



Le Gramsci chinois

Florent Villard

► **To cite this version:**

| Florent Villard. Le Gramsci chinois. Editions Tigre de Papier, 381 p., 2009. <hal-00371850>

HAL Id: hal-00371850

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00371850>

Submitted on 30 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Florent Villard

Le Gramsci chinois

Qu Qiubai, penseur de la modernité
culturelle

(Introduction)

Editions Tigre de Papier, Lyon, 2009-03-2009

TABLE DES MATIERES

| | |
|--|---------------------|
| Avant-propos | Erreur ! Signet no1 |
| Introduction : citer Qu Qiubai aujourd'hui | 6 |
| A partir du présent : vernis nationaliste et réalité capitaliste | 6 |
| La révolution inachevée au miroir de la « culture européanisée » | 11 |
| Le « devenir moderne » de la Chine à Shanghai | 16 |
| Une communauté indéterminée | 21 |
| Un militant culturel en lutte pour l'hégémonie | 23 |
| Une position postcoloniale | 26 |
| Le « Gramsci chinois » | 31 |
| Histoire transculturelle et traduction | 35 |
| Composition | 37 |
| Elements de biographie : du lettré au militant communiste (II) | 39 |
| Une classe mandarinale en voie d'extinction | 39 |
| Dans la modernité politique et culturelle à Pékin | 39 |
| Voyage au pays de la faim... et de la révolution | 39 |
| Les désillusions de l'action politique | 39 |
| Clandestin et théoricien de la culture à Shanghai | 39 |
| Commissaire à l'éducation dans le Soviet de Ruijin | 39 |
| Une pensée politique de la culture populaire (III) | 39 |
| La « Grande Muraille » intérieure : une critique nationaliste de la « Nouvelle culture » ? | 39 |
| Modernité tardive, « culture européanisée » et auto-orientalisme | 39 |
| Dialectique de l'espace et du temps : le moderne contre la mode | 39 |
| Projections politiques sur le populaire : révéler, (ré)-inventer, transformer | 39 |
| Signifiants du populaire, concepts de masse : <i>dazhong, qunzhong, minzhong, renmin</i> | 39 |
| Les masses ont une vie culturelle ! » : bandes dessinées, cinéma, peep-show, marionnettistes,... | 39 |
| Nous » et les masses : la question de l'extériorité des intellectuels | 39 |

| | |
|--|----|
| Prendre le « leadership » idéologique et culturel | 39 |
| Les potions toxiques envoûtantes » ou la critique de la culture populaire | 39 |
| Inventer une culture populaire révolutionnaire : remakes, traductions et autres bricolages culturels | 39 |
| Un substitut aux caractères Han (IV) | 39 |
| Transcrire les caractères : des Jésuites aux réformistes des Qing | 39 |
| Les caractères, le code phonétique et la « communauté imaginée » | 39 |
| <u>Le <i>Latinxua Sin Wenz</i> de Qu Qiubai : une perspective multilinguistique pour la Chine ?</u> | 39 |
| Une brève histoire sino-soviétique de la « nouvelle écriture » | 39 |
| Une critique eurocentriste des « caractères <i>han</i> » | 39 |
| Quand l'écriture se confond avec le dessin | 39 |
| Traduire le langage de la modernité (V) | 39 |
| Hétérogénéité des langues écrites et politique de la réception | 39 |
| L'agencement collectif d'énonciation des « boys de l'Occident » | 39 |
| L'hybridité d'une « langue de mulet » | 39 |
| Les hypertextes d'Adam Smith | 39 |
| A la recherche du « lecteur chinois » : un mode d'adresse homolingue ? | 39 |
| Les néologismes de la modernité | 39 |
| Langue commune contre langue nationale (VI) | 39 |
| Inventions universelles de langues nationales particulières : la Chine et les autres | 39 |
| De la « communauté dynastique » à la nation : constituer une conscience nationale | 39 |
| L'histoire littéraire, le canon et la langue vernaculaire | 39 |
| Langue nationale » ou <i>guoyu</i> : approche critique d'un terme polysémique | 39 |
| La Chine, les Han et les Autres : signifiants flottants et réalité hétérogène | 39 |
| Capitalisme, assimilation culturelle et classes sociales : une perspective pluri-nationale ? | 39 |

| | |
|---|-----------|
| Le putonghua, langue en devenir d'une communauté indéterminée | 39 |
| Peuples sans écriture » et langues locales | 39 |
| Le putonghua, une « langue mineure » ? | 39 |
| Récupérer « Qu Qiubai » (VII) | 39 |
| Un critique culturel dans le canon moderne | 39 |
| Dans les textes de Mao : intertextualités autour des « formes nationales » | 39 |
| Filtrés par l'orthodoxie de la RPC : « culture de masse » et « langue commune » | 39 |
| Le politique et le théoricien : du traître bourgeois au gauchiste culturel | 39 |
| Une lecture nationaliste ou Qu Qiubai comme artisan de la « sinisation » | 39 |
| Qu Qiubai, figure du postcolonialisme à la chinoise ? | 39 |
| BIBLIOGRAPHIE | 39 |

Introduction : citer Qu Qiubai aujourd'hui (I)

A partir du présent : vernis nationaliste et réalité capitaliste

C'est en considérant, à l'instar de Walter Benjamin, le rôle de l'historien dans sa capacité à exprimer « l'éclatement de la continuité historique », à réhabiliter ce qui a échoué et à suivre les voies(x) perdues de l'histoire que cet essai s'envisage.¹ La perspective politique, sociale et internationaliste du révolutionnaire marxiste Qu Qiubai ne se marie guère avec l'esprit du temps d'une Chine-puissance qui associe avec « succès » et fierté une condition capitaliste, une gouvernance autoritaire et un discours nationaliste culturel. Son approche politique de la culture et l'idée d'un pouvoir effectif de la culture non seulement pour interpréter ou refléter le monde mais aussi pour le transformer ne fait plus recette dans une Chine contemporaine convertie à la fatalité de l'imaginaire économiste du capitalisme.

Il s'agit alors de convier ses textes dans le présent comme des citations susceptibles d'être interrogées, discutées et parfois confrontées à d'autres pensées. Les essais culturels écrits dans les années 1931-1934 sont antérieurs au devenir hégémonique de deux récits dominants de la Chine contemporaine, deux faces d'une seule et même pièce : le récit essentialiste de la Chine nation et culture unique, Autre absolu et porteur d'une modernité alternative, et celui de la Chine libérale inscrite dans le temps universel et linéaire du développement économique et politique, à l'école de l'Occident, en phase de transition, mais bientôt prête à prendre la première place dans les statistiques.

Malgré des traces discursives encore tenaces, le pouvoir politique à Pékin au début du XXI^e siècle ne pouvait plus faire reposer sa légitimité sur la révolution et l'avènement du communisme. De

¹ En référence à l'approche historiographique développée par Walter Benjamin dans ses thèses « Sur le concept d'histoire » (1942) dans *Œuvres, tome III*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 427-443.

même, il se refusait encore à rechercher une légitimité populaire à travers l'imitation du modèle des démocraties libérales représentatives, mais inscrivaient néanmoins la Chine à l'intérieur de la mondialisation néolibérale en faisant reposer son pouvoir sur le maintien de la croissance associée à une hausse, ou sa promesse illusoire pour d'autres, du niveau de vie accompagnée de l'enrobage idéologique du discours de la « société harmonieuse », ou *hexie shehui* 和谐社会.²

En 2003, une affiche de propagande dans les rues de Pékin révélait avec une grande clarté la dimension bipolaire des référents idéologiques d'un régime chinois qui fait osciller ses discours de légitimité entre un futur en marche et un passé immuable. L'arrière-plan de l'affiche nous montrait une image de synthèse de la ville de Pékin et de sa modernité architecturale représentée par une forêt de gratte-ciel traversée d'imposants réseaux autoroutiers : le Pékin hypermoderne du XXI^e siècle, celui de la croissance à deux chiffres et des Jeux Olympiques de 2008. Au premier plan, avait été superposé à l'image un dragon d'or, au long cou fier et arrogant. La légende précisait : « Luttons pour faire de notre nation un pays socialiste riche et puissant, démocratique et civilisé. » Ce texte nous disait ainsi que la Chine est toujours dans un processus historique qui tend vers un demain, un avenir meilleur, c'est-à-dire plus riche, plus puissant, plus démocratique et plus civilisé. Le dragon faisait figure de référent local, national et culturel, et répondait ainsi au processus universel, et présenté comme culturellement neutre, de modernisation ; il était l'illusion de l'invariant culturel dans le mouvement perpétuel du progrès et de l'Histoire. L'image ne précisait cependant pas que le dragon, référent « culturel » et icône de la nation, était lui aussi un produit de la modernité en tant que discours universaliste des « différences

² Le maintien du pouvoir actuel relève aussi de pratiques de gouvernement propres au monde néolibéral où l'Etat développe des dispositifs d'encadrement, d'accompagnement et de gestion des conséquences sociales du capitalisme. Pour une réflexion théorique sur la gestion gouvernementale de cette « mise au travail » des Chinois en régime capitaliste, voir le travail éclairant de Jean-Louis Rocca, *La Condition chinoise. La mise au travail capitaliste à l'âge des réformes (1978-2004)*, Paris, Editions Karthala, 2006. Dans un souci de cohérence et de clarté, nous avons choisi les caractères simplifiés pour toutes les citations en langue chinoise et adopté le système de transcription alphabétique *pinyin*.

culturelles » et trajectoire de la construction moderne de l'Etat-nation en Chine.

