a-Q n'avait rien dit⁷¹ »,

70 - Lu Xun se démarque ici des théories de Gustave Le Bon exposées dans *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, qu'il cite dans ses essais de la période japonaise, et selon lesquelles l'âme des peuples détermine une sorte de tendance lourde psychologique empêchant tout changement historique significatif. Voir par exemple David POLLARD, « Chou Tso-je: A scholar who withdrew », in C. FURTH (dir.), *The limits of change: Essays on conservative alternatives in Republican China*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, p. 332-356.

71 - LU Xun, « A Q zhengzhuan », art. cit., chap. 9, p. 106. ; *Cris*, op. cit., p. 197.

qui démarque clairement la nouvelle de la littérature traditionnelle toujours encline à porter des jugements définitifs en termes moraux⁷². Lu Xun sort donc l'individu démocratique non seulement de l'histoire déterminée par la biologie, mais aussi d'une analyse de la société déterminée par la morale. Surmontant son hostilité aux dévoiements du règne de la foule, exprimée une décennie plus tôt, il écrit la « biographie » d'un homme ordinaire pour démonter les mécanismes sociaux par lesquels l'autonomie individuelle est réprimée, plutôt que de stigmatiser cette répression comme déterminé par l'histoire ou le sang.

La nouvelle littérature, à l'instar des sciences humaines naissantes, se bornera donc à exposer, grâce à des schémas narratifs complexes, l'imbrication des légitimités et les reconfigurations complexes des relations de pouvoir dans la société moderne. Comme l'historiographie moderne naissante, elle s'emploie à « écrire consciencieusement l'histoire de la fondation de notre République » en tâchant d'éviter l'idéologie et la morale. Une telle littérature se fixe alors pour première tâche de briser le jugement des villageois qui, après l'exécution d'a-Q, n'éprouvent pas de doutes : « Quant à l'opinion publique, à Nulle-part, elle fut unanime pour dire que a-Q était mauvais, sa mise à mort par un coup de fusil était la preuve qu'il était mauvais, comment aurait-il pu être mis à mort s'il n'avait pas été mauvais⁷³ ? » Si cette ronde de villageois représente une mise en abyme de la communauté naissante des lecteurs, une littérature au service d'une démocratisation « profonde » de la société chinoise ne pourra que commencer par semer le doute quant à l'équivalence du fait et du droit qu'exprime l'interrogation rhétorique des villageois. En ce sens, la fiction de Lu Xun, séparant la modélisation minutieuse du monde qu'elle propose au lecteur des jugements de valeurs qu'elle porte sur ce monde, rompt largement aussi bien avec le prophétisme romantique et nietzschéen qu'avec la foi dans la science des premiers darwiniens sociaux. Elle penche plutôt du côté de la neutralité axiologique de Max Weber et des premiers sociologues et historiens chinois qui s'en sont inspirés⁷⁴.

La fiction comme école du scepticisme

La fiction de Lu Xun est donc une fiction sceptique qui thématise elle-même les difficultés qu'elle éprouve à modéliser le social, qui ouvre toujours une brèche dans son propre savoir. Comme dans le cas du « Journal d'un fou » et de *L'édifiante*

72 - Cette idée est développée dans David Der-Wei WANG, « Crime or punishment? On the forensic discourse of modern Chinese literature », in W. YEH (dir.), *Becoming Chinese: Passages to modernity and beyond*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 260-297.

73 - Lu Xun, « A Q zhengzhan », art. cit., chap. 9, p. 106 ; *Cris*, op. cit., p. 197.

