

Discours de l'esprit, corps et culture dans la Chine moderne

Autor(en): **Vuilleumier, Victor**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **65 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-154536>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DISCOURS DE L'ESPRIT, CORPS ET CULTURE DANS LA CHINE MODERNE

Victor Vuilleumier

Université de Genève, East China Normal University (Shanghai)

*Abstract*¹

This paper presents my postdoctoral research, currently in progress. In modern China (late Qing and Republican era), the body and the spirit are used as concepts in a wide range of discourses: political essays, manifestos, thoughts on literature, or on aesthetics. They deal with issues of culturalism and identity: in some cases for example, China is described as a “spiritual culture”, whereas the West is identified with its “material civilization”. Furthermore, the “progressive” as well as the “conservative” modern Chinese authors, calling either for Westernization or a “reconstruction” of the Chinese tradition, all anyhow asserted the primacy of the “spirit”. These distinctions, as well as the modern concept of “culture” were mainly imported from the West and Japan. Nevertheless, this “discourse of the spirit” also pursues a Chinese intellectual tradition of its own, such as “Neo-Confucianism” or “Consciousness Only” Buddhism. A further question would be to replace this Chinese modern discourse of the spirit in a global perspective: in modern times, some intellectuals in other countries facing modernization also developed a kind of “spiritualist” assertion of their renewed traditions and cultures.

Introduction

A l’issue de ma thèse de doctorat portant sur “l’écriture du corps déchiré dans la littérature chinoise modern”², je suis parvenu, entre autres, aux constats suivants: la représentation du corps dans la Nouvelle littérature chinoise (*Zhongguo xin wenxue / xiandai wenxue* 中国新文学 / 现代文学, ca. 1917–1949) est cul-

- 1 Une première version de cet article a été présentée lors des “Sixièmes Journées de la relève en études asiatiques” en mai 2010.
- 2 Cf. VUILLEUMIER, 2010. Par “Nouvelle littérature chinoise”, j’entends la forme de littérature débutant autour de 1917, qui s’inscrit dans le Mouvement de la Nouvelle culture (*Xin wenhua yundong* 新文化运动 ca. 1915–1925), à l’exclusion des littératures populaires de la fin des Qing et de la République, toutes appartenant à l’ensemble de ce que l’on tend à présent à désigner comme “littérature chinoise moderne”.

turellement “hybride” et en redéfinition constante; elle se constitue en empruntant ses éléments à des représentations littéraires et non-littéraires, chinoises et occidentales, anciennes et modernes. Le thème du corps témoigne de ces différentes négociations culturelles, et la dimension hybride de sa représentation est à l’image de la Nouvelle littérature chinoise tout comme de l’histoire intellectuelle durant la République de Chine (1911–1949), rappelant par ailleurs le caractère “métissé” du chinois littéraire “vernaculaire” moderne (*baihua* 白话).

A partir des années 1920, une représentation “moderne” du corps se constitue en effet dans la Nouvelle littérature chinoise. Elle est “moderne” au sens où elle témoigne de la transition globale d’un “corps habillé”³, vecteur d’une identité fondée sur le culturel et offrant de ce fait du “jeu” dans la définition de cette dernière, vers un corps objectivé “nu”⁴ anatomique. Le corps se voit attribuer des qualités biologiques fixes, genrées, nationales et “raciales”: ces changements dans la représentation du corps répondent à la tendance, dont témoignent les discours “dominants” et “officiels” de l’ère républicaine, à construire une identité chinoise moderne nationale et nationaliste.⁵ Dans le même temps pourtant, à bien des égards, la Chine de la fin des Qing 清 (1644–1911) et de la République s’interroge constamment sur les fondements culturels, étatique (au sens de l’Etat-nation) ou ethniques, à donner au nationalisme et à l’identité chinoise.

Or, la Nouvelle littérature soumet également à un certain processus de “spiritualisation” cette représentation moderne du corps objectivé: ses paradigmes “matérialistes” scientifiques et médicaux, tels que le réalisme anatomique, les thèmes de la maladie et de la guérison, sont *métaphorisés* pour porter les discours de la subjectivité ou de l’allégorie nationale. De cette façon, l’Occident et la modernité scientifique, perçus comme “matière”, sont détournés pour incarner un “discours de l’esprit” (voir plus bas sur la définition de ce terme). Le corps permet de problématiser un ensemble de questions culturelles, une réflexion sur la modernité, le rapport des intellectuels chinois modernes à leur tradition et à l’Occident.⁶ Par exemple, le courant d’idées associé à la Nouvelle culture et au 4 Mai revendique la représentation anatomique du corps, en la présentant comme plus “réaliste” et “scientifique” que les représentations chinoises

3 Cf. ELVIN, 1989: 267.

4 Avec la réserve que le corps humain n’est jamais réellement “nu” ni “objectif”, comme le montrent la sociologie du corps et l’anthropologie (cf. DETREZ, 2002; MAUSS, 2008: 365–86; MORIN, 1979).

5 Sur le corps durant la période républicaine, cf. HUANG, 2006, ainsi que les travaux de Frank DIKOETTER.

6 Cf. VUILLEUMIER, 2009.

“traditionnelles”; ces qualités sont celles de l’agenda moral progressiste, moderne et anti-traditionnel de la Nouvelle culture.⁷

Au cours des années 1930 et 1940, le processus de spiritualisation de la représentation du corps dans la Nouvelle littérature se poursuit, les auteurs recourant cette fois à la tradition chinoise; dans certains textes est inventée en effet une représentation du corps “néo-traditionnelle”, qui emprunte à des éléments chinois anciens ou populaires. Elle rejette la représentation dualiste de la personne qui valorise l’âme au détriment du corps perçu comme matériel, aliénant l’esprit et l’individu; c’est ce que la littérature du 4 Mai tendait à faire, opposant souvent par exemple le désir de l’envol de l’âme à la description du corps malade. Au contraire, cette nouvelle représentation tend à rendre le sens d’un corps animé et intégrant une forme d’activité spirituelle, comme lorsqu’elle donne la représentation intériorisée de techniques traditionnelles chinoises du corps.⁸

Un “discours de l’esprit”

Je propose de considérer cette spiritualisation par métaphore, et cette représentation d’un corps néo-traditionnel animé, comme la manifestation dans le champ littéraire d’une réalité plus large, qui se manifeste dans l’histoire moderne des idées en Chine – à savoir le développement d’un “discours de l’esprit”, terme que je définis selon les différents niveaux suivants. J’entends tout d’abord par “discours de l’esprit” l’usage d’un lexique renvoyant à l’esprit au sens large. Il s’agit de concepts chinois traditionnels, comme le “cœur-esprit” (*xin* 心), “l’esprit” (*shen* 神) ou “l’âme” (*xinling* 心灵). D’autres de ces concepts sont sinon traduits de l’Occident, du moins occidentalisés, “translatant” un sens étranger dans un mot chinois préexistant, comme c’est le cas pour “l’esprit” (*jingshen* 精神), “l’âme” (*hun* 魂, *linghun* 灵魂), ainsi que les composés de ce

7 Sur cette question de la métaphorisation du discours du corps et de la médecine, et la représentation anatomique du corps perçue comme plus scientifique et gage de modernisation, cf. VUILLEUMIER, 2008. Cette conception de l’anatomie comme modernisation précède et déborde le milieu des intellectuels du 4 Mai, comme entre autres exemples, Kang Youwei (cf. KANG, 1980, 1: 174).