De même, en octobre 2001, le Président chinois en fonction, Jiang Zemin 江泽民, illustre lui-même la mutation idéologique du nationalisme chinois en n'hésitant pas à revêtir, lors d'une conférence internationale, une veste de mandarin de style traditionnel.³ Autre image, même anxiété identitaire. Cette manifestation vestimentaire, bien que purement symbolique et anecdotique, s'inscrit dans une tendance de fond de réappropriation et de réinvention d'une continuité historique chinoise.⁴

Faisant fonction de paravent, ce nouvel habillage du pouvoir occulte deux réalités historiques de la Chine moderne, à savoir que l'Etat-nation chinois formellement fondé en 1949 est non seulement une construction récente, mais aussi qu'il s'inscrit tout entier dans une tradition politique et théorique produit d'une modernité qui, si elle est aujourd'hui une condition universelle s'appliquant de façon toujours singulière dans différents espaces socio-historiques, n'en a pas moins une histoire dont le point de départ, le sujet dominant et les règles du jeu furent d'abord euro-américains. De cette modernité, les autorités chinoises ne voudraient maintenant retenir que le volet technologique et économiste, ce que la propagande encense sous le vocable neutre et faussement consensuel de « modernisation ».⁵

³ Au cours du neuvième sommet de coopération économique des pays de la zone Asie Pacifique (APEC) dans la ville de Shanghai en octobre 2001 ; Jiang Zemin, mais aussi Vladimir Poutine et Georges Bush, avaient revêtu ce costume, symbole déclaré de l'identité chinoise.

⁴ Cette représentation postmoderne d'une Chine contemporaine alliant virtuosité technologique et ancrage dans une mythique authenticité culturelle intemporelle sous-tendait le spectacle de la Cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques de Pékin 2008.

⁵ Les expressions telles que « autorités chinoises », « pouvoir politique de Pékin » ou « régime chinois » renvoient à une ligne officielle et dominante mais sans préjuger de la diversité idéologique et des débats internes au Parti communiste chinois.

Il existe pourtant un volet politique radical au projet de la modernité, celui de l'émancipation individuelle et collective et de l'autonomie des institutions humaines, idéal démocratique et révolutionnaire dans « lequel la validité de la loi est maintenue en permanence ouverte, et où l'individu regarde les institutions qui règlent sa vie comme ses propres créations collectives – en droit toujours transformables. ». ⁶ Dévoiyé par le socialisme bureaucratique pendant la période maoïste, le projet d'autonomie reste un idéal annihilé par le caractère hétéronome d'un capitalisme d'Etat régi par l'idéologie de la « rationalité économique ». ⁷

Le nationalisme voile la réalité d'une société spectaculaire marchande intégrée en devenir qui rend la Chine bien peu singulière et nous rappelle qu'elle s'inscrit dans le temps long d'une histoire mondiale de la domination de la sphère et de la rationalité économique. ⁸ Il est ici l'idéologie qui invoque le mythe de l'immuable identité nationale pour masquer cette banalité capitaliste de « la condition chinoise » aujourd'hui. ⁹ Une idéologie non seulement profondément inscrite dans l'imaginaire collectif de la population chinoise mais aussi horizon quasiment indépassable dans les milieux intellectuels chinois irradiant un spectre allant des « nationalistes culturels » aux libéraux en passant par la Nouvelle Gauche. ¹⁰ De Liang Qichao, réformiste de la dernière dynastie chinoise, à Mao Zedong, la trajectoire historique chinoise au XX^e siècle peut être lue comme celle de la construction politique

⁶ Nicolas Poirier, *Castoriadis : L'Imaginaire radical*, Paris, PUF, 2004, p. 90.

⁷ Ce constat s'appuie sur les thèses de Cornelius Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société*, mais aussi *Domaines de l'homme : Les carrefours du Labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, pp. 272-299 et *Le Monde morcelé : Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, 1990, pp.137-173 ; sur l'illusoire « rationalité » du capitalisme, voir *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, pp. 65-93.

⁸ Jean-françois Billeter, *Chine trois fois muette*, Allia, 2000.

⁹ Rocca, *La Condition chinoise. La mise au travail capitaliste à l'âge des réformes (1978-2004)*, Paris, Editions Karthala, 2006.

¹⁰ Pour une analyse théorique approfondie du nationalisme culturel en Chine contemporaine, voir Yingjie Guo, *Cultural Nationalism in Contemporary China : The Search for National Identity under Reform*, London, Routledge Curzon, 2004 ; sur l'histoire intellectuelle en Chine contemporaine, et en particulier sur le nationalisme, lire aussi Chen Yan, *L'éveil de la Chine, les bouleversements intellectuels après Mao : 1976-2002*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2002, pp. 147-178.

patiente et continue de l'Etat-nation, le moment révolutionnaire et internationaliste ayant été une simple pause, toute relative au vu de l'ancrage historique et idéologique nationaliste du maoïsme, dans ce mouvement de *nation building*.¹¹ Il faut cependant convenir qu'aujourd'hui, au moins sur le plan idéologique et politique, le temps révolutionnaire d'un dépassement de la nation est révolu et que la clôture de la « communauté imaginée » s'est désormais refermée pour longtemps sur la Chine. Ainsi, à mesure que cette « signification imaginaire sociale » de la nation s'est renforcée, le discours révolutionnaire et l'héritage idéologique communiste ainsi que son histoire se sont peu à peu effacés de la mémoire officielle au point d'être complètement absents lors de la Cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques de Pékin 2008.¹²

L'identité nationale ne saurait se résumer à une idéologie officielle devenue dominante, il s'agit aujourd'hui d'un imaginaire diffus prenant des formes multiples et constitutives de l'industrie culturelle chinoise sans posséder pour autant l'exclusivité à l'intérieur d'une culture marchande moins unifiée et plus hétérogène que l'ancienne culture révolutionnaire maoïste. La « communauté imaginée » chinoise aujourd'hui se constitue avant tout à travers un espace économique commun impliquant des pratiques de consommation devenues nationales avant d'être le fruit uniquement d'une idéologie d'Etat.¹³ L'entrée de la Chine dans le processus de globalisation, ou mondialisation du capitalisme, non seulement ne conteste pas l'identité nationale

¹¹ Lire à ce sujet Yves Chevrier, « Une nouvelle histoire de la Chine au XX^e siècle » in Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*, Université de tous les savoirs, Odile Jacob, 2003, 9-45.

¹² « J'appelle ces significations imaginaires parce qu'elles ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments 'rationnels' ou 'réels', et parce qu'elles sont posées par *création*. Et je les appelle sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme. », Castoriadis, *Domaines de l'homme*, p. 280.

¹³ Selon la formule de Benedict Anderson dans *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

chinoise mais, au contraire, tend à renforcer l'homogénéité des pratiques à l'échelle nationale.¹⁴

Cette fonction d'unification culturelle d'une économie moderne qui accompagne et affermit la culture nationale était déjà envisagée par Qu Qiubai dans ses réflexions sur la constitution d'une langue commune à travers le développement d'une économie de marché capitaliste à l'échelle de la Chine. Le moment historique de Qu Qiubai, à la différence du contemporain, donnait cependant à voir une Chine qui n'avait pas encore inventé sa culture nationale, c'est-à-dire une culture moderne applicable de façon homogène à l'espace et à la population d'un Etat-nation qu'il restait aussi à établir de façon intégrale. En 1930, la Chine n'existait pas encore en tant qu'Etat-nation moderne constitué, il lui « manquait » notamment l'attribut, toujours très relatif et politique mais néanmoins essentiel à l'imaginaire de la nation, qu'est l'homogénéité : ethnique et/ou « raciale », culturelle et/ou linguistique.

La révolution inachevée au miroir de la « culture européanisée »

Absence d'une culture nationale, mais présence, déjà, d'une forme de globalisation, autre nom de ce qui constituait à l'époque de Qu Qiubai une société capitaliste, internationale et « semi-coloniale » et à laquelle il se confronte dans ses écrits. En insistant sur son caractère fragmenté, multiple et partiel, Shih Shu-Mei considère le « semi-colonialisme » comme « les effets spécifiques de la présence de différentes puissances impériales en Chine réparties en pointillés sur les territoires de la côte est ».¹⁵ Initiée avec la guerre de l'opium en 1839, la politique impérialiste des puissances euro-américaines et du Japon s'affermi considérablement à partir de la fin du XIX^e siècle lorsque les nations se partagent le pays en zones

¹⁴ Voir les réflexions de Gregory B. Lee et Zhang Xudong respectivement dans « Consuming Cultures : Translating the Global, Homogenizing the Local » in Dagmar Scheu Lottgen & José Saura Sanchez (eds.), *Discourse and International Relations*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 216 et « Nationalism, Mass Culture and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China » in Zhang Xudong (éd.), *Whither China ? Intellectual Politics in Contemporary China*, London, Duke University Press, 2001, p. 318.

¹⁵ Shih, *The Law and the Modern : Writing Modernism in Semicolonial China, 1917-1937*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 37.

d'influence, que les quartiers coloniaux se multiplient dans les grandes métropoles et que les capitaux et firmes étrangers s'installent massivement en Chine. Le passage à l'impérialisme représente une étape supplémentaire de l'expansion économique occidentale dans le monde. Il ne s'agit plus de vendre et d'acheter avec profit des marchandises, comme ce fut le cas à l'époque de l'« ouverture » de la Chine, mais d'investir « en dur » dans des mines, des usines, des voies ferrées en pays lointain. Les capitaux qui vont ainsi être investis constituent une masse financière bien plus lourde que les anciens comptoirs commerciaux du libre-échange.

