Perspectives chinoises

2011/1 | 2011
Le renouveau des études nationales

Le renouveau du *guoxue*

Antécédents historiques et aspirations contemporaines

John Makeham

Traducteur : Severine Bardon

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5784
ISSN : 1996-4609

Éditeur
Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée
Date de publication : 31 mars 2011
Pagination : 14-21
ISBN : 978-2-9533678-8-1
ISSN : 1021-9013

Référence électronique
John Makeham, « Le renouveau du *guoxue* », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2011/1 | 2011, mis en ligne le 30 mars 2014, consulté le 06 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5784

© Tous droits réservés

Le renouveau du *guoxue*

Antécédents historiques et aspirations contemporaines

JOHN MAKEHAM*

RÉSUMÉ : Après quelques remarques introductives sur la marchandisation récente du *guoxue*, je retracerai dans un premier temps l'émergence du *guoxue* dans la période contemporaine, puis détaillerai deux thèmes : la transformation historique et contemporaine du *guoxue* en une discipline académique ; et les origines de son caractère ethno-épistémologique prononcé. L'objectif de cette analyse est de mettre en relief certaines des aspirations placées dans le *guoxue* par ses protagonistes contemporains, et de révéler les paradoxes nés de ces aspirations.

MOTS-CLÉS : *Guoxue*, discipline académique, *ruxue*, ethno-épistémologie, philosophie chinoise, identité culturelle.

Dans les années 1980, certains analystes ont assimilé le discours sur la culture en Chine à une « fièvre culturelle » (*wenhuare*). Dans les années 1990, l'émergence du *ruxue* a été considérée comme une « fièvre du *ruxue* ». De même, le fort intérêt pour le *guoxue* ces cinq dernières années a été surnommé « fièvre du *guoxue* » [1]. L'essentiel du discours sur le *guoxue* au cours de la dernière décennie a été produit et consommé par des universitaires. Mais le développement du *guoxue* a également attiré une portion beaucoup plus large de la Chine lettrée (notamment grâce à l'implication des médias et du marché), et c'est là une de ses caractéristiques les plus particulières. Non seulement des instituts de *guoxue* (*guoxueyuan*) et des centres de recherches sur le *guoxue* (*guoxue yanjiuyuan/yanjiusuo*) ont été créés dans des universités prestigieuses mais, de plus, de nombreuses publications (y compris des almanachs du *guoxue*), des sites internet, des blogs, des groupes d'étude, des séries de conférences télévisées, des colonies de vacances, des formations courtes, des sections entières de librairies, et des suppléments de journaux consacrés au *guoxue* ont également vu le jour. Des spécialistes académiques du *guoxue*, tels que Yi Zhongtian (易中天), Yu Dan (于丹) et quelques autres, ont même été élevés au rang de célébrités. La Télévision centrale de Chine (CCTV) a diffusé des séries de conférences intitulées « Salle de lecture » (百家講壇, *baijia jiangtan*), qui ont donné une envergure nationale à de nombreux conférenciers, dont Yi et Yu. En 2004, le format de l'émission a été modifié pour se recentrer sur des thèmes historiques et culturels [2].

La marchandisation du *guoxue* explique certainement en partie sa récente popularité. En mai 2010, par exemple, le site internet *Guoxue*wang [3] – en ligne depuis un peu plus de dix ans – dépassait les 500 000 pages vues chaque jour [4]. Après sa création en 2002, le site avait été acheté par un producteur d'éditions digitales de textes traditionnels chinois, Beijing *Guoxue* Times Culture Co., Ltd. (*Beijing guoxue shidai wenhua chuanbo gufen youxian gongsi*). Le 29 mai 2009, la compagnie était cotée à la Bourse de Shenzhen. C'était la première fois qu'une entreprise de « *guoxue* » entrait en bourse.

L'exemple de la « *spice girl* du *guoxue* » (國學辣妹, *guoxue lamei*), qui a acquis une brève notoriété en 2006, démontre à quel point la marque *guoxue* peut devenir floue (et grossière) lorsqu'elle est marchandisée. On pouvait ainsi lire sur le site danwei.com :

> *Le mouvement de revitalisation des études traditionnelles est sur le chemin du succès maintenant qu'il a une* pin-up. *Bai Luming, 19 ans, étudiante à l'Académie nationale des arts dramatiques chinois, prétend être une descendante du poète Bai Juyi, à la 53e génération…* « Mon plus grand talent est la séduction, et même Confucius s'est intéressé à cette question. Confucius a dit : "l'appétit pour la nourriture et le sexe est dans la nature humaine".» *… Connue sous le nom de «* Spice girl *du guoxue », elle met en ligne des extraits de sa poésie pour prouver son intérêt pour le guoxue, ainsi que des photos d'elle en train d'imiter Britney Spears, pour démontrer son attachement à la séduction* [5].

Wu Genyou (吳根友) expose le lien entre le *guoxue* et l'économie de marché dans un texte d'une franchise inhabituelle chez les initiés :

> *Le domaine de l'économie de marché dans lequel le guoxue a un rôle direct est celui de l'industrie culturelle. Fondamentalement, l'indus-*

* John Makeham est le directeur du Département d'études chinoises de l'Ecole de culture, histoire et langues à l'université nationale australienne. Spécialiste de l'histoire intellectuelle chinoise, il s'intéresse particulièrement à la philosophie confucéenne. Il a récemment achevé l'édition d'un livre sur la philosophie néo-confucéenne et terminé celle d'un autre sur la formation de la philosophie chinoise comme discipline académique. Il prépare actuellement une traduction annotée du *Xiong Shili's Weishi lun* (Nouveau traité sur la conscience), un texte fondateur pour la philosophie chinoise du 20ème siècle, tant confucéenne que bouddhiste.

1. Comme le *ruxue*, le *guoxue* est un terme complexe qui prend des sens différents selon les périodes historiques.
2. En étudiant l'intérêt général pour l'histoire et les thèmes historiques en Chine contemporaine, Michael Szonyi remarque que les miniséries télévisées comme *Salle de lecture* « ont toutes été des phénomènes multimédia, prenant la forme de livres, de sites internet, de lettres électroniques et parfois aussi de jeux vidéos, et à la télévision, la forme de conférences télévisées et miniséries historiques ». Faisant référence aux travaux récents de Matthias Niedenführ, il note également que « les miniséries télévisées ou les feuilletons historiques ont permis de créer des événements nationaux à la faveur de leurs diffusions quotidiennes simultanées. Ces événements encouragent les citoyens à réfléchir et à parler de l'histoire nationale ». Michael Szonyi, « Ming Fever : The Present's Past as the People's Republic Turns Sixty », *China Heritage Quaterly*, n° 21, mars 2010 ; Matthias Niedenführ, « Historical Revisions and Reconstructions in History Soaps in China and Japan », *in* Steffi Richter (éd.), *Contested Views of a Common Past: Revisions of History in Contemporary East Asia*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
3. http://www.*guoxue*.com
4. « Première cotation d'actions de *guoxue* à la Bourse de Shenzhen » (Shou zhi « *guoxue* gu » zai Shen jiaosuo guapai shangshi), *Guangming ribao*, 4 mai 2009.
5. Voir Joël Martinsen, « *Guoxue* and online exhibitionism », 8 novembre 2006, http://www.danwei.org/internet/exhibitionism_for_confucius.php. Voir également Li Qian, « Narcissism produces cyber celebrities », 22 novembre 2006, http://www.chinadaily.com.cn/china/2006-11/22/content_740238.htm.