8 Ce développement coïncide avec la tendance, à partir des années 1930, à donner à la Nouvelle littérature une apparence moins occidentalisée, plus “nationale” dans sa forme et ses thèmes.

dernier, comme “l’âme nationale” (*guohun* 国魂, importé via le Japon); d’autres encore introduisent dans le discours de l’esprit des concepts issus du discours scientifique occidental, comme “l’éther” (*yitai* 以太). Certains ont une origine plus difficile à déterminer, comme la “force spirituelle” (*xinli* 心力). Par ailleurs, à un autre niveau, “discours de l’esprit” s’entend comme d’une valorisation de ce qui est spirituel, conçu en opposition à la “matière” ou la corporalité. Ensuite, le discours de l’esprit prend également la forme d’une affirmation de la culture (*wenhua* 文化), perçue également comme spirituelle, dans la définition de l’identité chinoise. Enfin, le discours de l’esprit engage une redéfinition de traditions intellectuelles chinoises, essentiellement celles de la “philosophie du cœur” et du bouddhisme “conscience-seulement” (voir plus bas).

Les représentations du corps et de l’esprit articulent la réflexion et la conceptualisation chinoise moderne de questions culturelles au sens large; ce phénomène important n’a pas encore été abordé de façon systématique. Je m’intéresse à la façon dont ceux-ci structurent les débats sur la tradition et la modernité, la culture, la représentation de la Chine et de ses rapports à l’Occident, sans présumer de son origine, chinoise, occidentale, ou “moderne” globale. Je donne ici un aperçu préliminaire de cette étude, à partir de la présentation de quelques textes chinois choisis.

Pour entrer dans le vif du sujet et montrer certains des principaux thèmes de ce paradigme culturel corps-esprit, je voudrais mentionner un texte de l’un des plus importants érudits et comparatistes modernes chinois au 20^{ème} siècle, Qian Zhongshu 钱钟书 (1910–1998): “Une caractéristique de la critique littéraire propre à la Chine (*Zhongguo gu youde wenxue pipingde yige tedian* 中国固有的文学批评的一个特点, 1937)”. Cet essai effectue une analyse comparée de la critique littéraire chinoise et occidentale, précisément des thèmes du corps et de l’esprit, proposant un exemple de critique esthétique en ces termes.¹⁰ Mais surtout il présente un discours autonome, indépendant de la pure discussion littéraire et esthétique; il reprend indirectement un ensemble de représentations culturalistes sur les spécificités revendiquées de la Chine face l’Occident. La reprise de ces représentations par Qian Zhongshu est en soi un indice d’autant plus flagrant de leur force, car dans ce texte même l’auteur critique la volonté de définir de telles différences essentialistes.

9 In QIAN, 2007: 116–134.

10 D’autres auteurs modernes parlent d’esthétique en termes de corps et d’esprit, reprenant d’ailleurs des concepts traditionnels, comme le “corps” (*xing* 形) et “l’esprit” (*shen* 神).

Pour Qian Zhongshu, les lettrés chinois ont traditionnellement considéré un texte, essentiellement littéraire, comme une “personne” dotée d’un corps et d’un esprit, en “l’anthropomorphisant” (*renhua* 人化) ou “l’animant” (*shengminghua* 生命化). Ils ont réfléchi sur des questions de littérature et d’esthétique selon ces concepts de corps et d’esprit, qui renvoient toujours au texte pris comme un *ensemble*, et qui ne peuvent se concevoir de façon dualiste. A l’inverse, toujours selon Qian Zhongshu, les Occidentaux, lorsqu’ils décrivent le style d’un texte en recourant à des qualificatifs ou des concepts relevant des champs lexicaux du corps ou de l’esprit (ce dont Qian Zhongshu trouve quelques exemples chez des auteurs européens de l’Antiquité, de la Renaissance ou modernes), présupposent toujours un dualisme: *l’esprit* désigne le sens ou la signification du texte coupés de la *lettre* de celui-ci, c’est-à-dire de son corps. Un texte a bien pu parfois être représenté en Occident comme possédant un corps, mais celui-ci n’aurait été conçu que comme une enveloppe vide. Le concept “d’esprit” du texte, quant à lui, ne désignerait jamais le style, la forme, ni la matérialité:

[Wordsworth, Carlyle, ou Flaubert] opposent malgré tout la pensée au texte: [pour eux] si le texte est un corps, la pensée est alors une âme incarnée; et si le texte est [une surface] de chair, la pensée [en] constitue l’essence (*guxue*, lit. “os et sang”). [...] Les Occidentaux établissent comme norme la pensée du texte [perçue comme] moëlle ou esprit, en dehors du style du texte [perçu comme] surface ou corps matériel; c’est pour cela qu’il ne faut pas se méprendre sur le sens apparent de ce que les Occidentaux appellent *spirit*, en prenant celui-ci pour ce que nous désignons du terme de spiritualité (*shenpo*). *Spirit* est opposé à *letter* [...]. Ce [que les Occidentaux] appellent esprit ne désigne en tout [que] la pensée du texte, ou ce qui relève de la dimension de la signification [...].¹¹

L’article de Qian Zhongshu reprend un ensemble de représentations dominantes en Chine depuis au moins les années 1920, représentations qui distinguent l’Occident et la Chine en fonction d’oppositions entre dualisme et non-dualisme, philosophie de la vie et sciences naturelles, intériorité et extériorité. Cette dernière opposition apparaît explicitement lorsque l’auteur cherche une autre comparaison possible entre des concepts de la critique littéraire occidentale et chinoise apparemment proches, ceux de “souffle” et “d’atmosphère”: “‘Atmosphère’ [concept issu de la critique occidentale] est une comparaison [tirée] du

11 «他们还是把思想跟文章对举的：假使文章是肉身，那末思想便是投胎的灵魂，假使文章是皮肉，那末思想便是骨血。[...] 西洋人在皮毛或肉体的文章风格外，更立骨髓或精神的文章思想为标准；所以西洋人所谓 *spirit*，切不可望文生义，以为等于我们所谓神魄。 *Spirit* 一词跟 *letter* 相对 [...]。所谓精神完全是指文章思想或意义方面的事» (in: QIAN, 2007: 128). Les traductions sont de moi.

règne physique, [tandis que] ‘souffle, air’ [concept de la critique chinoise], est une comparaison avec le monde de la vie; le premier se tourne vers l’extérieur, le second, vers l’intérieur.”¹² Ce texte de Qian Zhongshu illustre d’une façon éloquente la problématisation des questions de culture et d’identité selon les thèmes du corps et de l’esprit.

On peut trouver des exemples de ces discours sur l’esprit et le corps plus spécifiquement culturalistes, en suivant une ligne chronologique, depuis les années 1890 jusque vers les années 1940 – laps de temps qui dessine la période de formation de ce discours moderne et nouveau. Nous pouvons établir une première période, depuis la défaite de 1895 devant le Japon, jusque vers les années 1919–21, ce dernier moment coïncidant avec la période du 4 Mai.¹³ Cette période met aux prises deux tendances: d’une part, le projet “progressiste” des auteurs de la “Nouvelle culture”, d’une modernisation intellectuelle occidentalisée rejetant la tradition, projet *culturel* en ce qu’il propose une critique de la culture chinoise ; d’autre part, le projet “conservateur” de modernisation de la tradition, “reconstructionniste”, et donc *culturaliste*, en ce qu’il veut redéfinir et affirmer une nouvelle culture *chinoise*. Ces deux projets sont sinon nationalistes, au sens d’une revendication d’identité nationale, ici culturelle plutôt qu’étatique, du moins témoignent d’un souci national au sens large. Pendant cette première période, les discours du renforcement du corps, de la force, de l’introduction en profondeur de la science et de la culture de l’Occident représentent la tendance dominante.

12 «气压是物理界的譬喻, 气息是生命界的譬喻; 一个是外察 (extravert), 一个是内省 (introvert)» (in: QIAN, 2007: 130).