74 - Même si Lu Xun les a souvent moqués comme étant trop détachés du monde, comme par exemple le grand historien Gu Jiegang : Lu Xun, « Échec au déluge », *Contes anciens à notre manière*, Paris, Gallimard, 1959. Voir à ce sujet TZE-KI Hon, « Ethnic and cultural pluralism. Gu Jiegang's vision of a new China in his studies of ancient history », *Modern China*, 22-3, 1996, p. 315-339.

histoire d'a-Q, c'est souvent le dispositif narratif et le narrateur qui servent à introduire cette mise à distance ou en question. Les textes de souvenirs, écrits à la première personne et jouant avec l'autobiographie, remplissent donc dans le recueil *Cris* le rôle essentiel de thématization de l'autorité narrative, qui peut dès lors être mise en question, tout comme la figure de l'observateur de la réalité sociale. Lu Xun est ainsi le premier écrivain chinois moderne à utiliser des figures de narrateurs duplices, le lecteur finissant par comprendre que les interventions narratoriales ne sont pas toujours cohérentes avec l'action de l'intrigue elle-même. L'exemple classique de ce dispositif est la nouvelle « Regrets » dans le recueil *Errances*, dans laquelle le narrateur Juansheng, un intellectuel moderne qui a choisi de vivre avec son amie dans un concubinage scandaleux à l'époque, s'emploie dans un journal à la première personne à renvoyer la responsabilité de l'échec de leur vie commune à son amie dont le lecteur apprend en fin de compte qu'elle est morte. Le savoir, et en particulier le savoir des nouveaux intellectuels, n'est donc pas une panacée, comme en témoigne encore l'attitude du narrateur de « Vœux de bonheur » qui, croyant consoler la vieille servante de ses hôtes, lui laisse entendre qu'il y a une vie après la mort, ce qui la précipite au contraire dans le désespoir, voire vers le suicide (les causes immédiates de sa mort n'étant pas explicitées). À travers la multiplication des niveaux narratifs et des indices discordants qui éclairent de différentes manières le social, la fiction représente donc une école du scepticisme. Cette approche, tout à fait moderne, sépare Lu Xun non seulement de Chen Duxiu, pour qui le réel social fait l'objet d'un savoir de type scientifique et irréfutable (ce qui le conduit rapidement à la théorie marxiste), mais aussi de Hu Shi qui, tout en prônant le doute systématique, n'en croit pas moins que la rationalité et l'objectivité de la pensée sont directement transposables dans le social, et notamment dans les institutions politiques (la démocratie représentant de ce point de vue la traduction en politique de ce que représente la science dans le domaine de la connaissance)⁷⁵.

Il est important de citer ici un dernier exemple qui illustre parfaitement l'attitude de Lu Xun, à la fois quant au savoir que propose la littérature sur la société et aux conséquences politiques qu'il est possible d'en tirer. Dans la nouvelle « Terre natale » (*Guxiang*), le récit est pris en charge par un narrateur à la première personne, dont la biographie ressemble fortement à celle de Lu Xun, et qui est appelé « Xun » par une voisine. Ce narrateur retourne dans son village afin

75 - WANG Hui, « The fate of 'Mr Science' in China... », art. cit., p. 53-54, renvoie ainsi dos à dos le libéralisme de Hu Shi et le marxisme de Chen Duxiu, arguant que derrière l'empirisme affiché de Hu (par exemple son opposition à Chen Duxiu dans la querelle de « problèmes » et des « ismes ») se cache en réalité un système idéologique aussi totalisant que celui de Chen, et visant à « utiliser son raisonnement 'scientifique' pour nier la signification de la révolution dans l'histoire et affirmer sa conception réformiste de reconstruction sociale ». Hu reste en ce sens, lui aussi, prisonnier de la conception traditionnelle (instrumentale) de la science comme *ge zhi*. Voir également l'article plus récent de WANG Hui (qui traite plutôt de la période contemporaine): « On scientism and social theory in modern Chinese thought », in G. DAVIES (dir.), *Voicing concerns: Contemporary Chinese critical inquiry*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, p. 135-156.

d'y vendre sa vieille maison de famille et de faire venir ses derniers meubles et sa mère auprès de lui à Pékin, comme l'a fait Lu Xun lui-même en 1919. À cette occasion il retrouve son compagnon de jeux de jeunesse, nommé Runtu, devenu un paysan du village comme les autres, et constate qu'une grande distance le sépare soudain de celui qui était jadis un ami intime :

J'étais ravi, mais ne savais pas comment m'exprimer, et dit seulement :

« Ah ! Frère Runtu, – tu es venu ?... »

Ensuite beaucoup de mots me vinrent, surgissant comme des perles sur un collier : poulet à cornes, poisson volant, coquillages, zha... mais je me sentais de nouveau retenu par quelque chose, et ils restèrent enfermés dans ma tête à tourner en rond ; je n'arrivais pas à les faire sortir de ma bouche.