La "pin-up du *guoxue*".
© (Source: http://www.danwei.org/images/JDM061108guxuebabe2.jpg)

trie culturelle est une sorte « d'industrie du contenu » ou « d'industrie créative ». Le guoxue peut apporter du « contenu » à l'industrie culturelle, notamment une grande quantité de symboles culturels (des personnages picturaux, des dragons, des lanternes rouges, etc.) ainsi que du matériel culturel (comme des textes classiques, des personnages historiques, des intrigues d'histoires, etc.). Après avoir subi un processus approprié de conversion créative, ces éléments deviennent alors des ressources renouvelables de capital culturel… Pour le marketing, le guoxue peut également apporter des stratégies de vente utiles. Par exemple, de nombreux hommes d'affaires ont obtenu des résultats prodigieux en s'inspirant de L'Art de la guerre *de Sunzi ou du roman des* Trois royaumes *pour concevoir leurs stratégies de vente… La marge de développement de la relation entre le guoxue et l'économie de marché a toujours été déterminée par l'activité du guoxue lui-même. Comme Marx le disait : « la théorie ne peut devenir une réalité dans un pays que dans la mesure où elle répond aux besoins de ce pays ». En s'inspirant de cette expression, on pourrait dire que le degré d'intimité entre le guoxue et l'économie de marché est déterminé par la façon dont le guoxue répond aux besoins de l'économie de marché. Nous gardons à ce sujet une attitude positive et optimiste*[6].

Ces commentaires sont particulièrement étonnants car Wu est non seulement un éminent spécialiste de la philosophie confucéenne, mais également le vice-directeur de l'Institut de *guoxue* de l'université de Wuhan (dont nous parlerons plus loin).

Mais le *guoxue* ne se limite pas à sa récente marchandisation. Nous présenterons dans un premier temps l'émergence du *guoxue* dans la période contemporaine, puis examinerons deux thèmes plus en détail : la transformation historique et contemporaine du *guoxue* en une discipline académique ; et les origines directes du caractère ethno-épistémologique marqué du *guoxue*. Nous espérons que cette analyse permettra de mettre en relief certaines des aspirations placées dans le *guoxue* par ses protagonistes contemporains, et qu'elle résoudra certaines des interrogations nées de ces aspirations.

L'émergence du guoxue dans la période contemporaine

Les racines historiques de l'émergence récente du *guoxue* remontent à plus d'un siècle. Dans la période contemporaine, nous pouvons signaler la création, dès 1984, de l'Académie de la culture chinoise (中國文化書院, *Zhongguo wenhua shuyuan*), dirigée par Tang Yijie (湯一介), et se prévalant de membres éminents tels que Feng Youlan (馮友蘭), Zhang Dainian (張岱年), Liang Shuming (梁漱溟), Ji Xianlin (季羨林) et Zhu Bokun (朱伯昆). Entre 1985 et 1999, l'Académie a tenu de nombreuses conférences, organisé des cours et des enseignements par correspondance sur certains points de la culture traditionnelle chinoise et sur des études comparatives des cultures chinoise et occidentale.

Mais l'émergence du *guoxue* au début des années 1990 a été marquée par une série d'événements. Le premier fut la création d'un Centre de recherche sur la culture traditionnelle chinoise à l'université de Pékin début 1992, suivie de la publication de la revue *Guoxue Yanjiu* (國學研究, Recherche sur le *guoxue*) en mai 1993. Un article d'une page, publié dans le *Renmin Ribao* le 16 août 1993, décrivait l'apparition du *guoxue* à l'université de Pékin. C'était la première fois depuis 1989 que le journal consacrait un long article dans un supplément à des événements de l'université. Deux jours plus tard, un autre article, à la une du *Renmin Ribao*, se félicitait du développement de la recherche sur le *guoxue* à l'université. En octobre 1993, des groupes d'étudiants de l'université de Pékin organisaient un « mois du *guoxue* », avec des conférences et des débats réunissant d'éminents personnages tels que Ji Xianlin, Deng Guangming (鄧廣銘) et Zhang Dainian. En novembre, CCTV diffusait un reportage sur la fièvre du *guoxue*. En décembre, l'université de Pékin et CCTV décidaient de produire un documentaire télévisé en 150 parties sur la culture traditionnelle chinoise. L'accord stipulait :

> *Cette production sera guidée par le marxisme, appliquera les principes de « l'héritage critique » et du « passé au service du présent », et elle veillera au bénéfice social. […] L'objectif est de promouvoir l'excellente culture traditionnelle de la nation chinoise, afin que le peuple renforce sa confiance en soi, son respect envers lui-même et sa pensée patriotique*[7].

Le *guoxue* a acquis une envergure nationale en 1994, avec la publication, dans le numéro de juin de *Zhexue yanjiu,* d'un article de Li Denggui (李登貴, écrivant sous son nom de plume de Luo Bu 羅卜), assistant du directeur de la publication de l'Institut de philosophie de l'Académie chinoise des sciences sociales. Ce texte répondait à un article de Chen Guoqian (陳國謙, scientifique travaillant sur l'environnement à l'université de Pékin), publié dans un numéro précédent, et dans lequel Chen affirmait que, dans la dialectique traditionnelle chinoise[8], le sujet et l'objet ne faisaient qu'un. Selon Chen, la dialectique dominante en Occident et dans le marxisme, oppose le sujet et l'objet. La relation serait donc harmonieuse dans la dialectique traditionnelle chinoise, mais faite de conflit et de lutte en Occident et dans le marxisme. Li voyait dans cette analyse le symptôme d'une tendance plus générale des partisans du *guoxue,* qui chercheraient à bannir la « nouvelle culture du socialisme » du champ de la culture chinoise. Il critiquait également ceux qui, selon lui, tentaient de construire à partir des enseignements de Confucius et Dong Zhongshu, un nouveau système théorique concurrençant le marxisme[9]. L'émergence du *guoxue* et la « fièvre du *ruxue* », regroupées en un seul phénomène, se sont alors retrouvées au cœur d'un débat critique.

Pour certains, le *ruxue* et le *guoxue* risquaient de menacer l'orthodoxie marxiste et le socialisme en Chine. Les débats sur le *guoxue* étaient donc très idéologiques. Selon Zheng Jiadong (鄭家棟) :

6. « Le *guoxue* et l'économie de marché » (*Guoxue* yu shichang jingji), *Guangming ribao*, 1er septembre 2009.
7. « Idées sur la question de la culture traditionnelle » (Chuantong wenhua wenti bitan), *Kongzi yanjiu*, n° 2, 1995, p. 5.
8. Chen Guoqian, « Réflexions philosophiques sur les problèmes de l'environnement » (Guanyu huanjing wenti de zhexue sikao), *Zhexue yanjiu*, n° 5, 1994, p. 32-37.
9. Luo Bu, « *Le guoxue*, le retour vers le passé, la culture : estimation d'une tendance idéologique méritant l'attention » (Guocui, fugu, wenhua : pingyizhong zhide zhuyi de sixiang qingxiang), *Zhexue yanjiu*, n° 6, 1994, p. 36.

Après 1989, malgré le revers subi par le camp libéral, la recherche et la promotion de la culture traditionnelle n'ont pas été affectées. Au contraire, grâce aux encouragements des autorités et de la scène internationale, la recherche sur la culturelle traditionnelle a prospéré et est progressivement devenue une influence, une atmosphère, et une force. À ce moment-là, certaines personnes ont explicitement posé la question d'une « subtile connexion » entre « l'engouement pour le retour à un passé culturel » et « le déclin de l'intérêt pour le marxisme ». Elles soulignaient que « certaines personnes pourraient tenter d'utiliser le concept suspect de "guoxue" pour dénoncer la nouvelle culture du socialisme, présentée comme étrangère à la culture chinoise » [10].