Les écrits interprétés dans cet ouvrage visent les conséquences culturelles de cette situation « semi-coloniale ». Ils mettent en exergue un clivage entre ce que Qu Qiubai nomme la « culture européenne » et les « masses », conséquence, selon lui, de la dimension coloniale de la modernisation et de l'échec de la bourgeoisie chinoise à constituer une culture moderne nationale et populaire.¹⁶

Alors qu'elle n'est plus un Empire mais ne constitue pas encore un Etat-nation moderne, la Chine entre partiellement dans une modernité dont les effets, dans ses aspects aussi bien économiques, sociaux, esthétiques et culturels que technologiques, sont profondément hétérogènes. Au développement inégal selon les régions, il faut ajouter, dans l'espace social et géographique, une appropriation non synchronisée du « nouveau » sous toutes ses formes : relations sociales, pratiques économiques, mœurs, techniques, idées, mots, genres culturels, imaginaires, institutions politiques, etc. La modernité culturelle et intellectuelle, à travers le voyage des textes et des théories, a précédé les mutations économiques et sociales, et la Chine a négocié son occidentalisation par le haut avec la médiation des élites

¹⁶ Qu Qiubai, « Ouhua wenyi » 欧化文艺 [Art et littérature européanisés] (1932) in *Qu Qiubai wenji wenxue pian* 瞿秋白文集文学篇 [Oeuvres de Qu Qiubai, littérature], tome 1, Beijing, Renmin wenzue chubanshe, 1985, 491-497. Les textes étudiés dans le présent ouvrage sont tous tirés de cette édition. Nous indiquerons désormais uniquement le titre de l'article, le numéro du volume et la page de référence. Sur le concept de « masses », sur ses significations et ses usages voir le chapitre III.

intellectuelles. Ce que Qu identifiait comme la « culture européenne » est le produit de cette mutation politique, sociale et économique radicale ; c'est pourquoi il notait un écart, temporel, entre des formes d'expressions modernes et nouvelles minoritaires mais dominantes et une « réalité » culturelle chinoise encore majoritairement représentée par les formes et les pratiques culturelles traditionnelles.

La génération qui va soutenir le mouvement patriotique du 4 mai 1919 contre les conclusions du Traité de Versailles se situe dans une perspective de rupture politique et culturelle radicale avec l'ancienne tradition lettrée, un positionnement par rapport au passé qui signe sa condition moderne.¹⁷ Première génération formée après l'abolition du système des examens impériaux, les activistes culturels prolifiques des années vingt du siècle dernier ont étudié dans des écoles nouvelles, sont partis aux Etats-Unis, en Europe ou au Japon pour y effectuer leurs études et ont lu et traduit massivement la littérature politique, philosophique et romanesque des canons européens et russes. Bien qu'inscrits dans un espace social-historique chinois, ils se revendiquent avant tout comme modernes, anti-traditionalistes et occidentalistes. Cependant, alors qu'ils se positionnent politiquement comme « chinois » et manifestent un patriotisme moderne, leur imaginaire culturel et littéraire occidentaliste ne donne pas à leur mouvement l'ancrage populaire indispensable à la constitution d'une culture nationale. Qu Qiubai proposera l'image provocante de la « Grande Muraille » pour décrire le mur qui les sépare des « masses » chinoises.¹⁸

La « Nouvelle culture », anti-confucéenne, démocratique, scientifique et occidentaliste va accompagner indirectement la

¹⁷ Traité qui attribue aux Japonais les colonies allemandes du Shandong et provoque une poussée patriotique dans les métropoles chinoises qui se traduira par des manifestations massives et le refus de la Chine de signer le Traité qui clôt la Première Guerre Mondiale (voir le chapitre I sur ce sujet). Sur la radicalité de la rupture avec la tradition des intellectuels du 4 mai, lire Kirk A. Denton (dir.), *Modern Chinese Literary Thought : Writings on Literature, 1893-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 114.

¹⁸ Qu, « Puluo dazhong wenyi de xianshi wenti » 普罗大众文艺的现实问题 [Problèmes concrets de l'art et la littérature des masses prolétariens] (1931), *Wenji* 1, pp. 462-463.

constitution de nouvelles forces politiques susceptibles de faire l'unité du pays contre les Seigneurs de la guerre et les puissances coloniales. Dans sa politique de soutien aux pays colonisés, le Komintern encourage et apporte son aide technique et financière à un front uni entre le Parti nationaliste, ou *Guomindang* 国民党, et l'embryon de Parti communiste chinois, *Gongchandang* 共产党, créé en 1921. Correspondant d'un quotidien chinois à Moscou au cours des années 1920-1922, Qu Qiubai rejoint le camp de la révolution pendant ce séjour et devient, grâce à sa connaissance du russe, un théoricien et stratège majeur du Parti. En dépit du front uni avec les nationalistes, le PCC renforce considérablement ses positions dans les villes chinoises au gré des mouvements sociaux, des grèves et des manifestations qui se multiplient à partir de 1923. La situation sociale se tend encore d'avantage en mars 1925 et les revendications deviennent alors autant sociales qu'elles sont anti-impérialistes ; les manufactures et les usines de l'industrie moderne chinoise, théâtre de ces tensions, étant en partie contrôlées par des entrepreneurs et des capitaux étrangers.¹⁹ Le front uni éclate en 1927 lorsque Tchiang Kai-shek 蒋介石 décide d'écraser le mouvement révolutionnaire après avoir lancé, avec les communistes, l'opération militaire dite de l'expédition vers le nord censée faire enfin l'unité politique du pays et assujettir définitivement les Seigneurs de la guerre.²⁰ Dans ce contexte de rupture avec le parti « bourgeois », Qu Qiubai, alors secrétaire général du Parti, coordonne le lancement de plusieurs offensives insurrectionnelles dans certaines villes chinoises, telles que Nanchang 南昌 et Guangzhou 广州, avec l'idée illusoire que le moment est propice à une prise du pouvoir politique. La politique « aventuriste » des révolutionnaires, qui se poursuivra jusqu'en

¹⁹ Pour une étude détaillée sur le mouvement ouvrier en Chine pendant les années mil neuf cent vingt, voir Jean Chesneaux, *Le Mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*, Paris-La Haye, Mouton, 1962.

²⁰ La République de Nankin du Général Tchiang Kai-shek ne contrôlera finalement que très partiellement un territoire morcellé à la fois par le maintien de l'influence de certains Seigneurs de la Guerre, par les Concessions et les Zones d'influences des puissances occidentales et du Japon, qui s'apprête à annexer la Mandchourie, et enfin par les bases communistes dans les provinces du Sud-Est.

1931, soutenue par Moscou et Staline, ne sera alors qu'une succession de déroutes.

Les écrits culturels de Qu Qiubai doivent être lus comme le produit d'une réflexion sur ce rapport de force défavorable pour le mouvement communiste au sein de la société chinoise. Ils interrogent l'état de la superstructure et de l'idéologie dominante au sein des « masses » chinoises en lisant finalement l'échec militaire et politique à l'aune de ce que Qu Qiubai considère comme un autre écueil, une autre révolution inachevée : celle du champ littéraire et culturel, de la « Nouvelle culture » du 4 Mai qui annonçait une littérature pour tous, une langue nationale littéraire et populaire et l'avènement de valeurs progressistes autour des concepts importés des Lumières occidentales devenus depuis néologismes en chinois tels que la démocratie, ou *minzhu* 民主, la nation, ou *minzu* 民族, la république, ou *gongheguo* 共和国, la science, ou *kexue* 科学, l'individu, ou *geren* 个人, etc.

Tandis que le mouvement du 4 Mai faisait de la culture lettrée traditionnelle et du passé impérial confucéen l'ennemi absolu des progressistes chinois, à partir de 1927, moment de la rupture du Front Uni, les clivages se redéfinissent peu à peu autour de la question sociale et de la révolution. En 1931, alors que la situation politique a changé et que les révolutionnaires ont été mis en échec dans toutes leurs tentatives insurrectionnelles, Qu Qiubai appelle à une nouvelle révolution littéraire et culturelle, populaire et prolétarienne, qui dépasse les standards de la « Nouvelle culture », et réalise le projet initial du « 4 Mai » d'une révolution démocratique et culturelle. La « culture européenne », porteuse de modernité et d'idéaux politiques révolutionnaires, bloc dominant de la révolution culturelle bourgeoise, s'est avérée incapable de devenir populaire/national, laissant aux formes et aux idéologies traditionnelles l'hégémonie au sein des « masses » chinoises.

Qu ne cesse d'insister sur le fait que les conceptions du monde et de la société des individus – et l'imaginaire collectif qu'elles constituent – se forgent à travers les représentations construites par l'art et la littérature, ou *wenyi* 文艺. Le combat idéologique, et la lutte des classes, se situe donc au sein même de la culture populaire, il doit être gagné avant d'envisager la possibilité d'une

révolution politique. La culture populaire, les langues – vernaculaires, écrites, locales, communes et/ou nationales - et la relation des intellectuels révolutionnaires aux « masses » deviennent ainsi des problématiques fondamentales à partir desquelles le théoricien élabore des propositions et développe une critique. Comment gagner la bataille politique sans être hégémonique sur le terrain culturel ? Comment appeler à la révolution et à de nouvelles valeurs politiques dans une langue et des genres culturels étrangers à la majorité des Chinois ?

Le « devenir moderne » de la Chine à Shanghai

Qu Qiubai écrit ses textes sur la culture et la langue dans la métropole de Shanghai où, en tant que leader et militant communiste, il survit clandestinement à la terreur et à l'ordre imposé par le Guomindang. Espace non-national, la souveraineté chinoise à Shanghai est limitée par le régime semi-colonial des puissances occidentales et du Japon, et son environnement culturel moderne et occidentalisé contraste avec les territoires de l'intérieur encore peu touchés par la modernité. Cette dimension capitaliste et semi-coloniale exceptionnelle de Shanghai éclaire la perspective théorique de Qu Qiubai dans ses écrits sur le culturel, et permet de comprendre que le référent local (langues, culture populaire) de l'auteur n'est pas celui d'une hypothétique « culture nationale ».