13 Ce moment coïncide également avec le débat qui autour des années 1919–1923 oppose la “science” (*kexue* 科学, l’un des deux mots d’ordre avec “démocratie” de la Nouvelle culture) à la “philosophie de la vie” (*renshengguan* 人生观, la traduction chinoise pour “*Lebensanschauung*”, en référence à Rudolf Eucken). Sur le débat entre la “science” et la “philosophie de la vie”, ou “métaphysique” (*xuanxue* 玄学), cf. ALITTO, 1979: 78–80; CHOW, 1960: 5, 333–337; DE BARY, 1960: 834–843; GUO, 2006: 231–240; LIU, 1993: 111–126; YANG, 2009b: 127–149. Le débat, lancé par Zhang Junmai en 1923, porte sur les rapports entre science et philosophie, essentiellement opposées pour les tenants de la “philosophie de la vie”, et complémentaires, pour les tenants de la “science”.

Le discours du corps et de l'esprit: premier moment

Après l'échec de la première occidentalisation militaire, et la défaite contre le Japon en 1895 lors de la Première guerre sino-japonaise (1894–5), les réformistes (*Weixinpai* 维新派, ca. 1895–98) comme Kang Youwei 康有为 (1858–1927) ou Liang Qichao 梁启超 (1873–1929) veulent renforcer la Chine, qu'ils présentent comme le malade de l'Asie. Ils appellent à un approfondissement de l'occidentalisation: l'Occident ne peut plus ne constituer qu'une simple "utilité" (*yong* 用) ni se réduire à l'importation de seules techniques d'armement, comme le voulaient selon eux leurs prédécesseurs de "l'Ecole des affaires étrangères" (*Yangwupai* 洋务派), attitude résumée par la célèbre formule de l'homme d'Etat Zhang Zhidong 张之洞 (1837–1909), "le savoir chinois comme fondement, le savoir occidental comme pratique" (*zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中学为体, 西学为用). Aux yeux des Réformistes, l'Occident est une *culture* particulière (ce sur quoi un Liang Shuming insistera dans les années 1920) et des idées politiques, et non une recette extérieure que l'on peut introduire sans rien changer ni réformer en profondeur en Chine. Dans ce processus de modernisation, les sciences et techniques modernes du corps (anatomie, hygiène, gymnastique, voire eugénisme) sont appelées à remplir un rôle de premier ordre.

Dans ce contexte, le discours du nationalisme est central. Sous une forme extrême, il prend les apparences de la militarisation¹⁴: littéralement, certains prônent un renforcement du corps physique pour édifier une "âme nationale" forte et puissante, afin de se prémunir contre les invasions étrangères, et également contre les Mandchous, dans le cas particulier des révolutionnaires *Han* 汉. Les pays donnés en modèle dans certains textes publiés autour des années 1900 sont Sparte, l'Allemagne ou le Japon, dont certains en Chine cherchent à importer le "militarisme", comme c'est le cas du "Mouvement du militarisme" (*junguomin yundong* 军国民运动 1902–1919)¹⁵, qui connaîtra encore des avatars

14 Dans une perspective non plus martiale mais davantage politique, le nationalisme représente aussi la nécessité pour les intellectuels chinois modernes de former un Etat autonome et souverain – la souveraineté du peuple (*minquan* 民权), mais aussi de l'individu, se confondant alors avec celle de l'Etat-nation (*guoquan* 国权) *Han*, au même titre que le corps est un moyen de renforcer l'esprit. Sur *minquan* et *guoquan*, cf. Liang Qichao, "Souveraineté (ou droits) de l'Etat et souveraineté du peuple" (1899, *Guoquan yu minquan* 国权与民权), in: LIANG, 1999,1: 349.

15 Ce mouvement, qui se développe en partie en réaction à celui de la Nouvelle culture, est lancé par le général républicain Cai E 蔡锷 (1882–1916), par ailleurs un disciple de Liang Qichao (cf. BOORMAN, 1970, 3: 287; HUANG, 2006: 19–20, 54).

dans les années 1930.¹⁶ “Où est l’âme de la Chine?” (*Zhongguo hun an zai hu* 中国魂安在乎, 1899), un texte de Liang Qichao, représente un bon exemple de ce discours “militariste” du corps fort. Liang Qichao est réfugié au Japon après l’échec du Mouvement de réformes, dit des Cent jours (*Wu xu bianfa* 戊戌变法, 1898). Liang y dit ceci:

Ce qui aujourd’hui est central, c’est de créer une âme chinoise (*zhongguo hun*). Qu’est-ce qu’une âme chinoise? C’est une âme martiale (*binghun*). Posséder une armée qui ait une âme, c’est cela qui fait un pays disposant d’une âme (*hun*).¹⁷

Ce discours de la science et du corps fort se développe particulièrement après 1895, en même temps qu’une première forme du discours de l’esprit. Le nationalisme au sens moderne, importé de l’Occident et du Japon est déjà en tant que tel un discours exaltant *l’esprit* national; il se présente comme un discours affirmant la “*Kultur*” et la spiritualité, conçues en opposition à une *civilisation* décriée comme matérielle, positiviste et sur le déclin.¹⁸ Le discours nationaliste est de plus également “spirituel”, au sens où il transforme le corps en métaphore de l’âme nationale, le corps devenant l’instrument de cette dernière. Un autre billet de Liang Qichao, “Du martial” (*Lun shangwu* 论尚武, 1903), toujours écrit et publié au Japon, donne un exemple de cette dimension:

Ce que eux [les dirigeants mandchous ayant lancé des modernisations jugées vaines] appellent le martial (*wu*), ce n’est que la forme (*xing*); pour moi, le martial, c’est l’esprit (*jingshen*). [...] [il faut développer] la force physique (*tili*). Le corps (corporalité *tipo*) entretient avec l’esprit des rapports très étroits. Si l’on a un corps sain et fort, alors on aura un esprit endurant et inflexible.¹⁹

Lu Xun 鲁迅 (1881–1936), l’un des principaux écrivains et intellectuels chinois de la première moitié du 20^{ème} siècle, insiste également sur l’esprit, bien que sur

16 Voir par exemple le “Mouvement pour la Vie nouvelle” (*xin shenghuo yundong* 新生活运动) lancé en 1934 par Tchang Kai-tchek 蒋介石 (1887–1975), qui se perpétue jusque vers le déclenchement de la guerre, suite à l’agression japonaise contre la Chine, en 1937.

17 «今日所要者, 则制造中国魂是也. 中国魂者何? 兵魂是也. 有有魂之兵, 斯为有魂之国» (in: LIANG, 1992, 1: 221).

18 Sur le concept moderne de “culture” en Europe, cf. GEUSS, 1996.

19 «曰: 彼所谓武, 形式也; 吾所谓武, 精神也. [...] 一曰体力. 体魄者, 与精神有切密之关系者也. 有健康强固之体魄, 然后有坚忍不屈之精神» (in: LIANG, 1992, 1: 161–162).

un mode différent²⁰. Dans deux de ses essais de 1908, datant de son séjour au Japon, Lu Xun revendique dans son projet d'édification et d'émancipation nationales le rôle primordial de la culture, de la littérature, du *wen* 文 (lettres, littérature, culture), du développement de l'individu – en un mot, de “l'esprit” (*shen* et *xin*). Cette affirmation de l'esprit est toujours imaginée selon le registre de la force nationale, tirant son origine de l'esthétique du corps fort. Voici deux extraits, respectivement tirés des essais “De la puissance de la poésie *mara* [démoniaque]” (*Moluoshi li shuo* 魔罗诗力说, février-mars) et “Du déséquilibre dans la culture” (*Wenhua pianzhi lun* 文化偏至论, août):