En janvier 1995, la Fondation Confucius de Chine organisait un symposium pour discuter du lien entre l'engouement pour le *guoxue* et le marxisme. En 1995, le deuxième numéro de *Kongzi Yanjiu* lançait une contre-offensive visant les critiques du *guoxue*. Ces articles soulignaient que le *guoxue* était compatible avec le marxisme, et que la culture traditionnelle chinoise était un aspect important du socialisme aux caractéristiques chinoises, et devait donc être étudiée et évaluée en conséquence. La relation entre le *guoxue* et le marxisme est restée au centre des débats tout au long de l'année 1995.

En 1997, une stratégie de compromis est apparue : le *guoxue* était en relation non pas de façon étroite avec la tradition du *rujia*, mais plus largement avec l'ensemble de la culture académique traditionnelle. Fan Guiping (范桂萍) et Gan Chunsong (干春松, à cette époque tous deux membres de l'Académie chinoise des sciences sociales) considéraient par exemple que le *guoxue* reflétait une affirmation croissante de la « culture nationale » et était une expression du pluralisme. Les auteurs faisaient l'analyse suivante :

Il apparaît donc que l'objectif du guoxue est de promouvoir la complète incorporation du meilleur de la culture chinoise dans le contexte d'une culture globale. Cette orientation intellectuelle est différente de la mentalité très « protectionniste » de l'idéologie de l'essence nationale et du nouveau confucianisme.

Pour les auteurs, l'âge post-néoconfucéen (qu'ils font commencer à l'émergence du *guoxue*) signalait le rejet de l'idéalisme moral néoconfucéen, les intellectuels chinois adoptant alors une nouvelle attitude inclusive à l'égard de l'héritage culturel de la Chine : « En affirmant la valeur contemporaine de la tradition culturelle chinoise, ils transcendent déjà des biais sectaires flagrants et – dans le contexte d'une culture mondiale – mettent l'accent sur l'assimilation complète de toutes les formes de sagesse traditionnelle : *rujia*, *daojia*, moïste, et toutes les écoles de philosophes [11] ».

Dans les années 1990, le *guoxue* était avant tout un concept politique : l'attention se portait davantage sur le *guo* de *guoxue* que sur le *xue* de *guoxue*. Les partisans du renouveau du *ruxue* cherchaient à défendre un nationalisme culturel plaçant les valeurs culturelles du *rujia* au cœur de l'identité nationale chinoise. Les partisans de l'État y voyaient une menace contre leur propre revendication sur l'État-nation.

Depuis la fin des années 1990, la définition et la portée du *guoxue* sont devenues régulièrement des sujets de débats. Les définitions contemporaines du *guoxue* varient, souvent considérablement, mais la plupart des universitaires préfèrent une définition large, suivant en général les lignes suivantes : « synonyme de toutes les connaissances passées de la Chine », « terme collectif général désignant la culture traditionnelle chinoise » ou encore « recherche sur la culture chinoise ». Ce discours récent a entraîné un regain d'intérêt pour le développement du *guoxue* dans les trois premières décennies du XXe siècle. De nombreux universitaires semblent considérer que cette période apporte les références permettant de définir la portée et le caractère du *guoxue*.

La transformation du guoxue en discipline académique

Chen Lai (陳來, directeur de l'Institut de recherche sur le *guoxue*, université Tsinghua) a récemment distingué trois grandes périodes du *guoxue* dans les 30 premières années du XXe siècle. Selon lui, la première période correspond à la première décennie du siècle, durant laquelle le *guoxue* est essentiellement un concept politique. Pendant la deuxième période, de 1911 jusqu'au début des années 1920, le *guoxue* était considéré comme un concept culturel. Et dans la troisième période, après 1920, il était de plus en plus souvent utilisé comme un concept académique. C'est à ce moment-là, à la veille du mouvement de « mise en ordre de l'héritage national » (整理國故, *zhengli guogu*), que de nombreuses institutions universitaires ont créé des instituts de recherche sur le *guoxue*. Selon Chen, c'est également à cette époque que le concept a commencé à désigner un système de recherche ou un système universitaire, en particulier pour l'étude de la culture historique ancienne de la Chine [12].

Cette périodisation suscite plusieurs observations. Tout l'abord, l'idée que le *guoxue* s'est transformé d'un concept politique durant la première période en un concept académique dans la troisième période rejoint la distinction entre « nativiste » et « cosmopolite » établie par Cheng Gang et Cao Li, et citée par Arif Dirlik dans le chapitre introductif de ce dossier. Ironie de l'histoire, le mode nativiste, qui a dominé la première phase du *guoxue* en Chine, prend ses racines au Japon. On sait que le terme moderne de *guoxue* est adapté du japonais *kogukagu* (國學), qui faisait lui-même référence à un mouvement académique du XVIIIe siècle [13] développé en réaction contre le *Kangaku* (漢學, études han) associé aux textes canoniques chinois. Le *kogukagu* défendait un retour aux textes anciens japonais, tels que *Kojiki* (古事記), *Nihon shoki* (日本書紀) et *Manyoshu* (萬葉集) qui, selon leurs partisans, avaient échappé à l'influence chinoise. « À partir des années 1880, les universitaires travaillant dans le cadre des nouvelles disciplines modernes, « littérature nationale » et « histoire nationale », affirmaient que *Kokugaku* illustrait l'émergence d'un sens moderne de la nation chez le peuple japonais [14] ». Lorsque les intellectuels chinois tels que Liang Qichao (梁啟超, 1873-1929) ont introduit le concept de *guoxue* en Chine au début du XXe

10. Zheng Jiadong, « Le second souffle du nouveau confucianisme » (Dang dai xin ruxue de xin shiming), *Ehu yuekan*, n° 246, 1995, p. 19.
11. Fan Guiping et Gan Chunsong, « L'Âge post-néoconfucéen : évaluation du changement de direction des études sur la culture traditionnelle » (Hou xin rujia shidai : guanyu chuantong wenhua yanjiu zhuanxiang de pingjie), *Zhexue dongtai*, n° 3, 1997, p. 25-26.
12. Chen Lai, « Le chemin du nouveau *guoxue* » (Xin *guoxue* zhi lu), *Guangming ribao*, 26 octobre 2009. Cette division semble également correspondre aux idées de Chen, pour qui le *guoxue* a trois grandes significations : la culture universitaire traditionnelle de la Chine avant l'introduction des savoirs occidentaux ; une référence générale à la culture traditionnelle chinoise ; et le système de recherche produit par l'étude moderne de la connaissance et de la culture traditionnelles. Chen Lai, « Que penser de la fièvre du *guoxue* ? » (Ruhe kandai *guoxue*re), *Guangming ribao*, 2 août 2010.
13. Certains universitaires font remonter ses origines au siècle précédent.
14. Susan Burns, « The Kokugaku (Native Studies) School », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/kokugaku-school, consulté le 1er juin 2010. Burns souligne également: « Après la Seconde Guerre mondiale, Kokugaku a souvent été considéré comme l'origine intellectuelle des idées qui ont contribué à l'émergence du fascisme et du militarisme au Japon dans les années 1930 et 1940 ».

siècle, l'une de leurs motivations était d'inspirer les citoyens en protégeant « l'essence nationale » (國粹, *guocui*), un concept inventé par des universitaires comme Shiga Shigetaka (志賀重昂, 1863-1927), actif dans les années 1880 : son mouvement, le *kokusui shugi* (國粹主義), militait pour la préservation de l'identité culturelle japonaise alors même que celle-ci se modernisait. Sang Bing (桑兵, université Zhongshan) affirme que dans les premières années du siècle dernier, le *guoxue* est né de la crainte de voir les savoirs chinois balayés par la vague des savoirs occidentaux. Cela a donné naissance non seulement à la notion de *guoxue*, mais aussi aux Beaux-arts nationaux, aux Arts dramatiques nationaux, à la Langue nationale, à la Médecine nationale, aux Arts martiaux nationaux, au Costume national, etc [15].