La société shanghaienne témoigne alors de l'émergence de nouvelles catégories sociales qui bouleversent l'ordre ancien dominé par le mandarinat. Colons étrangers, marchands et entrepreneurs capitalistes, « prolétariat » naissant et « petit peuple urbain où se côtoient notables appauvris, modestes fonctionnaires, employés de boutiques, étudiants, maîtres d'écoles et professeurs de lycée, journalistes et écrivains » représentent dans toute leur diversité ce monde shanghaien dans lequel s'inscrit Qu Qiubai.²¹ Shanghai représente, poussée à son paroxysme, la première modernité chinoise qui accompagne l'industrialisation, le développement d'une économie de type capitaliste et la présence

²¹ Marie-Claire Bergère dans Marie-Claire Bergère, Lucien Bianco, Jürgen Domes (dir.), *La Chine au XX^e siècle : D'une révolution à l'autre (1895-1949)*, Paris, Fayard, 1989, p. 308.

coloniale des occidentaux. Conséquence des traités inégaux, les concessions, nationales ou internationales, constituent des territoires annexés dans les grandes villes chinoises par les puissances européennes et le Japon. Au contact de cette culture étrangère, les classes économiques dominantes et les élites culturelles entrent dans cette modernité qui se traduit pour eux par une forme d'occidentalisation et par l'adoption des modes de vie, des valeurs et des imaginaires des « colonisateurs ». Dans les années vingt en Chine, être moderne signifie vivre à l'occidentale : se divertir en jouant au golf ou sur les champs de courses, écouter du jazz ou aller au cinéma. La figure japonaise de la *moga* (transcription japonaise de « modern girl », *modeng gouer* 摩登狗儿 en mandarin) indépendante, sophistiquée, à la mode occidentale, imprègne les revues et les imaginaires chinois de l'époque. Les appartements modernes peuvent être équipés d'un poêle à gaz américain et d'un grand frigidaire, d'une salle de bain carrelée et d'une véranda. Les allumettes, le miroir, la brosse à dents, le dentifrice, la bouteille de lait, la gomme, l'eau-de-Cologne, le savon odorant, le boîtier à cigarettes, les gants, le vélo, le gramophone... autant de « choses modernes » courantes dans le Shanghai de Qu Qiubai.²² La modernité de la vie quotidienne, correspondant à une image idéalisée d'un mode de vie bourgeois à l'occidental, ne cesse d'être représentée, vantée et vendue par une presse magazine (telle la revue *Xiandai* 现代), notamment féminine, à la popularité croissante.

Ce contexte d'un espace social en mutation, dominé par la nouveauté et l'apparition de la marchandise dans la vie quotidienne où l'ordre traditionnel se décompose et où de nouvelles relations sociales, modernes et capitalistes, se reconfigurent, sert de toile de fond aux réflexions critiques de Qu Qiubai. L'écrivain critique les modes de la bourgeoisie shanghaienne mais anticipe et souhaite accompagner par ailleurs le « devenir moderne » de la Chine et ses transformations sociales et culturelles.

²² Sur ces « choses modernes », lire Frank Dikötter, *Things Modern : Material Culture and Everyday Life in China*, Hurst & Company, London, 2006.

Le règne de la nouveauté n'induit cependant pas la disparition du passé dans un temps linéaire universel « homogène et vide ».²³ Qu Qiubai fait ainsi l'expérience de la « synchronicité du non-synchronique et la simultanéité du non-contemporain ».²⁴ Dans ses écrits sur la langue, le système d'écriture et les genres littéraires et culturels, il constate la coexistence dans le présent des traces de différentes époques et critique un « passé qui ne passe pas », qui cohabite avec le nouveau et le moderne. Dans la perspective du matérialisme historique de Qu Qiubai, cette situation d'hybridité diachronique est un phénomène temporaire, transitoire, précédant l'effacement et la mise en patrimoine du passé, et la résolution de ces contradictions dans le futur au profit d'un présent perpétuel à venir. Le recul historique que nous pouvons avoir aujourd'hui révèle cependant que cette tension dans la simultanéité du nouveau et de l'ancien dans le présent représente une condition inhérente à la modernité.

Les écrits de Qu Qiubai sont ainsi parcourus d'une double inquiétude : un regard à la fois tourné en direction d'un espace culturel chinois qui, en 1930, est hétérogène et non-synchronique, et une lecture progressiste de l'Histoire qui amène l'auteur à anticiper un inévitable « devenir moderne » de la Chine, qui n'est pas seulement économique et social mais aussi culturel et linguistique et qu'il faut accommoder et « localiser », populariser, puis, à terme, nationaliser. Cette problématique étant indissociable de la situation semi-coloniale de la Chine en 1930 et de sa secondarité dans la modernité. La lecture de ses textes sur la culture et la langue dévoile l'attention critique et inquiète qu'il porte à cette accommodation du « moderne », qui contient aussi le « révolutionnaire », en Chine. Il déplore cependant un « devenir moderne », non populaire/national, limité aux élites culturelles, qui empêche les « masses » chinoises de sortir d'un univers culturel qu'il se représente comme traditionnel et « moyenâgeux ».

²³ Benjamin, *Œuvres, tome III*, p. 439.

²⁴ Citation du philosophe Ernst Bloch (1885-1977), évoquant l'Allemagne du début des années mil neuf cent trente et reprise dans Harry D. Harootunian, *Overcome by Modernity : History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press, 2000, p. XVII.

L'invention d'une identité de culture et de langue en Chine se lit chez Qu Qiubai comme l'action de rendre populaire le moderne sans que cette opération ne se résume à imposer par le haut une langue et une culture à des populations dispersées et hétérogènes. Cette épistémologie des théories politico-culturelles de l'auteur induit l'idée de la construction d'une culture commune révolutionnaire chinoise à partir de la réception d'une modernité-occidentalité dans l'espace de cultures et langues locales qui, en 1930, se composent d'éléments hétérogènes. Dans les écrits de Qu Qiubai, ce rôle de l'Europe dans l'invention d'une culture et d'une langue commune à la Chine ne se limite pas à l'apport d'outils théoriques : la culture moderne européanisée, son vocabulaire, ses formes culturelles et esthétiques, deviendront à terme le facteur d'unification de la diversité chinoise. La théorie et le projet révolutionnaire de l'auteur ne se dissocient pas d'une modernité par rapport à laquelle la Chine se trouve dans une situation de secondarité puisqu'elle subit l'occidentalisation et doit s'inventer une culture commune sans que celle-ci ne précède son entrée dans la modernité.

Sa pensée affirme finalement la condition hybride de l'identité chinoise moderne à venir et s'inscrit contre le révisionnisme actuel qui laisse croire au caractère éternel, immuable et surtout non moderne de l'identité nationale chinoise. Si aujourd'hui l'Etat a fait son œuvre et construit à travers l'idéologie une conscience nationale qu'il s'applique à naturaliser par le discours, l'histoire culturelle du XIX^e siècle nous révèle que la nation chinoise s'est construite à partir d'une « mise en contexte mondiale » de la Chine dans laquelle cette dernière s'est trouvée obligée de négocier une secondarité et une hybridité initiale de sa condition moderne.²⁵ Cette réalité d'une condition hybride, « le spectre d'une théorie et d'une praxis non chinoises » qui « hante la Chine moderne », est

²⁵ L'expression « mise en contexte mondial » est empruntée à Yves Chevrier dans « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XX^e siècle : La culture moderne et la crise de l'Etat-nation » in Mireille Delmas-Marty, Pierre-Etienne Will, *La Chine et la démocratie*, Paris, Fayard, 2007, p. 375.

assumée et revendiquée par Qu Qiubai comme l'alchimie qui permet d'inventer une culture à la fois populaire et moderne.²⁶

Sa critique faussement nationaliste de l'impérialisme culturel derrière la « culture européenne » des intellectuels et écrivains chinois ne stigmatise pas une culture étrangère en soi contre une authentique culture chinoise qui serait à préserver ou réinventer. Si elle comporte assurément une dimension culturelle, cette critique ne se situe pas pour autant sur une ligne anti-moderne et traditionnaliste.²⁷ Cette approche - culturelle mais non culturaliste, nationaliste mais aussi internationaliste – signe la singularité de sa critique de la « Nouvelle culture » du 4 mai 1919 en même temps qu'elle révèle ses propres limites et contradictions à l'aune de sa position théorique et intellectuelle. Dans un mouvement contradictoire, Qu Qiubai déroule un discours critique d'une certaine forme d'eupéanisation et de colonialisme culturel dans une épistémologie marxiste universaliste qui, en tant que théorie politique, est une importation résultant finalement de l'impérialisme culturel même dont il fait la critique. Le militant révolutionnaire imagine alors la Chine à la fois comme un élément de la grande Histoire et comme un espace socio-historique local et décentré transformé radicalement par des puissances économiques et politiques allogènes. A sa vision universaliste et téléologique de l'Histoire, il développe la critique d'une culture européenne, non pas dans le sens nationaliste d'un rejet de l'Autre, mais dans une posture anti-hégémonique car il considère que la culture européenne contribue à entretenir la perpétuation d'une situation politique et économique d'oppression dans la Chine de 1930, et empêche le processus d'émancipation et d'éducation culturelle

²⁶ Gregory B. Lee (trad. Eliane Utudjian St André), *La Chine et le spectre de l'Occident : Contestation poétique, modernité et métissage*, Paris, Syllepse, 2002, p. 27.

²⁷ L'historienne de la philosophie Anne Cheng rappelle les limites d'une interprétation des clivages intellectuels dans la génération du 4 Mai entre défenseurs de la tradition, comme Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988), et modernistes, comme Hu Shi, les uns et les autres se positionnant tous *par rapport à* la tradition. Dans « Modernité et invention de la tradition chez les intellectuels chinois du XX^e siècle », elle note que « la revendication de modernité est partout aussi forte et, paradoxalement, peut-être même plus forte du côté de l'invention de la tradition », in Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, p. 188.

d'une majorité de Chinois. Car si, en effet, l'Occident représentait la voie de la modernité capitaliste par laquelle la Chine devait aussi passer, il imposait toujours (même dans le cas de la France qui était perçue comme source de la pensée des Lumières et exemple historique de la réalisation des idées révolutionnaires) le système colonial, constituant essentiel du capitalisme de l'époque. Sa perception hégélienne de la grande Histoire universelle et linéaire, associée à un occidentalisme radical, est une conception du monde commune à la génération des intellectuels chinois issue du 4 Mai qui a rendue presque impossible une critique culturelle de l'impérialisme en Chine.²⁸ S'il n'est pas exempt de contradictions, le discours critique sur les aspects culturels de la situation semi-coloniale, émanant par ailleurs de l'aile gauche de l'intelligentsia chinoise, donne cependant aux thèses de Qu Qiubai sur le 4 Mai une incontestable originalité.