Or, si l'on passe en revue la Chine, où sont les combattants du monde spirituel (*jingshen jie*)? [...] Tous les efforts ont été laborieusement concentrés sur des projets concernant le corps (*quke*) seul [depuis les Guerres de l'Opium et avec les réformes], et l'esprit (*jingshen*) à la longue a atteint un [état de] désolation [...]. [...] L'espoir était apparu avec le [courant des] Réformes [de 1895]: nous attendions que des lettrés introduisissent une nouvelle culture. Cependant si l'on examine ce qu'ils ont rapporté depuis plus de dix ans que dure cette introduction continue, [on s'aperçoit qu'une fois] mis de côté les techniques de tenue du ménage (s'occuper à faire des gâteaux) ou de gardiennage de prison, il ne reste rien d'autre.²¹

La force de l'Europe et de l'Amérique [...] est fondée sur la personne (*ren* 人) [...]. C'est pourquoi, qu'il s'agisse de la vie et de la survie, ou du devoir de compétition avec les autres pays, [ces entreprises] prennent leur départ dans l'établissement de l'individu (*ren*), et se développent une fois ce dernier dressé. La technique? respecter l'individualité et déployer l'esprit (*jingshen*). [...]. Par le passé, la Chine a fondamentalement valorisé la matière (*wu-zhi*) et dénigré les talents [littéraires et culturels], qu'elle a jour après jour anéantis, suivant aveuglément [la norme de] la force extérieure: elle est ainsi [devenue] faible à ne plus pouvoir maintenir son existence. Et ces groupes [les promoteurs du réformisme en Chine, “matérialiste” selon Lu Xun] au talent rabougri et au petit savoir battent le rappel des foules

20 Lu Xun a été, durant son séjour japonais, disciple du grand intellectuel et révolutionnaire Zhang Taiyan 章太炎 (1869–1936), l'un des principaux promoteurs des “études nationales” (*guoxue* 国学) et de “l'essence nationale” (*guocui* 国粹, discours lancé dans un premier temps autour de 1905–1911, repris ensuite dans les années 1920, cf. ALITTO, 1979:6–7; LIU, 1995), concepts d'ailleurs introduits du Japon (cf. CHANG, 1987: 118, *sqq.*). Il est un tenant du “discours de l'esprit” moderne, mais dans une optique plus “conservatrice” que Lu Xun, qui fustigea par la suite le discours du *guocui*.

21 «今索诸中国, 为精神界之战士者安在? [...] 劳劳独驱壳之事是图, 而精神日就于荒落 [...]. [...] 顾既维新矣, 而希望亦与偕始, 吾人所待, 则有介绍新文化之士人. 特十余年来, 介绍无已, 而究其所携将以来归者; 乃又舍治饼饵守圉圉之术而外, 无他有也».

pour faire montre de leur puissance, pour tuer l'individualité sous la matière, et l'encercler dans la majorité, la dépouillant sans rien en laisser.²²

Lu Xun oppose “l'individualité” et “l'esprit” d'une part, à la “matière” et la “majorité”, de l'autre: cette critique nationale et culturelle associant entre autres évolutionnisme et nietzschéisme, s'exprime selon les oppositions entre la matière et l'esprit, l'individu et la collectivité, la science et la culture. Cette insistance sur la primauté de la culture et de la littérature dans le projet de renaissance nationale se développe ensuite chez les auteurs occidentalistes de la Nouvelle culture, dont Lu Xun a été l'un des principaux hérauts, qui critiquent la tradition et la “nature nationale” (*guominxing* 国民性) chinoises.

La volonté de “culturaliser” une modernité perçue comme occidentale, matérielle et technique, est toutefois en grande partie déjà le fait de certains Réformistes. Faisons un retour chronologique en arrière. Liang Qichao dans *Des grandes tendances dans les changements de la pensée en Chine* (*Lun Zhongguo xueshu sixiang bianqian zhi dashi* 论中国学术思想变迁之大势, 1902) parlait ainsi de la nécessité de “spiritualiser l'utilité” (*shen qi yong* 神其用) de l'Occident, pour créer une “nouvelle civilisation” chinoise:

La Chine est un grand pays, et son savoir propre transmis sur plusieurs millénaires forme un tel rempart si bien organisé, qu'il est difficile à une pensée (*sixiang*) étrangère d'y pénétrer; et bien que cette dernière l'ait fait depuis des siècles et des décennies, cela n'a toujours pas suffi pour produire le plus petit effet. [...] Malgré tout, [le temps où] notre Chine ne recevait pas la science étrangère a cessé: et puisqu'il en est ainsi, nous devons absorber entièrement les qualités [de cette science étrangère] pour en tirer notre alimentation, et en changeant sa matière (substance, *zhi* 质) et spiritualisant son utilité (*yong* 用), créer la nouvelle civilisation de notre pays, dépassant [la matière brute étrangère] (l'indigo est plus intense que l'indigotier, la glace plus froide que l'eau).²³

L'auteur lance d'ailleurs à peu près au même moment un mouvement de “révolution dans la fiction” (*xiaoshuojie geming* 小说界革命) prônant une “nouvelle fiction” (*xin xiaoshuo* 新小说) pour changer les esprits, annonçant ainsi à

22 «然欧美之强, [...] 则根柢在人 [...]. 是故将生存两间, 角逐列国是务, 其首在立人, 人立而后凡事举; 若其道术, 乃必尊个性而张精神. [...] 夫中国在昔, 本尚物质而疾天才矣, 日以殄绝, 逮蒙外力, 乃退然不可自存. 而轻才小慧之徒, 则又号召张皇, 重杀之以物质而囿之以多数, 个人之性, 剥夺无余.»

23 «中国大国也, 而有数千年相传固有之学, 壁垒严整, 故他界之思想, 入之不易; 虽入矣, 而阅数十年百年, 常不足以动其毫发. ... 虽然, 吾中国不受外学则已, 苟既受之, 则必能尽吸其所长以自营养, 而且变其质、神其用, 别造成一种我国之新文明, 青青于蓝, 冰寒于水» (cité in XIA, 2007: 227).

certain égard la “Révolution littéraire” (*wenxue geming*) ultérieure de 1917. Par cet aspect aussi, les révolutionnaires culturels du 4 Mai sont plus qu'ils n'ont voulu l'admettre les héritiers de certains de leurs prédécesseurs réformistes.

Certains Réformistes sont également littéralement *spiritualistes*, non seulement par cette idée que siniser l'Occident c'est le spiritualiser, mais aussi par la reprise qu'ils font d'un idéalisme philosophico-religieux issu de la tradition chinoise, principalement le bouddhisme “conscience-seulement” ainsi que le “néo-confucianisme”.²⁴ Cet idéalisme est parfois réinterprété dans un sens nationaliste d'affirmation identitaire chinoise et de recherche de la force.²⁵ Ce discours s'associe encore à des formes de messianisme, renvoyant aux traditions chinoises et au christianisme, comme dans l'utopie d'un Kang Youwei, qui cherche une synthèse entre médecine occidentale et valeurs confucianistes, ou dans le “mysticisme” spiritualiste, et à l'occasion eugéniste, de Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898)²⁶. Celui-ci, dans son *Etude sur l'humain* (*Ren xue* 仁学, 1898) attend l'arrivée, après des manipulations appropriées, d'une “nouvelle race humaine” qui soit pur esprit sans corporalité: “[nous pourrions créer] un homme qui n'emploie que l'intelligence et non la force, qui ne soit qu'âme (*linghun*) et qui n'ait pas de corps (ou corporalité *tipo*)”²⁷.

24 Le “néo-confucianisme” (*daoxue* 道学) se constitue principalement de deux “branches”, “l'étude du principe” (*lixue* 理学) et celle du “cœur-esprit” (*xinxue* 心学). Cette dernière, principalement issue de Wang Yangming 王阳明 (1472–1529), connaît des développements importants à l'époque moderne (cf. YANG, 2009a: 208–247). Un certain nombre d'intellectuels ont également intégré à divers degrés le courant du bouddhisme *yogacara* “conscience-seule” (*weishi* 唯识), cf. ALITTO, 1979: 52, *sqq.*

25 Cf. Liang Qichao, “Note sur le développement de son esprit” (*Yangxin yulu* 养心语录, 1899) et “Idéalisme” (*Weixin* 惟心, 1900), in: LIANG, 1999, 1: 344, 361–2.