Dans cette première phase, le *guoxue* prend une orientation nativiste qui le conduit à critiquer le *ruxue*. Cette position est très différente du *guoxue* actuel, qui privilégie les savoirs et les textes liés au *ruxue*. Dès 1902, Liang Qichao avait émis l'idée de lancer un journal dédié au *guoxue*, intitulé *Guoxue bao* : il a fallu quatre années supplémentaires avant que ce projet ne se réalise [16]. L'une des principales motivations de la proposition de Liang était de générer un environnement favorable à la libre expression de la pensée. Dans un essai publié en 1902, « Préserver le *rujiao* ne signifie pas respecter Confucius » 保教非所以尊孔論, *bao jiao fei suo yi zun Kong lun*), il imputait au *rujiao* la disparition des savoirs académiques depuis les Han. Selon lui, le *rujiao* considérait Confucius comme un leader religieux et non comme un philosophe. (Par ces affirmations, il défiait directement les idées de son ancien professeur et mentor, Kang Youwei [康有為, 1858-1927] [17]. Liang considérait plutôt les Royaumes combattants comme un modèle de richesse et de liberté intellectuelles. Le mouvement *guoxue* qui s'est développé dans cette période s'est de ce fait excessivement concentré sur les maîtres de la période pré-Qin [18]. Un ouvrage clé de la promotion des études des maîtres est le *Qiushu* (旡書, Livre de raillerie, 1900) de Zhang Binglin (章炳麟, ou Zhang Taiyan 太炎, 1869-1936). En considérant le *ru* (儒) comme une simple école parmi d'autres, *Qiushu* rompait le moule traditionnel qui accordait au *ruxue* un statut élevé. Dans le chapitre « Xue bian » (學變, Transformations des savoirs), Zhang faisait l'éloge de Wang Chong (王充, 27-ca. 100) pour ses critiques de Confucius. Dans le chapitre « Ding Kong » (訂孔, Évaluer Confucius), il écrivait que les enseignements de Confucius et du *ru* étaient inspirés de ceux de Laozi. Il présentait Confucius comme un simple scribe jouissant d'une réputation imméritée, et relevait l'incohérence de ses doctrines. Il affirmait également que Mencius et Xunzi étaient supérieurs à Confucius. Dès 1897, Zhang avait publié « Hou Sheng » (後聖, Le dernier sage), dans lequel il plaçait Xunzi sur un pied d'égalité avec Confucius. Il affirmait que depuis plus de 2 000 ans, les essais de Xunzi tels que « Zheng ming » (正名, Rectification des noms) et « Li lun » (禮論, Sur les rites) n'avaient pas été correctement compris [19]. Il y avait bien entendu des facteurs nationalistes (et donc antimandchous) dans cette connexion entre le mouvement *guoxue* et les maîtres du début des Qin ou de la fin des Zhou, comme l'a souligné Arif Dirlik dans l'essai publié dans ce même numéro.

Dirlik remarque que le *guoxue* dans son mode « cosmopolite » était « défini de la façon la plus explicite par Hu Shi, qui cherchait à faire du *guoxue* une analyse critique du passé national, utilisant les techniques d'analyse de l'Europe moderne ; le *guoxue* est alors compris comme des études nationales, enrichies par des méthodes modernes, et dont l'objet est le passé ». Un des curieux aspects de l'articulation académique contemporaine du *guoxue* est cette coexistence d'éléments nativistes et cosmopolites qu'elle propose. Dans un essai présentant la mission de l'Institut de recherche sur le *guoxue* de l'université Tsinghua, récemment ressuscité, son directeur Chen Lai écrivait :



L'académie Yuzhang (village de Xintian, Guiyang, province du Guizhou, 2008).
© AFP

Le nouvel Institut de recherche sur le guoxue de l'université Tsinghua adopte la même définition et la même utilisation du concept de « guoxue » que l'ancien Institut de recherche sur le guoxue de cette même université ; nous souhaitons nous aussi adopter « une subjectivité chinoise et une vision universelle » en héritant et poursuivant cet esprit académique de l'ancien Institut de recherche sur le guoxue : tel est notre objectif. La « recherche sur le guoxue » suppose que les universitaires chinois étudiant leur propre histoire et culture, favorisent la subjectivité de la culture chinoise ; qu'ils donnent toute leur place aux atouts des universitaires chinois étudiant leur propre culture ; qu'ils mettent en valeur la vision de l'histoire, la problématique et l'esprit culturel des universitaires chinois. En favorisant ce type de subjectivité culturelle, les chercheurs chinois ne se ferment pas aux discours extérieurs ; il s'agit plutôt de trouver une place au sein des cultures du monde, et dans le cadre d'une liaison étroite avec les recherches internationales sur la culture chinoise. Nous espérons que, dans ce contexte, les Chinois ne seront pas de simples néophytes dans le domaine des recherches internationales sur la culture chinoise. En devenant plus que de simples néophytes, nous pourrons devenir le courant dominant du futur [20].

15. Voir Sang Bing, *L'histoire du guoxue* (*Guoxue* de lishi), Pékin, Guojia tushuguan chubanshe, 2010, p. 1-2.
16. La Société pour la préservation des savoirs nationaux (*Guoxue* baocunhui, 1905) a publié le *Guocui xuebao* entre 1905 et 1912.
17. Liang Qichao, « Bao jiao fei suo yi zun Kong lun », *in* Ge Maochun (葛懋春) et Jiang Jun (蔣俊, éd.), *Essais choisis sur la pensée philosophique de Liang Qichao* (Liang Qichao zhexue sixiang lunwen), Pékin, Beijing daxue chubanshe, 1984, p. 95-103.
18. John Makeham, « The Role of Masters Studies in the Early Formation of Chinese Philosophy as an Academic Discipline », *in* John Makeham (éd.), *Emulating Worthies: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, Hong Kong, Chinese University Press, à paraître.
19. Comme le souligne le chercheur contemporain Wang Fansen (王汎森), cet essai a été rédigé en réponse à un mouvement anti-Xunzi de la fin des Qing, initié par un jeune Liang Qichao (qui à l'époque adhérait encore au courant de pensée du Nouveau Texte), par Tan Sitong (1865-1898) et d'autres partisans du Nouveau Texte. Wang Fansen, *La pensée de Zhang Taiyan et son attaque de la tradition du ruxue* (Zhang Taiyan de sixiang ji qi dui ruxue chuantong de chongji), Taipei, Shibao wenhua chuban youxian gongsi, 1985, p. 31. Voir également Liang Qichao, *Les tendances intellectuelles à l'époque des Qing* (Qing dai xueshu gailun), Taipei, Taiwan shangwu yinshuguan, 1993/1921, p. 138-139.
20. Chen Lai, « La mission de l'Institut de recherche sur le *guoxue* de Tsinghua » (Qinghua *Guoxue* yuan de shiming), http://www.tacl.tsinghua.edu.cn/publish/gxyjy/93/index.html, consulté le 5 septembre 2010.

Les nativistes et les cosmopolites ne se sont évidemment pas toujours entendus, comme l'a démontré le changement de paradigme, et le passage d'un « doute de l'antiquité » (疑古, *yigu*) à une « explication de l'antiquité » (釋古, *shigu*) [21]. Depuis une vingtaine d'années, plusieurs tentatives ont été faites pour reconstruire et réaffirmer certaines caractéristiques des débuts de l'histoire intellectuelle du *ru*. Ces tentatives, peu soucieuses de rigueur académique, se sont appuyées sur l'interprétation de textes récemment découverts par des fouilles archéologiques. Ces textes traitaient en particulier des enjeux de la paternité intellectuelle et des lignages. Le mouvement de « doute de l'antiquité » est en général imputé à Gu Jiegang (顧頡剛) qui, en 1926, analysait les textes de la période des Royaumes combattants jusqu'aux Han. Selon lui, plus un empereur mythique apparaissait tardivement dans un texte, plus le texte prétendait que ce personnage avait vécu à une époque ancienne [22]. Des partisans particulièrement éminents du renouveau actuel du *guoxue* (qui sont également des partisans particulièrement éminents du renouveau actuel du *ruxue*), Chen Lai et Guo Qiyong (國齊勇, université de Wuhan), se sont alignés sans ambiguïté avec le camp révisionniste cherchant à « expliquer l'antiquité », comme je l'ai démontré en détail ailleurs [23].