Une communauté indéterminée

Qu Qiubai pense le devenir révolutionnaire d'un sujet collectif hétérogène et dispersé – à savoir les « masses » - dont le futur ne se réduit pas à un devenir peuple ou nation. Il théorise une forme de résistance à une économie capitaliste et à une situation partiellement coloniale en imaginant que le sujet collectif qui subit la domination sociale et économique puisse s'emparer du « pouvoir culturel » dans une alliance avec les intellectuels révolutionnaires. Par sa dimension allusive et incertaine, cette indétermination de la communauté qui conteste l'ordre culturel établi donne toute sa singularité aux écrits critiques de l'écrivain de Changzhou. Cette communauté est indéterminée car ses contours sont indéfinis et son contenu est clivé par des classes, des langues, des pratiques culturelles et des « nationalités ». L'originalité de son imaginaire théorique tient au fait que ce sujet collectif, celui de la « langue commune », de la « culture des masses » et du « prolétariat » ne se confond pas avec une identité seulement « chinoise » et ne se trouve pas réduit à l'unité par le théoricien.

Il ne s'agit pas, dans un geste nationaliste, de se réapproprier le populaire et d'imposer une culture nationale et traditionnelle

²⁸ Shih, p. 37.

contre celle européanisée et élitiste des écrivains et intellectuels de la période dite du 4 Mai 1919. Qu Qiubai souhaite participer à l'invention d'une culture et d'une langue qu'il ne définit pas comme étant « chinoise » mais plutôt populaire et révolutionnaire. En cela il se distingue de la rhétorique des « formes nationales » inaugurée par Mao Zedong à Yan'an, qui signera le point de départ de la récupération par les communistes du référent culturel à des fins nationalistes. La nation n'est pour lui qu'un discours idéologique des classes dominantes qui réduit à l'unité une réalité très hétérogène traversée non seulement par des luttes de classes sociales mais aussi par une multiplicité géographique, culturelle et linguistique.

Si, en bon lecteur de Marx, Qu Qiubai envisage le devenir monde du capitalisme et la disparition progressive des barrières nationales, il constate aussi que la Chine n'a pas encore constitué cette culture nationale et que les clivages culturels et linguistiques continuent d'exister à l'intérieur d'un espace chinois qu'il lit parfois comme un espace géographique. Cette perspective l'amène à positionner son regard à la fois au-delà et en-deçà des cultures nationales uniformisatrices. Nous savons aujourd'hui que si la culture nationale moderne chinoise s'est construite en opposition avec les impérialismes culturels, elle s'est aussi unifiée et homogénéisée contre la diversité des pratiques culturelles et linguistiques locales.²⁹ Les écrits de Qu Qiubai témoignent du moment où la modernité, capitaliste et coloniale, est entrée en Chine sans avoir encore investi, formaté et uniformisé un espace populaire fragmenté et hétérogène.

Les textes étudiés dans le cadre de ce travail renvoient finalement tous à la problématique du *commun* et du *populaire*. C'est pourquoi la tension théorique de ces pages se situe entre un imaginaire du *commun* et du *national*, entre la pensée d'une langue *commune* et la critique d'une langue *nationale*, entre l'invention d'une culture moderne des *masses* et le souci maoïste des formes culturelles *nationales*. Qu Qiubai envisage un devenir commun qui ne soit pas en même temps une uniformisation en surplomb de type jacobine

²⁹ Gregory B. Lee, « Other People's Heroes : Intertexts, History, and Comparative Resistance to Totalization » in *Gramma*, Volume 13, 2005, p. 125.

d'une culture nationale et/ou prolétarienne. Il imagine une (ré)-appropriation par le bas et par les périphéries de formes d'expressions culturelles et linguistique modernes monopolisées par ce que son discours marxiste nomme les classes dominantes.

Son approche ne se confond pas avec une perspective et une politique étatique, mais elle conteste toute volonté nationale ou avant-gardiste léniniste d'imposer une culture et une langue par le haut aux « masses » chinoises. Il critique notamment de manière systématique l'idée de langue nationale, conscient de la violence épistémologique et d'une forme de colonialisme intérieur sous-tendant les projets d'institution d'une langue unique standard. Inventer une culture commune populaire révolutionnaire et moderne à partir des formes prises par les arts et les littératures populaires et les langues réellement parlées par la population en Chine constitue l'un des objectifs politiques prioritaires de Qu Qiubai. Dès lors, l'enjeu pour les intellectuels de gauche n'est pas de créer une culture d'Etat ou nationale, mais d'investir un espace culturel déjà existant pour le transformer, y intégrer les éléments nouveaux de la « Nouvelle culture », « européanisée », des années vingt, et lui donner un contenu politique révolutionnaire. Réduire la fracture culturelle entre le monde des élites culturelles, dont font partie les intellectuels de gauche, et ce que Qu se représente comme les « masses » chinoises, implique un changement de position des intellectuels : ils doivent « aller aux masses », mot d'ordre déjà présent dans les écrits des initiateurs de la « Nouvelle culture », tels Li Dazhao 李大钊 (1889-1927), et repris par Mao Zedong dans une version plus radicale à Yan'an.³⁰

Un militant culturel en lutte pour l'hégémonie

Ecrits entre 1931 et 1934, les essais discutés dans ce travail traitent des différentes formes d'expression - artistiques, linguistiques et culturelles, dans une perspective sociale et politique. Militant de la culture, Qu Qiubai ne pense jamais les productions textuelles

³⁰ Mao Zedong 毛泽东, « Zai Yan'an wenyi zuotanhui shang de jianghua » 在延安文艺座谈会上的讲话 [Causeries de Yan'an sur l'art et la littérature] (1942) in *Mao Zedong xuanji* 毛泽东选集 [Œuvres choisies de Mao Zedong], tome 3, Beijing, Renmin chubanshe, 1966.

autrement que dans leur dimension sociale et historique, conscient que les mots et les formes de langages sont traversés par toutes les tensions d'une situation sociale-historique donnée. Il lit « le texte comme condition de déchiffrement politique du monde » et, par cette approche sociologique de la culture, effectue un travail de démythification de la dimension nationale d'une langue, d'une culture ou d'une littérature.³¹ Plutôt que de s'attarder sur la question de la production ou celle du processus de création artistique, l'auteur nous entraîne dans une politique de la réception des productions culturelles et de ses effets.

En tant que marxiste, et donc en tant que matérialiste, Qu Qiubai développe une approche politique singulière des phénomènes culturels, littéraires et linguistiques. Il n'envisage pas uniquement ces formes d'expressions à partir de l'axiome classique qui veut que les superstructures idéologiques « reflètent » les conditions sociales et économiques mais considère que la culture est aussi un champ de luttes pour l'hégémonie. Il déplace la question de la révolution et donc de la prise du pouvoir politique du terrain économique et social vers le terrain culturel et linguistique. Son repli vers des questions littéraires et culturelles au début des années mil neuf cent trente n'est pas un renoncement à l'action politique et révolutionnaire, mais un déplacement stratégique du combat dans le champ culturel.³² Alors qu'il investit le champ culturel de ses théories politiques marxistes-léninistes, il enrichit, dans un même mouvement, son discours purement économiste d'une donnée culturelle. Son usage de l'adjectif « européanisées » pour qualifier les productions culturelles et littéraires des années vingt déstabilise et conteste son épistémologie matérialiste et sa lecture du monde uniquement à partir du paradigme de la lutte des classes.

Cette lecture culturelle donne son originalité à Qu Qiubai au regard de son appartenance à la famille marxiste. Il tend ainsi à dépasser une relation rigide classique purement mécaniste et

³¹ François Cusset, *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, la Découverte, 2003, p. 215.

³² Alain Roux, Wang Xiaoling, Qu Qiubai (1899-1935) : « des mots de trop » (*duoyu de hua*), *l'autobiographie d'un intellectuel engagé chinois*, Paris-Louvain, Editions Peeters, 2005, pp. 21-23.

matérialiste où la structure sociale et économique détermine la superstructure idéologique et culturelle. En consacrant des centaines de pages à la question culturelle, littéraire et linguistique, Qu prend acte d'un espace culturel qui ne se limite pas seulement à être un studio d'enregistrement des mouvements de la société, et considère que l'action politique passe par un investissement militant de toutes les formes d'expression culturelle : de la grande littérature aux arts plus populaires comme le cinéma ou les bandes dessinées, du système d'écriture en caractères aux langues parlées locales, du style écrit des articles de journaux à celui des réclames des commerçants, etc. En interrogeant les productions immatérielles, il s'applique à montrer comment elles incarnent les tensions et les mouvements de la société et critique leurs effets et leurs fonctions idéologiques et politiques.

On lui reprochera évidemment à raison une vision excessivement réductrice, mécaniste, idéologique et politique de la littérature. Recevable sur le plan esthétique en considérant dans une perspective libérale le champ de l'Art et de la Littérature comme des espaces autonomes et indépendants, cette critique perd toute consistance dès qu'il s'agit d'aborder la « culture populaire » où le souci esthétique disparaît derrière l'efficacité du divertissement et où l'œuvre devient aussi la production marchande d'une industrie. Qu propose de faire un usage instrumental de la culture en s'intéressant notamment aux productions populaires « non nobles » et à la langue dans une optique de lutte politique. L'absence totale de romantisme culturel vis-à-vis de pratiques aujourd'hui souvent considérées comme des « richesses » dans une perspective patrimoniale profondément apolitique peut choquer le lecteur contemporain. A travers le prisme d'une lecture marxiste et saussurienne, il prône ainsi le remplacement des caractères chinois par une écriture alphabétique. De même, son souci des genres de la culture populaire s'agence entièrement avec son agenda politique, Qu ne témoigne aucunement d'une volonté de préserver une diversité culturelle idéalisée. Après les folies du maoïsme et de la Révolution Culturelle, son militantisme culturel débridé et presque anarchisant associé à un déterminisme économique parfois systématique et une lecture de la société à partir du schéma de la lutte des classes ne

manque pas de donner un goût amer de déjà vu. Une comparaison hâtive entre ses idées et cette période troublée de la Révolution Culturelle pourrait cependant provoquer de fâcheux contresens et une interprétation biaisée de ses écrits. Comme l'a remarqué très tôt Simon Leys, cet épisode n'eut « de révolutionnaire que le nom, et de culturel que le prétexte tactique ».³³ Mouvement provoqué par un conflit au sommet du pouvoir, la Révolution Culturelle fut dirigée et manipulée, de haut en bas, par un centre de pouvoir au premier rang duquel on trouvait Mao Zedong. Dans un contexte radicalement différent, si Qu envisageait un traitement politique et idéologique du culturel, il ne considérerait pas qu'il faille imposer d'en haut une révolution aux masses chinoises, et se souciait d'établir une relation non hiérarchisée et égalitaire entre les intellectuels et la population chinoise.