26 Voir chez Tan Sitong les concepts de “force spirituelle” (*xinli*), qui apparaît aussi chez Liang Qichao (cf. TAN, 1984: 20; XIA, 2006: 219; YANG, 2009: 227–234), et “d'éther” (*yitai*); sur ce dernier, cf. SHEK, 1976; TAN, 1984: 16–17, *et passim*; WRIGHT, 2000: 368–390; YANG, 2009a: 210.

27 «必别生种人纯用智, 不用力, 纯有灵魂, 不有体魄» (in: TAN, 1984: 292 ; TAN, 1998 : 366). Voir aussi ce que Thierry Meynard appelle le “pan-psychisme” de Liang Shuming (MEYNARD, 2007: 64).

Le discours du corps et de l'esprit: second moment

On peut identifier un second moment de cette période de formation du discours du corps et de l'esprit, partant des alentours de 1919–21 et se prolongeant jusqu'à la fondation de la République populaire de Chine en 1949: durant cette période, la République demeure fragile, et déçoit de nombreux intellectuels. Les discours et pratiques du corps fort et du nationalisme continuent à constituer le courant dominant, aussi bien dans les discours officiels que dans certaines pratiques populaires. On peut relever par ailleurs une intensification du débat en termes de corps et esprit sur la culture, la Chine, son héritage et l'Occident, en particulier dans un discours culturaliste. J'appelle *culturaliste* un discours qui définit une culture chinoise organique, totale, identitaire, *nationale* de fait, et un discours qui affirme ou redéfinit cette culture tout autant face au monde et à l'Occident, que face à la modernité chinoise contemporaine.

La fin de la Première guerre mondiale marque dans l'évolution de ce discours un moment important, non seulement à cause du Traité de Versailles de 1919, qui déclenche directement en Chine le "Mouvement du 4 Mai" (*Wu si yundong* 五四运动, ca. 1919–1925), national tout en s'opposant à la "tradition" chinoise. Mais surtout parce que la Première guerre mondiale qui vient de s'achever en Europe, et avec elle le "malaise dans la civilisation" qu'elle a fait naître, apportent à certains intellectuels chinois la preuve que l'Occident a pris une mauvaise voie.

Un des éléments déclencheurs de ce débat est le journal de voyage que Liang Qichao publie en 1920, à son retour d'Europe, *Impressions de mon voyage en Europe* (*Ou you xinying lu* 欧游心影录), dans lequel il avance la thèse de "la ruine de la civilisation matérielle" (*wuzhi wenming pochan* 物质文明破产), conséquence selon lui de la foi exclusive dans l'omnipotence de la science qui aurait caractérisé l'Occident jusqu'alors. Il appelle à créer une nouvelle culture chinoise, qui devra être le produit d'une synthèse avec l'Occident, de fait une certaine forme de sinisation de ce dernier, pour que "la culture chinoise sauve le monde" (*Zhongguo wenhua jiu shijie* 中国文化救世界).²⁸ Voici ce qu'écrivit Liang Qichao dans ses *Impressions*:

28 Liang Shuming tient un discours très proche ("La renaissance de la culture chinoise sera la culture future du monde, un peu comme la renaissance de la culture grecque à l'époque moderne". In: LIANG, [1923]: 199); mais celui-ci ne défend pas l'idée d'une forme de synthèse entre Chine et Occident, bien qu'en même temps il revendique "science" et "démocratie", qui sont des revendications occidentalistes – les "conservateurs" (dans laquelle on

Ah, notre jeunesse adorée! Redresse-toi! En avant, marche! Là-bas [en Europe], sur l'autre rive des océans, il y a des centaines de millions d'hommes que la ruine de [leur] civilisation matérielle a rendu mélancoliques; ils appellent à l'aide [du fond de leur désespoir], en attendant que tu viennes les secourir! Nos ancêtres et nos Trois grands saints [ici: Confucius, Laozi, Mozi] dans le ciel, et beaucoup de nos aînés, ont placé en toi tous leurs efforts de voir s'accomplir leur œuvre – leur esprit (*jingshen*) te soutient!²⁹

Ce culturalisme chinois, volontiers messianique et universaliste, que Liang Qichao est l'un des premiers à invoquer, se caractérise par "l'esprit". Suite aux différentes polémiques chinoises du temps quant aux rapports à établir entre la Chine et l'Occident, et sur la redéfinition à redonner à la culture³⁰, se développe ce qu'on pourrait appeler un discours "reconstructionniste" de la tradition, cette dernière étant définie comme "confucianiste" et spirituelle.³¹ Voici, à titre d'exemple représentatif de bon nombre de discours de ce type, ce qu'écrit Zhang Junmai 张君勱 (Carsun Zhang, 1887–1969), l'initiateur du débat entre "science" et "philosophie de la vie", dans sa conférence sur la "Philosophie de la vie" (1923, *Renshengguan* 人生观): "[En Chine, depuis les Song, 960–1279] nous avons attaché plus d'importance à la cultivation de la vie intérieure, avec comme résultat une civilisation spirituelle (*jingshen wenming*). L'Europe depuis trois cent ans s'est trop concentrée sur la domination du monde naturel par la force

range habituellement Liang Qichao et Liang Shuming) ont deux "écoles": ceux qui promeuvent la synthèse et ceux qui la refusent.

- 29 «我们的可爱的青年啊! 立正! 开步走! 大海对岸那边有好几万万, 愁着物质文明破产, 哀哀欲绝的喊救命, 等着你来超拔他哩. 我们在天的祖宗三大圣和许多前辈, 眼巴巴盼望你完成他的事业, 正在拿他的精神来加佑你哩» (in: LIANG, 1992, 1: 428–429).
- 30 Voir les débats entre "science" et "philosophie de la vie", entre "cultures occidentale et orientale" (*Dong Xi wenhua lunzhan* 东西文化, ca. 1915–années 1930–40), et les appels à une "complète occidentalisation" (*quanpan xihua* 全盘西化) ou à une "construction culturelle sur une base chinoise" (*Zhongguo benwei jianshe* 中国本位文化建设, 1935).
- 31 L'opposition constante établie entre l'Occident et la Chine entre "matière" opposée à "l'esprit", "activité", à la "passivité", ou bellicisme, au pacifisme, sert des discours différents: Chen Duxiu établit déjà 1915 dans "Les différences fondamentales entre les pensées des peuples d'Occident et d'Orient" (*Dong Xi minzu genben sixiangzhi chanyi* 东西民族根本思想之差异, in: CHEN, 1987: 27–31) cette distinction entre bellicisme et pacifisme, mais critiquant ce dernier, à l'inverse d'un Zhang Junmai ou d'un Liang Shuming, pour qui le pacifisme et l'insistance sur la culture sont positifs. Par ailleurs, Liang Qichao entre autres identifie le "confucianisme" (*rujia* 儒家) à la "culture chinoise", fonctionnant comme un "baptême" qui fait qu'un Chinois est Chinois, cf. "La philosophie confucéenne" (*Rujia zhexue* 儒家哲学, 1927; in: LIANG, 1992, 2: 348).

humaine: de cela a résulté la civilisation matérielle (*wuzhi wenming*).³² En d'autres termes, "corps" et "esprit" constituent les critères selon lesquels juger de la valeur et des caractéristiques respectives de l'Occident et de la Chine, d'une façon souvent simplificatrice, comme c'est le cas ici; cependant, ces jugements sont avant tout à replacer dans un contexte polémique chinois.