L'existence du courant cherchant à « expliquer l'antiquité » démontre que l'engagement des protagonistes contemporains du *guoxue* en faveur des aspirations nativistes prend généralement le dessus sur tout engagement en faveur d'aspirations plus cosmopolites. Comme le soulignait Liu Longxin (劉龍心), un historien résidant à Taiwan, les protagonistes du *guoxue* « cosmopolite » de la génération du 4-Mai, tels que Hu Shi, Gu Jiegang et Fu Sinian (傅斯年, 1896-1950), « ne considéraient plus les classiques, les traditions, les maîtres et les écrits anciens comme une taxinomie permettant de classifier le savoir mais ils les considéraient plutôt comme une source de matériaux historiques pour la recherche académique [24] ». La « perspective historique » (歷史的眼光, *lishi de yanguang*) de Hu Shi incitait à traiter tous les documents historiques sur un pied d'égalité, sans privilégier les classiques ou les matériaux issus de la culture de l'élite par rapport aux éléments tirés de la culture populaire. Cette attitude est rarement présente chez les protagonistes contemporains du *guoxue*. Leur attention se porte surtout sur les textes produits et consommés par une culture d'élite [25].

L'affirmation de Chen Lai, selon laquelle le *guoxue* a été transformé d'un concept politique dans la première période, en un concept académique dans la troisième période, appelle une deuxième observation : les universitaires chinois ont récemment entrepris un effort pour que le *guoxue* soit à nouveau considéré comme une discipline [26]. Plusieurs propositions ont été avancées pour que le *guoxue* soit accepté comme discipline de première catégorie (一級學科, *yiji xueke*) dans le système de classification des disciplines académiques de l'éducation supérieure. Il existe actuellement plusieurs dizaines de disciplines de première catégorie. Celles-ci sont à leur tour regroupées en 12 champs disciplinaires plus larges (學科門類, *xueke menlei*). Par exemple, le champ disciplinaire de l'économie consiste en deux disciplines de première catégorie : théorie économique et économie appliquée. Chaque discipline de première catégorie est à son tour divisée en plusieurs spécialisations (專業, *zhuanye*) ou disciplines de deuxième catégorie (二級學科, *erji xueke*). La théorie économique comprend par exemple les spécialisations suivantes : économie politique, histoire de la pensée économique, histoire de l'économie, économies occidentales, économie mondiale, et économie de la population, des ressources et de l'environnement. Les programmes diplômant au niveau du doctorat et de la maîtrise correspondent aux disciplines de deuxième catégorie. Ainsi, une université peut offrir un programme de doctorat en économies occidentales, mais pas nécessairement en économie mondiale ; une autre université peut proposer les deux. Mais si une université est autorisée à créer des programmes de doctorat et de maîtrise pour une discipline de première catégorie, elle doit alors être en mesure de proposer des doctorats et maîtrises dans toutes les disciplines associées de deuxième catégorie.

Depuis un an environ, des voix de plus en plus nombreuses demandent que le *guoxue* soit élevé au rang de discipline de première catégorie. Jiao Guocheng (焦國成, université Renmin) proposait même huit sujets liés au *guoxue* appelés à devenir des disciplines de deuxième catégorie : études classiques, études des maîtres, études des preuves, études des institutions, études de la culture matérielle, études des techniques et divinations, *guoxue* comparatif, et études occidentales [27]. Guo Qiyong est allé plus loin. Il souhaite que le *guoxue* soit reconnu non seulement comme une discipline de première catégorie, mais surtout comme un champ disciplinaire comprenant cinq disciplines de première catégorie : les classiques, l'histoire, les maîtres, les écrits anciens, et la religion chinoise. Il affirme :

> *Si le guoxue était considéré comme un champ disciplinaire et les études classiques comme une discipline de première catégorie, alors les études classiques pourraient elles-mêmes se diviser en disciplines de deuxième catégorie, à raison d'une discipline par texte classique (*le Livre des odes, le Classique des documents, le Classique des mutations, les Annales des printemps et automnes, les Quatre livres*, etc.), une discipline pour les classiques dans leur ensemble, une pour l'histoire des classiques, une pour l'étude des textes anciens et des textes modernes… La situation pour les autres disciplines [histoire, étude des maîtres, écrits anciens et religion chinoise] peut être déduite de cette base* [28].

Il s'agit probablement davantage d'une perspective stratégique que d'une réelle proposition. L'université de Wuhan était à la tête du mouvement ré-

21. Cette réorientation a été révélée par la publication de l'ouvrage de Li Xueqin (李學勤), *Sortir de la période de doute de l'antiquité* (Zhouchu yigu shidai), Shenyang, Liaoning daxue chubanshe, 1994. (Son essai portant le même titre avait été publié dans *Zhongguo wenhua*, n° 9, 1992).
22. Bien que Gu ait utilisé le terme *yigu* pour désigner sa propre attitude face à l'histoire, ce n'est qu'environ une décennie plus tard que la distinction entre *yigu* et *xingu* (信古, croire l'antiquité), et *shigu* (expliquer l'antiquité) a commencé à être utilisée. Pour davantage de détails, voir John Makeham, *Lost Soul : « Confucianism » in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge, MA., Harvard University Asia Center, 2008, p. 210, fn. 6 ; Arif Dirlik, *Revolution and History : Debates on Chinese Social History, 1928-1933*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 264-266.
23. John Makeham, *Lost Soul*, chapitre 10, « From Doubting Antiquity to Explaining Antiquity: Reconstructing Early *Ru* Intellectual History in Contemporary China ».
24. Liu Longxin, *La recherche et les institutions : le système des disciplines et l'établissement d'une historiographie chinoise moderne (Xueshu yu zhidu : Xueke tizhi yu xiandai zhongguo shixue de jianli)*, Taipei, Yuanliu chuban gongsi, 2002, p. 163.
25. Des gestes occasionnels sont consentis pour inclure les produits culturels des « minorités chantantes et dansantes » dans le domaine du *guoxue*, mais ces gestes ne sont souvent que symboliques.
26. Fang Litian (方立天) a même formulé un syllogisme pour étayer cette opinion : « Le *guoxue* fait référence aux recherches universitaires d'un pays. Les recherches universitaires sont un savoir systématique et spécialisé. Le *guoxue* est donc un savoir systématique et spécialisé ». Fang Litian, « L'âme du *guoxue* : l'esprit humaniste chinois » (*Guoxue* zhi hun : Zhonghua renwen jingshen), *in* Zhongguo Renmin daxue *Guoxue* yuan (éd.), *Forum sur le guoxue* (*Guoxue* luntan, première édition), Pékin, Zhongguo Renmin daxue *Guoxue* yuan, 2008, p. 58. On peut néanmoins entendre quelques voix discordantes, comme celle de Gong Pengcheng (景海峰), qui nie que le *guoxue* soit une spécialité ou même un sujet, et le présente au contraire comme le terreau sur lequel différents types de savoirs sont cultivés. Gong Pengcheng, *Introduction au guoxue* (*Guoxue* rumen), Pékin, Peking University Press, 2008, préface, p. 5.
27. Jiao Guocheng, « De la nécessité d'ajouter le *guoxue* aux disciplines de première catégorie » (Zengshe *guoxue* wei yiji xueke hen you biyao), *Guangming ribao*, 13 septembre 2010.
28. Guo Qiyong, « Nouveau débat sur la création de la discipline du *guoxue* » (Xin shi tan *guoxue* xueke de shezhi), *Guangming ribao*, 24 août 2010.

clamant l'instauration du *guoxue* comme discipline de première catégorie. En 2001, le département de philosophie a créé un cours expérimental de *guoxue* pour ses étudiants de premier cycle. En 2005, cet enseignement s'est élargi à un programme de maîtrise et, en 2007, des programmes de doctorat et de maîtrise ont été proposés avec, *de facto*, le *guoxue* comme discipline de première catégorie. Mais le ministère de l'Éducation n'a pas encore accordé au *guoxue* le statut de discipline de première ou deuxième catégorie. Les étudiants doivent donc inscrire leur diplôme dans les cursus de littérature, d'histoire ou de philosophie (les étudiants peuvent choisir [29]). En 2010, l'université de Wuhan a créé un Institut de *guoxue* dirigé par Guo Qiyong.