Il s'arrêta et son visage prit une expression à la fois joyeuse et morne ; il remua les lèvres, mais aucun son n'en sortit. Finalement, il prit une position de profond respect et s'écria :

« Maître !... »

Je fus parcouru par une sorte de frisson ; je compris que nous étions hélas désormais séparés par une étanche barrière. Je ne réussis à rien dire non plus⁷⁶.

Malgré les paroles qu'ils parviennent ensuite à échanger, il est clair que les deux personnages sont désormais séparés par la vie : l'un est aux prises avec les impôts, les soldats, les disettes et ses six enfants, tandis que l'autre est devenu un intellectuel moderne dans la capitale. Quels liens attachent alors ce dernier à son village ? S'agit-il seulement d'une nostalgie esthétique pour un monde en voie de disparition, condamné par ses superstitions et ses hiérarchies, dont il s'agit de solder les comptes ? D'intérêt pour les paysans paupérisés qui pourraient constituer une force sociale décisive dans la lutte contre les nostalgiques de l'ordre ancien ? On trouve un peu de tout cela dans la nouvelle, mais l'avant-dernier paragraphe, tout en évoquant « l'espoir » qu'à l'avenir les barrières sociales puissent être abolies, reste ambigu :

Quand je songeai à cet espoir, je pris soudain peur. Quand Runtu avait demandé le brûle-encens et les candélabres, j'avais souri en moi-même, pensant qu'il vénérât toujours les idoles et qu'il ne les oublierait jamais. Mais maintenant que je pense à l'espoir, n'est-ce pas aussi une idole que j'ai façonnée de mes propres mains ? Simplement ses espoirs sont tout proches, alors que les miens sont lointains et indistincts, voilà tout⁷⁷.

Ce retournement final remet au même niveau les certitudes de l'intellectuel moderne et les croyances de son ami d'enfance. Ce que les intellectuels du 4 mai dénoncent comme des « superstitions » est d'un coup réhabilité dans le sillage de tout l'ensemble de culture locale que recueille cette nouvelle en évoquant un

76 - Lu Xun « Guxiang » (Terre natale), *Nahan, op. cit.*, p. 62 ; *Cris, op. cit.*, p. 120.

77 - Lu Xun, *Nahan, op. cit.*, p. 65 ; *Cris, op. cit.*, p. 125.

paradis perdu de l'enfance où les barrières sociales n'existent pas⁷⁸. Ce retournement surprenant souligne que, pour Lu Xun, les certitudes de la nouvelle culture sont toujours sujettes aux doutes. La croyance en la démocratie elle-même doit se soumettre à un questionnement sur sa légitimité historique : la culture villageoise du bas-Yangtsé ne recèle-t-elle pas le genre de pratiques égalitaires et de culture démocratique que les réformes institutionnelles modernes ont justement échoué à diffuser dans la société chinoise⁷⁹ ?

Sur le plan épistémologique, on peut dire que Lu Xun accomplit ici un tournant comparable à celui de son frère Zhou Zuoren en direction de l'ethnographie et de l'anthropologie. C'est l'authenticité du local plutôt que le cadre théorique ou la méthodologie scientifique (le réalisme pour dénoncer l'exploitation) qui garantit le savoir de l'écrivain de fiction⁸⁰. L'authenticité rend légitime l'évocation au-delà de tout jugement moral et politique. Et cette nouvelle légitimité est source d'un plaisir esthétique qui devient évident avec l'évocation du dernier paragraphe :

Dans le demi-sommeil, je vis devant moi un champ de sable au bord de la mer, verte comme du jade, au-dessus de laquelle, dans le ciel azur, était suspendue une roue de pleine lune dorée.