Dans le même ordre d'idée de l'identité entre culture et esprit, Liang Qichao donne de la "culture" la définition suivante, dans "Qu'est-ce que la culture?" (*Shenme shi wenhua* 什么是文化, 1922): "la culture est l'œuvre commune ayant de la valeur, développée et accumulée par la spiritualité humaine."³³ Ce concept de "culture" appelle en fait un nationalisme culturel, du moins une culture nationale: car actualiser cette culture c'est "être chinois". Dans le contexte chinois moderne, "culture" se voit conférer un sens assez large: certains auteurs reprennent la distinction imputée de l'Occident entre "culture spirituelle" (*jingshen wenhua* 精神文化) et "civilisation matérielle" (*wuzhi wenming* 物质文明), comme entre autres Zhang Junmai et après lui Qian Mu.³⁴ D'autres cependant ne font pas cette différence, comme Liang Qichao, et certains auteurs "d'histoires de la culture chinoise" (*Zhongguo wenhua shi* 中国文化史), genre historiographique, voire essayiste, qui se développe en Chine à partir des années 1920.³⁵ Dans le discours chinois moderne, "culture" tend de fait à recouvrir les sens de *civilisation* et d'*histoire*; la culture est comprise comme l'émanation d'une nation ou d'un peuple, dont les membres se définissent par leur *tradition* et sont perçus comme les descendant de leurs ancêtres civilisateurs, ce dernier point impliquant de fait une dimension quasiment "ethnique", en tout cas nationale. Cette conception de la culture rejoint la volonté de redéfinir à la période républicaine la nation chinoise en termes culturels, ce qui n'est pas sans produire

32 «侧重内生活之修养, 其结果为精神文明. 三百年来之欧洲, 侧重以人力支配自然界, 故其结果为物质文明» (in: ZHANG, 2008: 36).

33 «文化者, 人类心能所开积出来之有价值的共业也» (in: LIANG, 1992, 2: 538). Au début de son texte, Liang Qichao mentionne Wilhelm Wundt ou Heinrich Rickert, pour suggérer que leur définition de la culture est insuffisante; Liang reprend l'usage moderne de "culture" en recourant à une terminologie bouddhique ("œuvre") et une conception organiciste. Cet aspect spirituel est proche de la conception d'un Liang Shuming, selon qui les différentes cultures expriment des *attitudes* vitales et des *volontés* différentes face au monde (cf. LIANG, 2000: 27, 57–8; sur la définition de la culture comme recherche d'une "âme", et l'origine d'une telle approche dans l'Allemagne du 19^{ème} siècle, cf. ALITTO, 1979: 75).

34 Cf. QIAN, 1964: 109.

35 Cf. HON, 2004. Ce genre historiographique moderne s'approprié de telles "histoires culturelles" sur la Chine, traduites en chinois, et écrites d'abord par des Japonais ou des Occidentaux (cf. ZHOU, 1997).

une certaine tension entre “nation”, “culture”, et “Etat”³⁶. Et cette culture chinoise est perçue comme esprit ou spiritualité.

Ce discours culturaliste en particulier est le fait d’auteurs présentés comme “traditionnalistes”. Cependant, les intellectuels “néo-culturalistes” du 4 Mai réfléchissent eux aussi en termes de corps et d’esprit, même lorsqu’ils rejettent en faveur de la “science” la “philosophie de la vie” ou “métaphysique” (*xuanxue*), des “conservateurs” et des “traditionnalistes”. L’objet désigné et affirmé par les étiquettes de “matérialisme” ou de “spiritualisme” change (Orient ou Occident), mais le discours “conservateur” ou “progressiste” de valeurs est exprimé de manière identique en termes de matière et d’esprit, ce dernier étant en général valorisé. La problématisation de questions culturelles et identitaires selon le corps et l’esprit, et l’importance de ce dernier, apparaissent ainsi également dans le discours des auteurs de la Nouvelle culture: aussi bien ceux qui construisent une critique culturelle de la tradition chinoise, jugeant que cette dernière manque d’esprit, que ceux qui cherchent à métaphoriser et de la sorte, à “spiritualiser”, la modernité occidentale importée, la science, ou le discours chinois moderne du corps à renforcer.

Les “traditionalistes” de même veulent assimiler l’Occident matériel, et affirmer l’essence d’une identité chinoise. Pour ces derniers la “culture” chinoise est spirituelle, mais de plus, des différences fondamentales dans la conception du corps et de l’esprit, ainsi que dans leur rapport, sont invoquées pour opposer la Chine à l’Occident: l’Occident serait “extrémiste”, en ce qu’il opposerait les contraires, et “dualiste” – tout ce dont le concept “occidental” “d’âme” (*linghun*) serait l’emblème. A l’inverse, la Chine est caractérisée par le concept “d’esprit” (*xin* “cœur”), non dualiste, signe que la tradition chinoise valoriserait “l’harmonie” (*he* 和)³⁷, et au-delà, une pensée éthique ne dissociant pas la philosophie de la religion³⁸. Voici ce qu’écrit Qian Mu dans “L’âme et l’esprit” (*Linghun yu xin* 灵魂与心, 1945):

36 Dans un autre contexte, mais à la même époque, un Mordechai Kaplan (1881–1983, fondateur au 20ème siècle aux Etats-Unis du judaïsme “reconstructionniste”), distingue entre “nationhood” et “statehood” (cf. KAPLAN, 2010:233, voir plus bas). Le chinois moderne distingue de même entre “nationalisme” au sens de “nation”, “ethnie” ou “peuple” (*minzuzhuyi* 民族主义) et “nationalisme d’Etat” (*guojia zhuyi* 国家主义).

37 “L’esprit de modération” (*tiaohe* 调和) est l’une des caractéristiques principales que Liang Shuming attribue à la “culture chinoise”, en opposition aux cultures indienne et occidentale (cf. LIANG, [1923]: 55).

38 Mentionnons ici une certaine différence entre d’une part un Hu Shi, dans un premier temps champion des idées de la Nouvelle culture, qui en 1919 aborde la philosophie chinoise “de

[le concept d'] esprit (cœur, *xin*) est différent de [celui de] l'âme (*linghun*). En ce qui concerne la relation de cette dernière au corps, l'âme (*linghun*) et le corps matériel (*routi*) sont antithétiques: l'âme existait déjà [selon la pensée occidentale] avant que le corps ne soit formé. Et après la destruction de ce corps matériel, l'âme continue toujours d'exister. Corps et âme ont ainsi chacun leur autonomie. Quant au cœur (l'esprit, *xin*), il accompagne le corps (*routi*), se développant et croissant avec lui, de même qu'il est détruit et disparaît à sa suite. Il y a ainsi en Occident l'opposition de l'âme (*ling*) et de la chair (*rou*), tandis qu'en Orient il ne peut y en avoir entre le corps (*shen*) et le cœur (*xin*). C'est ainsi qu'il y a pu avoir l'individualisme en Occident, et que cela est impossible en Orient. L'immortalité de l'âme constitue l'objet de l'ultime supplice de l'individualisme. Or, les Orientaux pénètrent (*tong*) l'esprit (*xin*) par le cœur (*xin*)³⁹: l'essentiel [pour eux] réside dans l'éternité et l'immortalité [mondaine] du cœur humain (*renxin*) – ils ne peuvent que briser les barrières du concept d'individu.⁴⁰