L'affirmation de Chen Lai selon laquelle le *guoxue* s'est transformé en concept académique dans la troisième période conduit à une troisième observation : l'effort actuel des universitaires pour considérer le *guoxue* comme une discipline est entravé par une crise d'identité durable. Au début du XXe siècle, le *guoxue* était déjà un produit de la disciplinarisation et de la professionnalisation des savoirs qui avaient commencé en Europe et aux États-Unis au siècle précédent, et qui étaient marquées par « la création de structures institutionnelles permanentes, conçues à la fois pour produire de nouveaux savoirs et pour reproduire les producteurs de savoirs [30] ». Gan Chunsong (université Renmin) raconte par exemple que les universitaires associés au mouvement de l'Essence nationale

> *cherchaient à établir une Académie de l'Essence nationale pour offrir un cursus de trois ans comprenant des matières telles que les études classiques, la philologie, l'éthique, la philosophie morale néo-confucéenne, la philosophie, la religion, la politique et le droit, l'économie, la sociologie, l'histoire, les institutions, l'archéologie, la géographie, le calendrier et les mathématiques, l'histoire naturelle, l'écriture d'essais, la musique, le dessin, la calligraphie, la traduction, etc. Toutes les matières qui devaient être étudiées provenaient des ressources du savoir chinois traditionnel, mais il s'agissait de toute évidence d'une tentative de prendre le système des disciplines occidentales comme modèles de nouvelles classifications* [31].

Liang Tao (梁濤, université Renmin) note de même :

> *Les institutions de recherche sur le guoxue créées après la période du 4-Mai, comme le Guoxuemen de l'université de Pékin, le Guoxue yanjiuyuan de l'université Tsinghua, le Guoxue yanjiusuo de l'université Yenching, etc., se sont toutes essentiellement inspirées des disciplines occidentales pour classifier le savoir et la culture de Chine. Elles établissent en général une distinction entre littérature, histoire et philosophie, et en ajoutant la linguistique, la philologie, l'archéologie, etc.* [32].

D'autres universitaires, comme Chen Ming (陳明, Université normale de Pékin), craignent que cette réduction des études classiques à des disciplines telles que la philosophie, la philologie, l'histoire ou l'anthropologie, n'entraîne une confusion méthodologique et ne nuise à la compréhension [33]. D'autres, comme Jiao Guocheng, se lamentent :

> *Le système occidental de disciplines académiques a conduit au morcellement et à la fragmentation du guoxue (ou du savoir traditionnel chinois). À cause de cela, le guoxue ne peut exister ou se développer comme un tout organique. Par conséquent, il est difficile de garantir que la connaissance et la culture traditionnelles chinoises puissent exercer une forte influence parmi les cultures nationales du monde* [34].

Zhu Hanmin (朱漢民, Académie Yuelu, université du Hunan) se plaint également que les catégories traditionnelles du savoir, associées aux Quatre divisions (les classiques, l'histoire, les maîtres, et les écrits anciens) aient non seulement été démantelées mais que le savoir contenu dans chacune d'entre elles soit devenu un simple « matériau » pour des disciplines introduites par l'Occident [35]. Ces opinions vont souvent de pair avec l'affirmation suivante : les différences entre les schémas occidentaux de classification du savoir et les approches chinoises de la connaissance s'apparentent aux différences entre l'approche holistique d'un praticien de la médecine traditionnelle chinoise et l'approche analytique d'un praticien de la médecine occidentale [36]. Les protagonistes contemporains du *guoxue* sont donc confrontés à un paradoxe : plus ils revendiquent le statut de discipline pour le *guoxue* (ce qui implique de lui apporter une division taxinomique), moins le *guoxue* peut être considéré comme une discipline à part entière.

La tendance ethno-épistémologique

Ces deux dernières décennies est apparu à Taiwan et Hong Kong un mouvement militant pour une « sinisation » ou une « indigénisation » des sciences sociales, en particulier de la psychologie sociale, de l'anthropologie et de la sociologie [37]. Le mouvement promeut un retour aux racines culturelles de « l'être chinois » et le développement d'approches « sinisées » de la recherche en sciences sociales et sciences du comportement. Il s'agit là d'une réaction à l'idée que la prétention universaliste de la théorie pourrait menacer la particularité de l'identité culturelle locale [38].

Au cours de la dernière décennie, un nombre croissant d'universitaires chinois ont de même démontré que « la philosophie occidentale » devait encore reconnaître « la légitimité » de la philosophie chinoise et engager avec elle un dialogue sur un pied d'égalité. Selon eux, l'articulation et le développement de l'héritage philosophique de la Chine devraient s'appuyer principalement sur les paradigmes et normes endogènes de l'héritage indigène chinois. Les paradigmes et normes venus de l'Occident, en particulier,

29. On retrouve la même situation à l'université Renmin, où la première promotion d'étudiants de premier cycle puis de maîtrise (six années d'étude, à partir de 2005), vient d'être diplômée.
30. Immanuel Wallerstein *et al.*, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 7.
31. Gan Chunsong, « *Guoxue* : s'identifier avec l'État-nation et réfléchir sur les disciplines » (« *Guoxue* » : Guojia rentong yu xueke fansi), *Zhongguo zhehui kexue*, n° 3, 2009, p. 57-58.
32. Liang Tao, cité dans « Le *guoxue* est une discipline » (*Guoxue* shi yimen xueke), *Guangming ribao*, 12 octobre 2009.
33. Chen Ming, « Espoirs et doutes : regarder l'Institut de recherche sur le *Guoxue* de l'université Renmin depuis l'Institut de recherche sur le *Guoxue* de Tsinghua » (Qidai yu yilü : Cong Qinghua *Guoxue* yuan kan Renda *Guoxue* yuan), dans son *Ruxue Culturel : Pensées et arguments* (Wenhua ruxue : sibian yu lunbian), Chengdu, Sichuan renmin chubanshe, 2009, p. 178.
34. Jiao Guocheng, « De la nécessité d'ajouter le *guoxue* aux disciplines de première catégorie », *art. cit.*
35. Zhu Hanmin, cité dans « Le *guoxue* est une discipline », *art. cit.*
36. Gong Pengcheng, *Introduction au guoxue*, *op. cit.*, p. 11.
37. Maukuei Chang, « The Movement to Indigenize the Social Sciences in Taiwan: Origin and Predicaments », *in* John Makeham et A-chin Hsiau (éd.), *Cultural, Ethnic, and Political Nationalism in Contemporary Taiwan: Bentuhua*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
38. Comme le remarque Arif Dirlik dans son article publié ici, « le nativisme épistémologique, ou la valorisation générale de l'ethno-épistémologie, est une caractéristique majeure (et peut-être même une définition) de la modernité globale contemporaine ».

seraient non seulement inappropriés mais fondamentalement hégémoniques et/ou mal adaptés aux « conditions » chinoises. Les débats sur ces enjeux et ceux qui leur sont liés ont atteint leur paroxysme avec la publication de deux essais importants – l'un à la fin de l'année 2001, l'autre début 2002 – par deux éminents universitaires chinois spécialistes de la philosophie chinoise [39]. Ces essais ont marqué le début d'une période de débats et de discussions sur le thème de « la légitimité de la philosophie chinoise ».