Mais cette expérience esthétique n'efface pas pour autant les aspirations politiques ; elle se concilie plutôt avec elles dans les lignes qui suivent, sur lesquelles se referme la nouvelle :

Je pensai : l'espoir, en réalité, on ne peut ni dire qu'il existe, ni dire qu'il n'existe pas. Exactement comme un chemin à travers champ ; en fait, il n'y a pas de chemin, c'est juste que, quand beaucoup de gens passent par le champ, cela devient un chemin⁸¹.

Cette image de l'espoir comme chemin est celle, assez remarquable, d'une modernité qui ne se définit pas en opposition au monde rural ancien, qui ne détient pas un savoir supérieur sur le sens de l'histoire, mais qui tâche, à travers l'observation du détail du monde, de tracer une perspective dans le chaos de l'histoire.

78 - À ce sujet, L. Bianco nous rappelle fort à propos la citation suivante de SHAKESPEARE, *Hamlet*, acte I, scène 5 : « There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy. » Qu'il soit ici remercié pour sa relecture attentive.

79 - Le débat sur l'existence d'un espace public dans la Chine prémoderne dans les années 1980 et 1990 a permis de mettre en valeur de tels espaces. Voir par exemple Mary B. RANKIN, « The origins of a Chinese public sphere: Local elites and community affairs in the late imperial period », *Études chinoises*, IX-2, 1990, p. 13-60, ainsi que le n° spécial de *Modern China*, 19-2, 1993, sur la sphère publique.

80 - Au sujet de l'authenticité, voir Prasenjit DUARA, « Local worlds: The poetics and politics of the native place in modern China », *South Atlantic Quarterly*, 99-1, 2000, p. 13-45. Gregory Eliyu Goldin, dans son étude des origines de l'anthropologie en Chine, note que Cai Yuanpei attachait une importance comparable au local et à l'authentique dans une optique non normative : Gregory Eliyu GOLDIN, *The saga of modern anthropology in China: From Malinowsky to Moscow to Mao*, Armonk, M. E. Sharpe, 1994, p. 30 sq.

81 - Lu Xun, « Guxiang » (Terre natale), *Nahan, op. cit.*, p. 65 ; *Cris, op. cit.*, p. 125.

Pour David Pollard, Lu Xun se distingue de son frère justement parce qu'il a pris « le tournant des sciences sociales », ce que Zhou Zuoren n'aurait jamais accompli⁸². Il est vrai que Zhou s'était distingué dans son grand essai de 1917 « La littérature humaine » en avançant l'idée que la nouvelle littérature devait être une littérature « morale ». Mais en réalité, les deux frères se rejoignent car Zhou, de plus en plus influencé par le grand folkloriste japonais Yanagita Kunio, se détache lui aussi de la tradition confucéenne d'une littérature qui « transmet la voie »⁸³. Lu Xun, en puisant chez son frère l'attention à l'authenticité du « goût » du terroir, devient lui aussi de plus en plus sceptique vis-à-vis des théories scientifiques et de son propre savoir sur le monde.

La fiction de Lu Xun, qui se développe à partir d'un contexte de discours scientifique embryonnaire sur l'homme mêlant la biologie et la sociologie évolutionniste, se positionne de façon oblique par rapport à ceux qui voient dans la « diffusion des Lumières » la nouvelle mission éthique de la littérature. Renvoyant implicitement cette conception dos à dos avec le moralisme confucéen, Lu Xun cherche à développer une fiction démocratique débarrassée d'un savoir totalisant sur l'homme et la société et qui se définit au contraire par l'ouverture d'un espace de réflexion et de contestation à son lecteur.