Les sources, ou plutôt les éléments, avec lesquels les auteurs et intellectuels chinois modernes “bricolent”⁴¹ pour constituer ce discours de l'esprit et du corps spiritualisé, ainsi que ce cadre moderne de réflexion, sont d'origines diverses. Références sont faites à la Chine ancienne, mais aussi à l'Occident: en l'espèce, les discours du nationalisme, de la science, de l'évolutionnisme, de la *Kultur*, ou

l'extérieur”, à partir d'une méthode occidentaliste historique, distinguant entre philosophie, religion, et histoire (cf. HU, 2000), et d'autre part un Feng Youlan, qui présente au contraire la philosophie chinoise comme l'équivalent en Chine de la religion en Occident, insistant sur sa dimension “éthique” (*lunli* 伦理, cf. FENG, 2000: 4), et proposant ailleurs un “nouveau néo-confucianisme” (*xin lixue* 新理学) modernisé plus “systématique”. De nombreux philosophes chinois modernes insistent sur cette dimension éthique (cf. MOU, 2007; QIAN, 1962: 6–7, 29–31), ou plus récemment, un Du Weiming 杜维明 (1940–). Ce dernier propose ainsi de reconnaître la différence entre d'un côté l'Occident, tendant à distinguer entre religion et philosophie, et de l'autre, la “pensée confucianiste” (*rujia sixiang* 儒家思想) ou “étude spirituelle du confucianisme” (*rujiade xinxingzhi xue* 儒家的心性之学), qui se caractériserait par sa dimension “mondaine” et universaliste, pensée dont le point de départ se situerait “entre religion et philosophie” (cf. DU, 2002).

39 Qian Mu emploie ici deux fois le même mot, *xin* (“cœur-esprit”). Je propose cette traduction pour rendre le sens que Qian Mu souhaite donner à ce concept, à la fois matériel (cœur), et spirituel (esprit) ou éthique.

40 «[...] 而心则与灵魂不同. 就其与身体之关系言, 灵魂与肉体对立, 在肉体未成长以前, 灵魂早已存在. 在肉体已破毁之后, 灵魂依然存在. 所以肉体与灵魂二者成为各自独立. 至于心则常依随于肉体, 依随肉体而发展生长, 亦依随肉体而毁灭消失. 所以在西方有灵肉对立, 在东方则不能有身心对立. 在西方可以有个人主义, 在东方则不能有个人主义. 个人主义之最后祈求, 为灵魂不灭. 东方人则以心通心, 重在人心之永生与不朽, 决不能不打破个人观念之藩篱» (in: QIAN, 2004: 9–10).

41 Cf. DERRIDA, 1979: 417–419.

de la discussion de philosophes, entre autres “spiritualistes” (Bergson, Eucken), “pragmatistes” (Dewey, James), “analytiques” (Russell), ou enfin la psychanalyse – auteurs que dans l’ensemble on considère aujourd’hui comme construisant globalement en Occident un “moment de l’esprit”⁴², malgré leurs différences respectives. Les intellectuels chinois opposent ces références occidentales les unes aux autres, en les utilisant dans leur propre débat de la “science” (revendiquant le “matérialisme” et le “pragmatisme”), contre la “philosophie de la vie” et la “métaphysique” (se réclamant dans ce cas d’auteurs comme Kant ou Bergson): c’est-à-dire, de la “tradition” contre le “progressisme”.

Il apparaît pourtant que la différence est moindre si l’on considère le fait que ces débats s’articulent selon les thèmes du corps et de l’esprit: non seulement parce que ces auteurs chinois partagent ce cadre conceptuel, mais aussi parce qu’ils utilisent le corps comme signe renvoyant toujours à un discours de l’esprit ou de la culture, malgré le rejet du dualisme qu’ils revendiquent de façon commune.⁴³ En ce sens, envisager les discours chinois modernes sur la culture à partir de la perspective du corps et de l’esprit peut apporter un éclairage nouveau sur l’histoire des idées, des représentations et de l’identité chinoises modernes.

42 Cf. WORMS, 2009: 23–170. On pense aussi par exemple à un texte comme “La crise de l’Esprit” (1919), de Paul Valéry.

43 A l’époque moderne, l’historisme, ou encore la définition d’une tradition culturelle comme totalité holistique d’une civilisation à travers son identité, sa littérature, sa pensée, sa religion et son histoire (voir la méthode de la “perspective culturelle” *wenhua shijiao* 文化视角 de Liang Qichao, cf. XIA, 2006: 210, 219), caractérisée comme *spirituelle* et éthique face à la “modernité” ressentie diversement comme “occidentale” et “impérialiste”, n’est pas propre à la Chine (cf. ALITTO, 1979: 9–12; WEBB, 2008). D’autres exemples contemporains témoignent d’une semblable association du nationalisme et du relativisme anthropologique. Ce dernier discours, le relativisme, donne une légitimité à l’affirmation de la valeur propre et la nature systématique (ses “*patterns*”) d’une “culture” autre qu’occidentale (cf. BOAS, 1901; BENEDICT, 2005 – je remercie le Professeur Frédéric Tinguely pour ces références). Franz Boas est d’ailleurs présenté en Chine au moins dès les années 1930, et connu de Liang Shuming en particulier. En ce qui concerne le culturalisme, je propose un exemple des années 1930, celui du “reconstructionnisme” de Mordechai Kaplan, qui est à mon sens un cas d’école de “nationalisme culturaliste” moderne, redéfinissant une totalité culturelle et morale (cf. “Nationalism as Cultural Concept”, in: KAPLAN, 2010: 242–252). Il n’existe probablement aucun lien direct entre Kaplan (qui intègre la sociologie de la religion développée par Durkheim et le relativisme culturel) et les auteurs chinois dont j’ai parlé plus haut: cependant la proximité entre ces discours culturalistes contemporains les uns des autres peut aider à mieux saisir le discours chinois moderne de l’esprit et de son immanentisme traditionnaliste se voulant à la fois éthique, religieux, et social, dans l’affirmation d’une modernité culturelle propre.

Références

ALITTO, Guy S.

1979 *The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press.

BENEDICT, Ruth

2005 *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company (1934).

BOAS, Franz

1901 “The Mind of Primitive Man.” *Science, New Series* 13/321: 281–289.

BOORMAN, Howard L.; HOWARD, Richard C. (eds.)

1970 *Biographical Dictionary of Republican China*. 5 vols. New York: Columbia University Press.

CHAN, Man Sing ; LAW, Yuen-mei, Vicky

2010 “Sinicizing Western Science: The Case of *Quanti xinlun*.” Communication non publiée et donnée à l’auteur de cet article.

CHANG, Hao

1987 *Chinese Intellectuals in Crisis, Search for Order and Meaning, 1890–1911*. Berkeley: University of California Press.

CHEN, Duxiu 陈独秀

1987 *Duxiu wenji* 独秀文集 [Textes de Chen Duxiu]. S.l.: Anhui renmin chubanshe (1922).

CHOW, Tse-tsung

1960 *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China*. Stanford: Stanford University Press.

DE BARY, Theodore, CHAN, Wing-tsit, WATSON, Burton (eds.)

1960 *Sources of Chinese Tradition*. New York: Columbia University Press.

DERRIDA, Jacques

1979 *L’Ecriture et la différence*. Paris: Seuil (1967).

DETREZ, Christine

2002 *La Construction sociale du corps*. Paris: Seuil.

DU, Weiming 杜维明

2002 “Rujia xinxingzhi xue – Lun Zhongguo zhexue he zongjiaode tujing wenti 儒家心性之学——论中国哲学和宗教的途径问题 [L’étude spirituelle du confucianisme – De la question du chemin de la philosophie et de la religion en Chine].” In: *Du Weiming wenji* 杜维明文集 [Ecrits de Du Weiming], Wuhan: Wuhan chubanshe, 1, p. 161–169 (1970).

ELVIN, Mark

- 1989 "Tales of Shen and Xin: Body-Person and Heart-Mind in China during the Last 150 Years." In: Michel FEHER (ed.), *Fragments for a History of the Human Body*, New York: Zone, 2, p. 267–349.