Quelques exemples de ce débat [40] suffiront à en illustrer les principaux arguments. Dans l'introduction du premier tome de sa célèbre *Zhongguo zhexueshi* (Une histoire de la philosophie chinoise, 1934), Feng Youlan (1895-1990) définissait ainsi le principal objectif d'une histoire de la philosophie chinoise : « Parmi toutes les formes de savoirs de l'histoire chinoise, choisir et apporter un récit des aspects qui peuvent être nommés dans le cadre de ce que l'on appelle philosophie en Occident [41] ». En 2003, Zhang Liwen (université Renmin) opposait la critique suivante à la proposition de Feng :

> *Un tel récit conduirait inévitablement au démembrement des différentes formes du savoir chinois traditionnel. Les différentes branches du savoir chinois, qui constituent ensemble un tout organique, seraient désintégrées et réduites en pièces si l'on choisissait « les aspects qui peuvent être nommés dans le cadre de ce que l'on appelle philosophie en Occident », éludant les aspects qui ne peuvent l'être, et rassemblant [ce qui reste]. Le résultat d'un tel assemblage serait [...] de mettre fin à l'existence de la connaissance, de la pensée, ou de la philosophie chinoises. Ce serait exactement comme dans Zhuangzi où, afin de remercier Hundun pour son hospitalité, Shu et Hu cisèlent sept trous dans le corps de Hundun [afin qu'il soit] exactement comme eux. Mais quand les sept trous ont été percés, Hundun était mort* [42].

Dans la même veine, Chen Shaoming (陳少明, université Zhongshan) écrivait :

> *Dans de nombreux manuels, une fois que la pensée traditionnelle a été soumise au cadre analytique de la philosophie occidentale, l'intégrité inhérente au sens de la pensée traditionnelle se trouve disloquée et totalement impossible à reconnaître. Ainsi, le sentiment que l'on a en lisant les textes canoniques est complètement différent de celui que l'on peut avoir en lisant les interprétations des manuels [...]. Dans ces récits stéréotypés des histoires de la philosophie [dans les manuels], les concepts chinois sont souvent utilisés pour tirer des analogies farfelues avec les catégories philosophiques occidentales, et les classiques chinois sont imperceptiblement transformés en exemples illustrant [les principes de] la philosophie occidentale* [43].

Jing Haifeng (景海峰, université de Shenzhen) a violemment critiqué les tentatives chinoises de singer les modèles de philosophie occidentaux. Pour Jing, l'institutionnalisation de la philosophie en tant que discipline académique a eu une conséquence majeure : la prétendue philosophie chinoise est en réalité devenue une philosophie occidentale avec un masque chinois. Il regrette que, malgré les développements du siècle dernier dans l'étude de la philosophie chinoise, et malgré la professionnalisation et l'institutionnalisation de la discipline, le contenu réel de la philosophie chinoise reste sans substance ni réel contenu [44].

Dans la même veine de pensée, Wei Changbao insiste sur le fait que l'étude et le développement de la philosophie chinoise ne doivent pas être guidés par les paradigmes de la « philosophie occidentale » mais plutôt par des discours théoriques endogènes : « Nous devons tenter de revenir aux contextes théoriques et aux problématiques de la philosophie chinoise, afin d'établir la subjectivité ou l'auto-détermination de la philosophie chinoise et de promouvoir l'indigénisation (本土化, *bentuhua*) [...] de la philosophie chinoise [45] ».

Une autre caractéristique, étroitement liée à cette tendance à l'indigénisation, est la volonté d'utiliser la pensée et les savoirs chinois comme références ou normes pour toute recherche sur la philosophie chinoise. Wang Zhongjiang (王中江, Académie chinoise des sciences sociales) dresse le tableau suivant :

> *Au moment du renforcement de l'identification avec l'histoire et la tradition chinoises dans les années 1990, tout le monde a été très perturbé par les effets négatifs de l'utilisation des paradigmes occidentaux pour expliquer les savoirs chinois. Alors que les gens commençaient à douter de la méthode habituelle consistant à utiliser les paradigmes et concepts philosophiques occidentaux pour faire de la recherche sur la philosophie chinoise, certains ont commencé à douter du terme même de « philosophie chinoise », qui a longtemps été considéré comme une facette des « savoirs chinois » [...]. « Des analogies simplistes, forcées » et des « interprétations erronées » peuvent n'être que des problèmes de détail, mais le fait de masquer ou de sacrifier la « problématique » intrinsèque de la philosophie chinoise, « ses façons de penser » et ses « structures et objectifs propres », cause un dommage systémique. Cela explique en partie la réception chaleureuse en Chine des ouvrages de [Paul A.] Cohen, « China-centred perspective » et d' [Edward] Said, « Orientalism ». Cet élément de contexte explique également pourquoi certains d'entres nous ont appelé à une « indigénisation » des savoirs chinois, ou à un retour à un contexte linguistique chinois, voire à l'utilisation du chinois classique dans la langue parlée* [46].

39. Les deux essais sont celui de Zheng Jiadong, « La question de la "légitimité" de la philosophie "chinoise" » (« Zhongguo » zhexue de « hefaxing wenti »), *in* Institut de philosophie chinoise, Académie chinoise des sciences sociales (éd.), *Zhongguo zhexue nianjian 2001*, Pékin, Zhexue yanjiu zazhishe, 2001 ; et celui de Chen Lai, « Les défis de la recherche sur la philosophie chinoise » (Zhongguo zhexue yanjiu de tiaozhan), *Zhongguo shehui kexue wenzhai*, n° 2, 2002.

40. Pour une analyse du débat, voir Carine Defoort, « Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate », *Philosophy East and West*, vol. 51, n°3, juillet 2001, p. 393-413 ; « Is "Chinese Philosophy" a Proper Name. A Response to Rein Raud », *Philosophy East and West*, vol. 56, n° 4, 2006, p. 625-660. Trois numéros de *Contemporary Chinese Thought* (vol. 37, n° 1, 2005 – vol. 37, n°3, 2006) sont consacrés à des traductions d'articles représentatifs du débat sur la légitimité de la philosophie chinoise.

41. Feng Youlan, *Une histoire de la philosophie chinoise* (Zhongguo zhexueshi), Shanghai, Shangwu yinshuguan, vol. 1, 1934, p. 1.

42. Zhang Liwen, « Le récit de la philosophie chinoise par elle-même : trouver un moyen de sortir de la crise de la philosophie chinoise et surmonter le problème de la légitimité » (Zhongguo zhexue de « ziji jiang », « jiang ziji » : lunzouchu Zhongguo zhexue de weiji he chaoyue hefaxing de wenti), *Zhongguo renmin daxue xuebao*, vol. 2, 2003, p. 3.

43. Chen Shaoming, « Une fois de plus, sur la pertinence de la "philosophie chinoise" » (Chongti « Zhongguo zhexue » de zhengdangxing), *Jiang-Han Luntan*, n° 7, 2003, p. 34.

44. Jing Haifeng, « Une interprétation moderne de la philosophie chinoise » (Zhongguo zhexue de xiandai quanshi), Pékin, Renmin chubanshe, 2004, p. 210, 241-247 *passim.*

45. Wei Changbao, « Le récit de la "légitimité" de la philosophie chinoise et la façon de le surmonter » (Zhongguo zhexue de « hefaxing » xushi ji qi chaoyue), *Zhexue Dongtai*, n° 6, 2004, p. 7-9, *passim.*

46. Wang Zhongjiang, « Paradigmes, perspectives et modèles de recherche pour la philosophie chinoise » (« Fanshi », « shendu guandian » yu Zhongguo zhexue « yanjiu dianfan »), *Jiang-Han luntan*, n° 7, 2003, p. 26-27.