Une position postcoloniale

La production de connaissances, aussi « scientifique » soit-elle, doit toujours s'accompagner d'une réflexion critique sur notre position historique, idéologique, culturelle et linguistique en tant qu'auteur par rapport à la chose étudiée. La supposée neutralité académique du lieu d'énonciation est un leurre, et dire que la production de savoir se trouve aussi traversée par des enjeux de pouvoir est maintenant devenu un lieu commun. Non seulement l'élucidation de ces questions ne disqualifie pas toute objectivité de la recherche mais permet aussi d'apporter un éclairage sur les tensions historiques, culturelles et idéologiques de la géopolitique du savoir. La distance critique choisie dans cette introduction avec le nationalisme contemporain chinois ne saurait malgré tout nous empêcher de penser l'histoire mondiale moderne en considérant l'hégémonie de l'« Occident » non seulement dans sa dimension économique et militaire mais aussi culturelle et intellectuelle.³⁴ Le

³³ Simon Leys, *Les Habits neufs du président Mao*, Paris, Gerard Lebocivi, 1987, p. 23.

³⁴ La question complexe de la définition de l'« Occident » se pose ici sans qu'il soit possible de donner une réponse définitive. En soi, l'« Occident » ne correspond pourtant pas plus à une réalité objective que son autre imaginaire, l'« Orient ». Il s'agit plutôt de noter des représentations diverses et variées d'un espace appelé « Occident » et pouvant être envisagé dans ses dimensions politiques, culturelles ou économiques. Dans son acception la plus récente et la

nationalisme chinois est indirectement le fruit de cette histoire coloniale, l'impérialisme euro-américain étant historiquement la double figure, d'une part, de l'envahisseur contre lequel s'unir pour inventer et sauver la nation, et d'autre part, le porteur de la boîte à outils philosophique et théorique nécessaire pour construire cette communauté politique moderne.³⁵

A partir du présent, il apparaît évident que l'histoire intellectuelle dans laquelle s'inscrit Qu Qiubai doit aussi être pensée à l'aune de cette donnée coloniale. Insister sur cette question est d'autant plus légitime que Qu Qiubai, comme la plupart de ses contemporains, est obsédé par la question de la « culture européenne » en Chine et plus largement de l'occidentalisation de la Chine. De plus, et c'est ici la pensée critique du postcolonialisme qui nous apporte cet éclairage aujourd'hui, les mots, le discours, les épistémès de Qu Qiubai sont entièrement traversés par ce qu'il convient d'appeler avec prudence la « pensée occidentale » moderne, ou la tradition intellectuelle qui trouve ses fondements et son point de départ dans la philosophie des Lumières au XVII^e siècle.³⁶ L'élaboration

plus courante, l'Occident serait un espace civilisationnel recouvrant l'Europe et l'Amérique du Nord. Cette définition culturaliste recouvre notamment la taxinomie de Samuel Huntington divisant le monde en autant de civilisations destinées à s'affronter, voir « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, volume 72, numéro 3, 1993, 22-39. Outre ses sous-entendus idéologiques néoconservateurs, cette thèse repose sur une négation de la diversité interne (sociale, culturelle, ethnique...) à ces espaces civilisationnels, se défie de l'histoire et des interactions culturelles et économiques incessantes entre ces blocs supposés homogènes. Enfin, elle oublie que depuis le xve siècle l'histoire du monde fut celle d'une domination coloniale progressive de l'ensemble de l'espace terrestre par des pouvoirs politiques basés d'abord en Europe puis aux Etats-Unis. Ces sujets politiques et culturels dominants du monde moderne sont devenus l'« Occident ». Cette hégémonie, qui a culminé avec l'ère des Impérialismes à la fin du xixe siècle, s'est traduite par l'intégration dans la modernité et dans un système économique mondial de tous les territoires. Les conséquences culturelles de cette histoire – identifiées et étudiées par les Etudes postcoloniales - autant dans les anciennes métropoles coloniales que dans le « non-Occident », ne sauraient être niées ou voilées par une lecture essentialiste en termes de différences dites culturelles ou civilisationnelles.

³⁵ Sur cette ambivalence entre l'Occident culture moderne, progressiste et modèle pour la Chine et l'Occident colonisateur, voir notamment Shih, p. 36.

³⁶ Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, 2000.

théorique et conceptuelle de la critique de l'impérialisme culturel Européen formulée par Qu Qiubai se trouvent être le produit de l'impact culturel et intellectuel de ce même impérialisme en Chine.

Ni postcolonial, ni postmoderne, Qu Qiubai ne considère pas la question de cette façon, effectuant une distinction nette entre l'objet de sa critique, à savoir la culture en Chine dans les années trente, et sa théorie toujours auréolée de scientificité : le « marxisme-léninisme ». Il considère la culture comme territorialisée et la théorie comme universelle.³⁷ L'apport des Etudes Postcoloniales fut de démasquer cette illusoire universalité et de relocaliser la théorie dans son espace socio-historique, que celle-ci soit marxiste, libérale, structuraliste, ou « académique ».³⁸

Cette universalité de la théorie implique nécessairement une réification de son objet et rejoint ainsi ce qu'Edward Said définit comme le discours orientaliste.³⁹ Dans son ouvrage phare *L'Orientalisme*, ce dernier a révélé la collusion évidente des sciences humaines et de sa section orientaliste avec l'aventure de la domination coloniale, montrant comment le discours scientifique crée son objet d'analyse et le laisse à distance pour mieux le manipuler. La Chine, si elle n'est pas l'Orient de Said, n'en fut pas moins l'Autre avec une majuscule dans l'imaginaire occidental.⁴⁰ Elle n'a jamais vécu de colonisation politique à l'égal de l'Afrique ou du Moyen-Orient mais fut néanmoins contrainte à

³⁷ Mignolo, p. 121.

³⁸ « Postcolonial theoretical practices (...) are challenging the very foundations of the western concept of knowledge and understanding by establishing epistemological links between geohistorical locations and theoretical productions. » [Les pratiques théoriques postcoloniales (...) contestent les fondements véritables des conceptions occidentales de la connaissance et de la compréhension en établissant des liens épistémologiques entre des localisations géohistoriques et des productions théoriques], Mignolo, p. 115.

³⁹ Edward W. Said (trad. C. Malamoud), *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997.

⁴⁰ Sur une application à la Chine des thèses de *L'Orientalisme*, voir notamment les ouvrages de Gregory B. Lee, *La Chine et le spectre de l'Occident* et *Chinas Unlimited : Making the Imaginaries of China and Chineseness*, Honolulu, University of Hawai'i, 2003 ; Florent Villard, « La Chine postmoderne créée par le tourisme : Le tai-chi, l'opium, Mao et la techno » dans Jean-Marie Furt et Franck Michel (dir.), *Tourismes et identités*, Paris, L'Harmattan, pp. 129-151.

l'occidentalisation. De même que la Chine porte des traces culturelles de la colonisation, notre regard vers elle est déformé par le poids de l'ethnocentrisme occidental. Il est donc indispensable de prendre en compte le contexte historique, politique et idéologique du discours sur la Chine en Occident comme nous y invite Saïd dans son introduction à *L'Orientalisme*.⁴¹ Sur le plan méthodologique, cette étude prend donc en considération la question cruciale du lieu d'énonciation telle qu'elle a été posée par les théories postcoloniales et s'efforce d'adopter une position non dominante vis-à-vis de son objet, s'attachant à dépasser une approche orientaliste de la Chine et du non-Occident.

A la fois produit et critique de la modernité coloniale, Qu Qiubai, par sa présence même, conteste toute possibilité d'invoquer une tradition intellectuelle « chinoise » et/ou « orientale » considérée dans son extériorité et dans sa différence avec un « Occident ». L'« Autre » essentialisé du discours orientaliste n'est plus dès l'instant où, quittant sa condition d'objet, il trouve sa place comme producteur de connaissance théorique et où, à travers la singularité hybride de son discours, se décèlent les traces de l'histoire coloniale. Homi Bhabha parle de production d'hybridité résultant de la rencontre entre les textes du colonisateur et la « mauvaise » lecture du colonisé.⁴²

Dépasser l'approche objectivante de l'orientalisme consiste à envisager ses écrits théoriques sans les réduire systématiquement à leur contingence historique et culturelle. C'est pourquoi l'étude présente ne se prive pas de faire discuter Qu Qiubai avec d'autres penseurs et théoriciens parfois plus contemporains en essayant d'éviter de hiérarchiser et de séparer les outils théoriques et l'« objet d'étude » Qu Qiubai. Ce travail s'inspire des stratégies

⁴¹ « Car s'il est vrai que pour aucune production de savoir en sciences humaines on ne peut ignorer ou négliger le fait que son auteur est aussi un sujet humain, déterminé par les circonstances de sa vie, il doit être vrai aussi qu'un Européen ou un Américain qui étudie l'Orient ne peut refuser de reconnaître la principale circonstance de sa réalité, à savoir qu'il se heurte à l'Orient en premier lieu en tant qu'Européen ou Américain, ensuite en tant qu'individu », Saïd, p. 24.