L'apport de Lu Xun au mouvement pour la nouvelle culture et au véritable « changement d'épistémé » que celui-ci a provoqué en Chine peut alors se résumer en trois points. D'abord, il a établi l'importance de la fonction cognitive de la fiction en rejetant sa fonction morale. L'exemple que nous en avons donné est l'évolution de son rapport à la foule. Après avoir stigmatisé, dans les essais de sa période japonaise, la démocratie comme le règne de l'oppression de l'individu par la masse anonyme, il en vient, dans *L'édifiante histoire d'a-Q*, à analyser les mécanismes sociaux de la répression de l'autonomie individuelle sous l'effet des rapports de pouvoir. Ensuite, il a été l'un des premiers, peut-être après Yan Fu (si la position de ceux qui cherchent aujourd'hui à le réhabiliter est avérée), à dépasser l'opposition stérile entre les « lumières » (*qimeng*) et le « salut national » (*jiuwang*). Il renvoie dos à dos, dès « Le journal d'un fou », le projet de « révéler » une vérité transcendante sur l'être humain à ses lecteurs et celui de mener ceux-ci vers des lendemains qui chantent. Le « Journal » incite au contraire le lecteur à douter de la révélation, pour mieux tracer son propre « chemin » vers l'action, comme dans « Terre natale ». Enfin, et ce n'est certainement pas le moindre de ses mérites, dans ses constructions du réel social où la position de l'observateur est toujours thématifiée, Lu Xun a mis le doigt sur ce que M. Foucault appelle la « position de redoublement » des sciences de l'homme qui « n'ont pu contourner le primat de la représentation » et « ne cessent d'exercer à l'égard d'elles-mêmes une reprise

82 - D. POLLARD, « Chou Tso-jen... », art. cit., p. 349.

83 - C'est Duara qui souligne l'influence de Yanagita. Voir aussi le texte de ZHOU Zuoren, « Difang yu wenyi » (Terroir et belles-lettres), in ZHI An (éd.), *Zhou Zuoren ji* (Recueil de textes de Zhou Zuoren), Canton, Huacheng, 2004, p. 60-62.

critique⁸⁴ ». M. Foucault a souligné l'importance de la littérature du XIX^e siècle⁸⁵ ainsi que de la figure de Nietzsche dans l'apparition de « l'épistémé moderne » en Europe ; ce n'est cependant pas à la manière de Stéphane Mallarmé ou de Maurice Blanchot que Lu Xun interroge le sens des mots, mais bien plutôt du point de vue de l'autonomie du lecteur et du sujet pensant, envers qui l'écrivain a la responsabilité minimale de ne pas laisser entendre plus qu'il ne sait.

On peut alors faire l'hypothèse que Lu Xun, en particulier dans ses nouvelles minutieusement construites dédiées à sa terre natale, où la nostalgie et la foi dans le progrès s'équilibrent sans s'annuler, a pu influencer plus qu'on ne l'a dit le discours du savoir en Chine dans les années 1920. L'émergence d'une sociologie et d'une anthropologie, avec Fei Xiaotong, Zhou Zuoren, ou encore d'une historiographie moderne avec Gu Jiegang, si elle a des sources à la fois dans la littérature traditionnelle et dans les entreprises de traduction massive de l'époque, puise peut-être son positionnement épistémologique chez ce penseur d'un savoir modeste et toujours contestable. Il est d'ailleurs regrettable que l'historiographie se soit pendant trop longtemps focalisée sur l'iconoclasme comme unique composante du 4 mai, ignorant les discours critiques plus subtils, mais à l'influence plus durable. La littérature de fiction, encensée par les adeptes d'un nouveau discours hégémonique comme vecteur de la science et du progrès et outil de diffusion auprès des masses, n'a sans doute pas rempli ces espoirs-là. Elle a pu cependant ouvrir la voie à un autre savoir qui cherchait à activer chez le lecteur une réflexion sur le monde. De ce point de vue, Lu Xun incarne aussi le rôle exceptionnel qu'a pu jouer la littérature, dans la Chine du 4 mai, dans la constitution d'un nouveau discours épistémologique, celui de sciences sociales telles que nous les connaissons.

Sebastian Veg

Centre d'Études français sur la Chine contemporaine, Hong Kong



84 - Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, [1966] 1990, p. 375.

85 - Voir à ce sujet Éveline PINTO (dir.), *L'écrivain, le savant et le philosophe. La littérature entre philosophie et sciences sociales*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.