Bien que l'intensité du débat sur « la légitimité de la philosophie chinoise » ait diminué après 2005, ces préoccupations sont naturellement venues se reporter sur le *guoxue*, comme le montrent clairement les commentaires suivants, de Li Jinglin (李景林) et Xu Jiahuang (université normale de Pékin) :

> *Dès les années 1980, certains universitaires avaient exprimé des réserves quant au degré d'applicabilité des normes de sciences sociales formulées à partir d'expériences historiques occidentales. À l'orée de ce nouveau siècle, l'augmentation des activités universitaires rétrospectives et prospectives liées à un siècle de disciplines en sciences humaines [en Chine] a également renforcé la conscience d'une méthodologie académique chinoise. Les débats de ces dernières années sur la méthode historiographique, la religiosité du* ruxue, *et la légitimité de la philosophie chinoise en sont également une manifestation. Une voix puissante s'élève déjà dans le monde académique chinois pour demander que les études de la connaissance et de la pensée chinoises créent leurs propres méthodes d'expression, de recherche et d'interprétation. Récemment, la « fièvre du guoxue » s'est élevée en réponse à cette tendance. Désormais, ceux qui placent leurs espoirs dans le guoxue l'utilisent pour reconstruire les caractéristiques et la singularité de la connaissance et de la culture chinoises. Ils affirment que la revitalisation de la culture chinoise posera les fondations des savoirs et de l'esprit [de la Chine]*[47].

Même les plus influents partisans du *guoxue* adhèrent à cette idée. Les récents commentaires de Chen Lai (qui, comme d'autres personnages éminents de la promotion du *guoxue* était également un protagoniste majeur des débats sur « la légitimité de la philosophie chinoise ») nous le confirment :

> *Le guoxue aide également à se débarrasser du « culturo-centrisme occidental » et de l'influence de son hégémonie culturelle [...] Les historiens ont longtemps souligné que les millénaires d'histoire continue et documentée de la Chine étaient uniques au monde. Les principes guidant toutes les sciences sociales doivent à la fois subir et obtenir la validation de l'expérience historique chinoise ; ce n'est qu'alors que leur pertinence pourra être prouvée. « La fièvre du guoxue » aide à réfléchir au postulat de la culture occidentale selon lequel le particulier est l'universel ; elle aide à réfléchir à l'importation ou la transplantation des systèmes académiques occidentaux ; et grâce à l'expérience et à la sagesse chinoises, elle aide à fonder une subjectivité culturelle chinoise, afin de promouvoir l'égalité des interactions dans un monde multiculturel*[48].

Le ton nationaliste prononcé de ces remarques peut surprendre car Chen a par ailleurs promu la préservation d'un « lien étroit avec la recherche internationale sur la culture chinoise ». Le fort nationalisme culturel semble également difficile à réconcilier avec la création, par l'Institut de recherche sur le *guoxue* de Tsinghua (dont la traduction officielle est l'« Académie des savoirs chinois »), d'un poste de professeur invité auprès du Mémorial Liang Qichao, pour donner les conférences du Mémorial. Le fait que les quatre premiers professeurs invités soient probablement des universitaires occidentaux plutôt que des Chinois est discutable[49]. Une des caractéristiques du « nouveau *guoxue* » est qu'outre le fait d'aspirer à un niveau académique internationale, ses partisans veulent être perçus comme opposés à toute tentation d'insularité académique et de chauvinisme culturel[50]. Malgré cela, les questions que j'ai décrites ci-dessus continueront à occuper les énergies et les pensées de nombreux intellectuels chinois et, à court terme au moins, elles contribueront à la croissance continue du *guoxue*. Car elles attisent directement les inquiétudes anciennes, répandues et profondément ancrées, quant à la menace contre l'identité culturelle chinoise qu'entraînerait une soumission à des hypothèses culturelles initialement formulées dans des circonstances culturelles occidentales avant de devenir des théories universelles[51].

Traduit par Séverine Bardon

47. Li Jinglin et Xu Jiaxing (許家星), « *Guoxue* : le jardin de la culture académique chinoise » (*Guoxue* : Zhongguo xueshu wenhua de jiayuan), *in* Tang Jin (唐晉, éd.), *Stratégies pour un grand pays : la fièvre du guoxue et la transmission culturelle* (Da guo ce : *guoxue* re yu wenhua chuancheng), Pékin, Renmin Ribao, 2009.

48. Chen Lai, « Que penser de la fièvre du *guoxue* ? », *art. cit.*

49. L'Institut du *Guoxue* de Tsinghua a quatre grands mentors (四大導師, *si da daoshi*) : Liang Qichao, Wang Guowei, Chen Yinke, et Zhao Yuanren. Arif Dirlik est le premier professeur invité du Mémorial Liang Qichao.

50. Une autre influence peut également jouer ici, au moins dans le cas de Chen Lai. Le professeur de Chen, Zhang Dainian (1909-2004) continue à être influent car il a développé une méthodologie dialectique, appelée « héritage critique (批判繼承, *pipan jicheng*) et création synthétique (綜合創新, *zonghe chuangxin*) ». Bien que Zhang ait déjà avancé le concept de création synthétique dans les années 1930, c'est pendant la « fièvre de la culture » des années 1980 qu'il a activement promu ce concept dans un grand nombre de ses écrits et conférences. « D'un côté, nous devons résumer et réfléchir consciencieusement sur la tradition culturelle de notre nation, et avoir une claire reconnaissance de ses faiblesses et de son essence ; d'un autre côté, nous devons étudier en profondeur la culture occidentale, l'analyser concrètement, et discerner clairement ses forces et faiblesses. Ensuite, sur la base de l'héritage critique et de la transmission de la culture traditionnelle chinoise et en s'inspirant avec prudence de la culture occidentale contemporaine (*jindai*), nous devons synthétiser les deux pour créer la nouvelle culture chinoise du socialisme. Cette culture sera à la fois nouvelle et chinoise. J'appelle cette notion la « création synthétique ». (Zhang Dainian, « Lettre sur les études du nouveau confucianisme » (Guanyu ruxue yanjiu de xin), *Zhexue yanjiu*, n° 6, 1990, p. 110). Sa présentation la plus détaillée de la création synthétique se trouve dans un livre coécrit avec son étudiant, Cheng Yishan (程宜山), *Culture chinoise et débat sur la culture* (Zhongguo wenhua yu wenhua lunzheng), Pékin, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1990. Voir en particulier le dernier chapitre.

51. Sur une note plus spéculative, le philosophe pourrait se demander si un autre facteur « profondément structurel » sous-tendant la dimension ethno-épistémologique du *guoxue* pourrait être ce que Thomas Metzger désigne sous le terme d' « optimisme épistémologique ». Metzger identifie un « optimisme épistémologique » commun au marxisme chinois, à la pensée de Sun Yat-Sen, à l'humanisme confucéen moderne, et au libéralisme chinois. Au cœur de cet optimisme, il trouve la revendication métaphysique que les humains peuvent utiliser l'intuition ou le raisonnement dialectique pour acquérir la connaissance de, ou même devenir, une ultime réalité ineffable gouvernant le monde naturel, l'histoire et la vie éthique. Cet optimisme pourrait-il également expliquer l'assurance (et l'affirmation) du positionnement ethno-épistémologique chinois moderne ? Metzger impute le fondement idéologique de cet optimisme épistémologique à « la tradition confucéenne et néoconfucéenne ». Thomas Metzger, *A Cloud across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong, Chinese University Press, 2005, p. 673.