⁴² Voir notamment Homi K. Bhabha (trad. Françoise Bouillot), *Les lieux de la culture : Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.

théoriques de l'anthropologue Walter Mignolo pour subvertir une géopolitique de la connaissance où dominant encore les épistémologies occidentales armées de l'étendard de l'universalisme scientifique. Ce dernier s'applique à repenser et dépasser une distinction hiérarchique entre « l'objet qui connaît » et « l'objet à connaître » qui s'est trop longtemps confondu dans les termes géographiques de l'« Occident »-sujet et le « Non-Occident »-objet. La critique du phonocentrisme par Jacques Derrida, le concept de langue mineure chez Deleuze et Guattari, les thèses sur la traduction et la langue nationale de Naoki Sakai, les réflexions de Benedict Anderson concernant les « communautés imaginées » sont à la fois des outils critiques, des stimulants intellectuels et des théories susceptibles de correspondre et de ré(ai)sonner avec des idées ou concepts de Qu Qiubai.

Au risque de la généralisation, nous pouvons effectuer une lecture intertextuelle en disant que les textes de l'auteur sont parcourus par une multitude de discours : le marxisme-léninisme, la linguistique générale, le phonocentrisme, l'évolutionisme, l'occidentalisme, le marrisme, le boukharinisme, l'orientalisme, etc. Nous ne saurions cependant réduire ses écrits à des reproductions et des imitations de ses lectures et de ses « influences ». ⁴³ Il peut cependant s'avérer intéressant de savoir que Qu Qiubai a lu Boukharine et que certaines de ses remarques sur la langue nationale font écho au révolutionnaire russe, mais doit-on en déduire que sa pensée est sans originalité et ne mérite pas que l'on s'y attarde au risque de ne lire qu'une pâle imitation de Boukharine ? Comme le rappelle Nick Knight à propos du marxisme, les intellectuels modernes chinois ont trop souvent été considérés comme des plagiaires, prisonniers de leur condition historique et culturelle chinoise et, à ce titre, ne méritant pas d'être pris au sérieux comme écrivains susceptibles de

⁴³ Nous nous référons ici à la critique de la notion d'influence par Michel Foucault ainsi qu'à son élaboration théorique des concepts de formations discursives et d'énoncés dans *L'Archéologie du savoir*, Paris, Editions Gallimard, 1969. Le philosophe conteste ainsi la distinction effectuée dans le champ de l'histoire des idées entre ce qui relève de l'original et du singulier et ce qui serait de l'ordre de l'imitation et de la répétition : « Il n'est donc pas légitime de demander, à brûle-pourpoint, aux textes qu'on étudie leur titre à l'originalité, et s'ils ont bien ces quartiers de noblesse qui se mesurent ici à l'absence d'ancêtres. », p. 194.

produire une pensée à vocation universelle.⁴⁴ Par ce biais, il s'agit encore une fois pour le monde occidental de rester propriétaire des idées et de la pensée, reléguant les autres dans leur secondarité, leur périphérie et leur statut de simple traducteur de la parole première.

Le « Gramsci chinois »

Cette étude a pour ambition que de faire entendre la voix et les idées d'un critique culturel marxiste ayant sa place plutôt aux côtés d'Adorno ou de Gramsci que dans une revue de sinologie. Il s'agit pour nous de réhabiliter Qu Qiubai, dans son hybridité postcoloniale, en tant que producteur de connaissance et de théorie critique sur la culture et la littérature.⁴⁵ En reprenant la distinction faite par François Laplantine, nous dirons que ce travail s'envisage donc comme une réflexion non pas *sur* mais *avec* Qu Qiubai concernant la langue, la culture populaire, la littérature dans un espace chinois non national et partiellement colonisé.⁴⁶ Ainsi, l'expression « le Gramsci Chinois » n'appelle pas une étude comparative mais reflète le souci de situer Qu Qiubai à sa juste valeur dans la géopolitique du savoir. Le titre de cet ouvrage ne saurait donc être lu avec l'idée de situer la Chine dans une position d'imitation du référent dominant ou comme susceptible d'exister seulement dans une perspective comparative avec l'étalon majoritaire occidental. La comparaison introduite ici sert un principe d'égalité sans évacuer la singularité historique, linguistique et culturelle de ces théoriciens. Il s'agit de traiter Qu Qiubai en penseur sans réduire ses écrits de manière systématique à leur condition d'objet historique, les usages théoriques de la pensée de Gramsci ne renvoyant pas forcément à sa biographie ou à son contexte historique. Dans son étude sur les penseurs marxistes de l'esthétique, Liu Kang se demande pourquoi l'approche théorique d'un auteur comme Qu Qiubai (et plus largement les théories

⁴⁴ Nick Knight, *Marxist Philosophy in China : From Qu Qiubai to Mao Zedong (1923-1945)*, Berlin, Springer, 2005, p. III.

⁴⁵ Mignolo, p. 18. Dans le champ académique de la connaissance, les thèses de Qu Qiubai correspondent à ce que Michel Foucault appelle les « savoirs assujettis » dans *Il faut défendre la société*, Cours au collège de France (1975-1976), Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 8.

⁴⁶ François Laplantine, Alexis Nouss, *Métissages : de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert, 2001, p. 186.

culturelles du marxisme chinois), dont les réflexions sont très proches de celle d'Antonio Gramsci et qui interroge l'impérialisme culturel, n'a jamais été traitée et prise au sérieux par les intellectuels des pays occidentaux qui se préoccupent des problématiques postcoloniales.⁴⁷ Il croit trouver une réponse à cette question dans la division des savoirs qui cantonnent les recherches sur le marxisme chinois aux domaines des aires culturelles et de la sinologie. C'est ainsi que les théories marxistes chinoises peuvent devenir des champs d'études mais ne sauraient être considérées comme des théories performatives.⁴⁸

La mise en comparaison entre Gramsci et Qu Qiubai n'est pas nouvelle. Au moins deux études y font référence : outre Liu Kang qui développe une réflexion comparative approfondie entre les idées sur la culture de Qu Qiubai et les concepts gramscien d'« hégémonie » et de « national-populaire », Alain Roux évoque aussi rapidement les affinités biographiques et théoriques entre les deux penseurs.⁴⁹ Si une comparaison n'existe que par le regard porté sur deux objets et se trouve donc toujours être le produit de celui qui l'établit, les éléments biographiques et les rapprochements théoriques entre ces personnages à la fois théoriciens et militants sont tellement nombreux qu'ils en deviennent troublants.

Le premier élément, purement chronologique, campe le tableau : « 1891-1937 » sont les dates de naissance et de décès de Gramsci, « 1899-1935 », celles de Qu Qiubai. En 1922, Ils se trouvent en même temps à Moscou, Gramsci en tant que représentant du Parti

⁴⁷ Liu Kang, *Aesthetics and Marxism : Chinese Aesthetic Marxists and their Western Contemporaries*, Durham, Duke University Press, 2000, p. 60.

⁴⁸ Cette assertion de Liu Kang fait écho au constat critique de Walter D. Mignolo sur les conséquences de l'histoire coloniale dans le champ du savoir et de la connaissance : « Colonies like the third world produced culture while metropolitan centers produced intellectual discourses interpreting colonial cultural production and reinscribing themselves as the only locus of enunciation. » [Les colonies comme le tiers-monde ont produit de la culture tandis que les centres métropolitains ont produit des discours intellectuels interprétant la production culturelle coloniale et se réinscrivant eux-mêmes comme étant le seul lieu d'énonciation.], Mignolo, p. 120.

⁴⁹ Roux, *Qu Qiubai (1899-1935) : « Des mots de trop » (duoyan de hua)*, p. 23 ; Liu, pp. 60-70. Les idées de Liu Kang sont discutées dans le chapitre VII du présent ouvrage.

Communiste Italien, et Qu Qiubai comme journaliste et récent adhérent du PCC.⁵⁰ Le penseur italien devient l'homme fort du PCI en 1924 alors que Qu Qiubai sera, trois ans plus tard, Secrétaire Général de son homologue chinois.⁵¹ Les deux militants sont faits prisonniers respectivement par les nationalistes chinois en 1935 pour Qu et par le pouvoir fasciste italien en 1926 pour Gramsci. Qu Qiubai est exécuté en février 1935 tandis que Gramsci meurt peu après sa libération conditionnelle pour raisons de santé.

Dans leur contexte social-historique respectif, ils se trouvent conjointement confrontés à « l'échec du modèle bolchevik axé autour d'un mouvement ouvrier révolutionnaire » et traduisent dans l'espace culturel le déséquilibre des rapports de forces dans le champ politique et social.⁵² Il s'agit de devenir dominant dans l'espace des idées et de prendre le pouvoir intellectuel, moral et idéologique ; ainsi, l'« hégémonie » de Gramsci fait écho au « pouvoir de direction », ou *lingdaoquan* 领导权, de Qu Qiubai.⁵³ Gramsci considère que la classe ouvrière doit conquérir la direction des appareils d'hégémonie « intellectuelle et morale » avant de s'emparer de l'appareil de contrainte.⁵⁴ Cette tâche passe par la formation d'un nouveau « bloc historique », à travers la formation d'« intellectuels organiques » au sein de la classe des

⁵⁰ Hugues Portelli, « Gramsci (Antonio), 1891-1937 », *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 10, Paris, 1992, p. 650.

⁵¹ Portelli, p. 650.

⁵² Roux, *Qu Qiubai (1899-1935) : « Des mots de trop » (duoyu de hua)*, p. 23 et Antonio Gramsci, *Textes*, Paris, Editions Sociales, 1983, p. 13. Les écrits culturels de Gramsci - sur les intellectuels organiques, la culture populaire, le concept d'hégémonie et le national-populaire - sont réunis dans ses *Cahiers de Prison*, notamment les numéros 12 et 21, édités chez Gallimard, traduits par Fulchignoni, Granel et Negri, 1978.

⁵³ Sur le concept d'hégémonie, voir Gramsci, *Textes*, p. 147 et p. 246. Gramsci établit une distinction entre la domination politique et la direction intellectuelle et morale : « La suprématie d'un groupe social se manifeste de deux manières : comme domination et comme direction intellectuelle et morale. [...] Un groupe social peut et doit être dirigeant déjà avant de conquérir le pouvoir gouvernemental. C'est là une des questions principales pour la conquête même du pouvoir. », *Textes*, p. 21. Sur la notion de *lingdaoquan*, lire Qu, « Ouhua wenyi », p. 492.