FENG, Youlan 馮友蘭

- 2001 *Zhongguo zhexue jianshi* 中国哲学简史 [*Brève histoire de la philosophie chinoise*]. Beijing: Beijing daxue chubanshe (1948).

GEUSS, Raymond

- 1996 "Kultur, Bildung, Geist." *History and Theory* 35/2: 151–164.

GUO, Zhanbo 郭湛波

- 2006 *Jin wushinian Zhongguo sixiang shi* 近五十年中国思想史 [*Histoire des idées en Chine depuis ces cinquante dernières années*]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe (1935).

HON, Tze-Ki

- 2004 "Cultural Identity and Local Self-Government: A Study of Liu Yi-zheng's *History of Chinese Culture*." *Modern China* 30/4: 506–542.

HU, Shi 胡适

- 2000 *Zhongguo zhexue shi dagang* 中国哲学史大纲 [*Précis d'histoire de la philosophie chinoise*]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe (1919).

HUANG, Jinlin 黄金麟

- 2006 *Lishi, shenti, guojia. Jindai Zhongguode shenti xingcheng (1895–1937)* 历史、身体、国家：近代中国的身体形成 [*Histoire, corps, nation. La construction du corps dans la Chine modern*]. Beijing: Xin xing chubanshe (2001).

KANG, Youwei 康有为

- 2006 *Datong shu* 大同书 [*Le Livre de la Grande Unité*]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe (1935).

- 1981 *Kang Youwei zhenglun ji* 康有为政论集 [*Recueil de textes politiques de Kang Youwei*]. 2 vols. Beijing: Zhonghua shuju.

KAPLAN, Mordechai

- 2010 *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. Philadelphia: The Jewish Publication Society (1934).

LEIBOWITZ, Yeshayahou

- 2010 *Corps et esprit*. BOISSIÈRE, Yann et HADDAD, Gérard (trad.). Paris: Cerf.

LIANG, Qichao 梁启超

- 1999 *Liang Qichao quanji* 梁启超全集 [*Œuvres complètes de Liang Qichao*]. 10 vols. Beijing: Beijing chubanshe.

- 1992 *Liang Qichao wenxuan* 梁启超文选 [*Anthologie des écrits de Liang Qichao*]. 2 vols. Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe.
- LIANG, Shuming 梁漱溟
- 2000 *Les Cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*. LUO, Shenyi (trad.). Paris: Presses universitaires de France.
- s.d. *Dong xi wenhua ji qi zhexue* 东西文化及其哲学. In: *Minguo congshu* 民国丛书 [*Collection d'ouvrages de la République*]. Shanghai: Shanghai shudian: 1/4:1–616 (1922).
- LIU, Lina 刘例娜
- 1993 *Zhongguo minguo sixiang shi* 中国民国思想史 [*Histoire de la pensée pendant la République chinoise*]. Beijing: Renmin chubanshe.
- LIU, Lydia
- 1995 *Translingual Practice, Literature, National Culture, and Translated Modernity, China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.
- LIU, Yizheng 柳诒徵
- s.d. *Zhongguo wenhua shi* 中国文化史 [*Histoire de la culture chinoise*]. In: *Minguo congshu* 民国丛书. Shanghai: Shanghai shudian: 2/42 (1947).
- LU, Xun 鲁迅
- 2008 *Lu Xun yiwen quanji* 鲁迅译文全集 [*Traductions complètes de Lu Xun*]. 8 vols. Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe.
- 1987 *Lu Xun quanji* 鲁迅全集 [*Œuvres complètes de Lu Xun*]. 16 vols. Beijing: Renmin wenzue chubanshe.
- MAUSS, Marcel
- 2008 *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF (1950).
- MEYNARD, Thierry
- 2007 “Intellectuels chinois contemporains en débat avec les esprits: le cas de Liang Shuming.” In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 29: 55–69.
- MORIN, Edgar
- 1979 *Un paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Seuil (1973).
- MOU, Zongsan 牟宗三
- 2007 “Zhongguo wenhua zhi tezhi 中国文化之特质 [Les caractéristiques de la culture chinoise].” In: *Zhongguo zhexuede tezhi* 中国哲学的特质 [*Les Spécificités de la philosophie chinoise*]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe (1954).
- QIAN, Mu 钱穆
- 2004 *Linghun yu xin* 灵魂与心 [*Âme et esprit*]. Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe.

- 1964 *Zhongguo lishi jingshen* 中国历史精神 [*L'Esprit de l'histoire chinoise*]. Hong Kong: Deng Jingbo xuexiao.
- 1962 *Minzu yu wenhua* 民族与文化 [*Nation/ethnie/peuple et culture*]. Hong Kong: Xin Ya shuyuan.
- QIAN, Zhongshu 钱钟书
- 2007 *Xiezai rensheng bianshang* 写在人生边上 (*Ecrit aux marges de l'existence*). Beijing: Shenghuo-Dushu-Xinzhhi.
- SHEK, Richard H.
- 1976 "Some Western Influences on T'an Ssu-t'ung's Thought." In: COHEN, Paul A., SCHRECKER, John E. (eds.), *Reform in Nineteenth-Century China*, Cambridge: Harvard University Press, p. 194–203.
- TAN, Sitong 谭嗣同
- 1984 *An Exposition of Benevolence, The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung*. CHAN, Sin-wai (trad.). Hong Kong: Chinese University Press (1898).
- 1998 *Tan Sitong quanji* 谭嗣同全集 [*Œuvres complètes de Tan Sitong*]. Beijing: Zhonghua shuju.
- VALÉRY, Paul
- 2000 "La crise de l'Esprit" (1919). In: *Europes de l'Antiquité au XX^e siècle*. Paris: Robert Laffont, p. 405–414.
- VUILLEUMIER, Victor
- 2010 *L'écriture du corps déchiré dans la littérature chinoise moderne (1917–1949)*. Université de Genève: Faculté des Lettres, thèse N° 695 (non publiée).
- 2009 "Body, Soul, and Revolution: The Paradoxical Transfiguration of the Body in Modern Chinese Poetry." In: TAO Dongfeng, YANG Xiaobin (eds.), *Chinese Revolution and Chinese Literature*, Cambridge Scholars Publishing, p. 45–68.
- 2008 "Lire le corps déchiré dans la littérature chinoise moderne: regard colonial et appropriation littéraire." *Asiatische Studien / Etudes Asiatiques* 62/1: 403–23.
- WEBB, Adam K.
- 2008 "The Countermodern Moment: A World-Historical Perspective on the Thought of Rabindranath Tagore, Muhammad Iqbal, and Liang Shuming." *Journal of World History* 19. 2: 189–212.
- WORMS, Frédéric
- 2009 *La Philosophie en France au Xxe siècle. Moments*. Paris: Gallimard.

WRIGHT, David

2000 *Translating Science. The Transmission of Western Chemistry into Late Imperial China, 1840–1900*. Leiden: Brill.

XIA, Xiaohong 夏晓虹

2006 *Yuedu Liang Qichao* 阅读梁启超 [*Lire Liang Qichao*]. Beijing: Shenghuo-Dushu-Xinzh.

YANG, Guorong 杨国荣

2009a *Wang xue tonglun* 王学通论 [*Aperçu général de l'étude de Wang Yangming*]. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

2009b *Kexuede xingshang zhi wei* 科学的形上之维 [*La Dimension métaphysique de la science*]. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

ZHANG, Junmai 张君勱 (ed.)

2008 *Kexue yu renshengguan* 科学与人生观 [*Science et philosophie de la vie*]. Hefei: Huangshan shushe (1923).

ZHOU, Jiming 周积明

1997 “Ershi shijide Zhongguo wenhuashi yanjiu 二十世纪的中国文化史研究 [Etude sur les histoires de la culture chinoise au 20^{ème} siècle].” *Lishi yanjiu* 历史研究 [*Etudes historiques*] 6: 122–142.