⁵⁴ Gramsci, *Textes*, p. 21.

subalternes.⁵⁵ La prise du pouvoir culturel par les masses associées à des intellectuels révolutionnaires capables de se positionner *au milieu* du peuple subalterne constitue aussi un objectif fondamental chez Qu Qiubai.⁵⁶ Il s'agit de constituer une culture « national-populaire » chez Gramsci, d'inventer une culture « révolutionnaire de masse » chez Qu Qiubai afin de combler l'écart entre la culture des masses et celle des intellectuels.

Cette absence d'identité révèle la non-correspondance en Chine comme en Italie du *populaire* avec le *national*. Si Gramsci la déplore, Qu Qiubai la constate avec d'autres mots sans insister sur le « national » mais avec la même anxiété devant l'absence d'une culture commune. Le caractère « étranger » des élites culturelles se trouve ainsi mentionné explicitement par les deux auteurs.⁵⁷ Les écrits de Qu sur le rôle social et politique des intellectuels ou sur l'hégémonie culturelle ne possèdent pas l'élaboration théorique et la densité d'analyse de Gramsci, mais ces deux penseurs partagent des idées et des problématiques telles que le souci de la formation intellectuelle et culturelle des classes subalternes dans une démarche non coercitive. Inventer une culture de masse révolutionnaire pour Qu Qiubai, c'est permettre à la « science » du marxisme de se populariser et de faire en sorte que les « masses » s'approprient cette culture révolutionnaire. En cela, on retrouve chez l'écrivain chinois des éléments du volontarisme et du subjectivisme de la philosophie de la praxis développée par Gramsci où la philosophie doit servir à concevoir et transformer continuellement le monde.⁵⁸ Ils tendent à dépasser le déterminisme fataliste du matérialisme historique en accordant de l'importance aux facteurs subjectifs et en particulier à la diffusion des idées dans l'espace de la culture.

La question du devenir d'une langue commune/nationale et sa dimension éminemment politique constituent encore un élément fondamental de comparaison des théoriciens italien et chinois. Gramsci insiste sur la dimension « normative » de la grammaire en

⁵⁵ Gramsci, *Textes*, p. 24.

⁵⁶ Voir notamment l'essai « 'Women' shi shei ? » « 我们是谁 [' Nous', qui est-ce ?] (1932), *Wenji* 1, 486-490.

⁵⁷ Sur le « national-populaire », lire Gramsci, *Textes*, pp. 329-334.

⁵⁸ Gramsci, *Textes*, p. 32.

affirmant que les « choix » linguistiques sont toujours un « acte de politique culturelle nationale ». Il distingue l'avènement d'un « conformisme linguistique national unitaire » et la « grammaire spontanée, immanente » émanant des multiples dialectes et autres langages sociaux.⁵⁹ Les lignes qui suivent renvoient sans cesse aux questions de langue et d'écriture dans une même perspective sociale, politique et historique chez les deux auteurs, un identique souci des relations de pouvoir et de domination qui s'exercent à travers le devenir d'une langue nationale ou d'une langue commune, que Qu nomme *putonghua*.

Histoire transculturelle et traduction

Les mots et les concepts en usage dans les textes de Qu Qiubai se doivent aussi d'être explicités et historicisés sans que cela ne mène à sanctionner la performativité de ses idées, mais afin d'éviter les confusions sémantiques dues aux anachronismes et aux traductions. Il y a en effet un écart historique et linguistique entre ces lignes et les textes de Qu Qiubai. C'est pourquoi, à maintes reprises dans cet ouvrage, il s'avèrera nécessaire de s'arrêter sur l'histoire des mots employés par l'auteur et de mettre en lumière une histoire chinoise moderne où le fait « transculturel » tient une place centrale. Le vocabulaire théorique de Qu Qiubai trouve sa source dans l'Europe du XIX^e siècle. Des concepts aussi importants que *wenyi* 文艺, ou arts et littérature, *zhibishifenzhi* 知识分子, ou intellectuels, *shehui* 社会, ou société, *minzu* 民族, ou nation, *qunzhong* 群众, ou masses, *jieji* 阶级, ou classes sociales, sont des néologismes issus de traductions des langues européennes puis du japonais. L'histoire culturelle de ces mots en Chine se déroule parallèlement à celle de la domination politique et économique des puissances occidentales et du Japon, un concept donnant souvent lieu à plusieurs traductions qui ont fait pencher la signification du terme dans différentes directions en fonction des choix linguistiques du traducteur et d'un contexte social et historique donné. A travers ces voyages de mots se révèle l'importance des glissements de sens produits par la traduction qui « traverse des

⁵⁹ Gramsci, *Textes*, pp. 339-343.

continuums de métamorphose, non pas des zones abstraites d'équivalence et de ressemblance ». ⁶⁰

Engagé dans la pratique et la théorie de la traduction, Qu ne reconnaissait pas ce processus de « métamorphose » et envisageait la possibilité d'une correspondance sémantique et sémiotique totale.⁶¹ Rendre ses mots à l'histoire permet de déconstruire l'à priori positiviste et « scientifique » de Qu Qiubai envers sa théorie et ses concepts et réinscrit ses écrits dans une histoire de plus longue durée qui le dépasse, et le renvoie à sa condition d'intellectuel chinois européanisé. L'histoire étant celle d'une domination coloniale du monde euro-américain, mais aussi celle d'une relation transculturelle qu'une perspective uniquement politique et économique ne permet pas d'appréhender totalement. Être attentif à la trajectoire des mots, et des intertextualités entre l'Europe occidentale, le Japon et la Chine, c'est proposer un dévoilement d'une histoire souvent occultée par les historiens et philologues chinois autant que par le champ académique de la sinologie occidentale, et ainsi contester la traditionnelle vision linéaire et homogène des histoires et cultures nationales.⁶² L'histoire transculturelle des mots de la théorie met en question à la fois l'universalisme abstrait – les concepts n'étant signifiants que dans un social-historique et linguistique donné – et un certain nationalisme culturel, chinois en l'occurrence, la reconnaissance du fait de traduction obligeant de reconnaître une certaine secondarité et une hybridité culturelle chinoise dans la modernité.

Par définition ce travail est donc inscrit dans un environnement plurilingue puisqu'il est écrit en français aidé d'un outillage théorique qui provient souvent de l'anglais, et concerne principalement des textes en chinois dont les mots sont eux-mêmes souvent le produit de traductions du japonais, du français

⁶⁰ Walter Benjamin cité dans Laplantine, p. 563.

⁶¹ Qu explique ses idées sur la traduction dans deux longues lettres à Lu Xun 鲁迅 (1881-1936) que celui-ci publie en 1931, voir Qu, « Lun fanyi » 论翻译 [De la traduction] (1931), *Wenji* 1, 504-514.

⁶² Dans *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1995, Lydia H. Liu constitue un brillant exemple d'un travail approfondi sur les néologismes de la modernité chinoise.

ou de l'anglais. Cette réalité hétérolingue ne saurait être occultée ou voilée par le travail de mise en écriture ; elle demande au contraire d'être représentée avec rigueur afin de réaffirmer que si les concepts et les idées n'existent pas en dehors d'un contexte socio-historique, leurs significations n'est pas non plus indépendante des langues et des formes d'expressions dans lesquels ils s'énoncent. L'objectif théorique est ici de se positionner de telle façon que les mots perdent l'universalité de la théorie pour redevenir ce qu'ils sont réellement, c'est-à-dire des productions historiques d'une société et d'une culture données. Ce souci méthodologique donne parfois une tournure quelque peu tortueuse et discontinue à la narration. Cette complexité se trouvant encore accentuée par la nature de l'écriture chinoise dont les mots nécessitent une transcription au moyen du système de notation *pinyin* afin de donner un accès à la phonétique au lecteur non sinisant.

Composition

Nous avons choisi de faire un usage non limité des notes de bas de pages qui fonctionnent comme un lieu permettant de localiser les références et les citations originales mais aussi comme un espace déjouant la linéarité de l'écriture pour interroger les mots et leurs histoires, éclairer un contexte historique, introduire d'autres problématiques ainsi que des correspondances géographiques ou historiques. Le présent ouvrage se compose de six chapitres. La première partie biographique et historique doit être considérée comme distincte de la suite du livre. Elle retrace les grandes lignes de la vie de l'auteur et représente le contexte historique dans lequel il a vécu et produit ses écrits, permettant ainsi au lecteur peu familier de la Chine de comprendre le contexte d'énonciation de Qu Qiubai. Cette partie ne saurait néanmoins servir de prétexte ou d'explication de texte réduisant et circonscrivant les écrits de l'auteur à leur historicité. Il s'agit d'une position d'équilibriste entre le souci de la mise en contexte et de la localisation de l'énonciation d'une part, et l'objectif théorique et interventionniste d'une lecture de ces textes aussi en tant que producteurs d'idées à présenter et à faire discuter d'autre part. Ces essais de Qu Qiubai sont donc à lire comme des documents historiques et à interpréter comme des écrits théoriques.

La partie principale du livre se compose de quatre chapitres thématiques qui déroulent un commentaire critique des théories politico-culturelles de l'auteur écrit au début des années mil neuf cent trente et portant sur la culture populaire, la littérature du 4 mai 1919, les révolutions de la langue, les réformes de l'écriture et la question de la langue nationale.

En guise de conclusion, la dernière partie s'intéresse aux traces que Qu Qiubai laisse aux générations suivantes et à la façon dont il a été récupéré par les historiens et par les institutions culturelles et politiques chinoises après sa mort. Cette recherche sur les lectures et interprétations posthumes de Qu Qiubai permet aussi d'éclaircir le rapport des instances culturelles de la République Populaire avec la tradition du 4 Mai. Ainsi, l'histoire culturelle de la Chine nouvelle s'enracinant dans le mouvement du 4 Mai, nous pourrions étudier comment les critiques radicales de Qu Qiubai de cette époque peuvent, selon les périodes, tantôt gêner l'histoire officielle apologétique de la modernité chinoise, tantôt être récupérées dans leur dimension nationaliste pour une mise en cause de l'influence culturelle occidentale.

